

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

META

Research in

Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. II, No. 2/2010

Public Space

"Al. I. Cuza" University Press

META
Research in
Hermeneutics,
Phenomenology,
and Practical Philosophy

Vol. II, No. 2 / 2010
Topic: Public Space

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. II, No. 2 / 2010

Topic: Public Space

Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy is an online, open access journal.

Edited by

the Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy,
Department of Philosophy and Social and Political Sciences,
Al.I. Cuza University of Iasi, Romania.

Editors

Stefan Afloroaei, Prof. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Corneliu Bilba, Lecturer Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
George Bondor, Lecturer Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

Publisher

Alexandru Ioan Cuza University Press, Iasi, Romania

Frequency

2 issues per year, published:
June 15 and
December 15

Contact

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy
Department of Philosophy and Social and Political Sciences
Al.I. Cuza University of Iasi
Bd. Carol I, no. 11
700506, Iasi, Romania
Email: editors[at]metajournal.org

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial Board

Arnaud François, Assoc. Prof. Dr., Univ. of Toulouse II - Le Mirail, France
Valeriu Gherghel, Lect. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Gim Grecu, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Vladimir Milisavljevic, Researcher Dr., Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrade, Serbia
Emilian Margarit, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Cristian Moisuc, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Cristian Nae, Lect. Dr., George Enescu University of Arts, Iasi, Romania
Radu Neculau, Assist. Prof. Dr., University of Windsor, Ontario, Canada
Sergiu Sava, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Guillaume Sibertin-Blanc, Lect. Dr., Univ. of Toulouse II-Le Mirail, France
Ondřej Švec, Assoc. Prof. Dr., University of Hradec Králové, Czech Republic
Ioan Alexandru Tofan, Lect. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Iulian Vamanu, Lecturer, Rutgers, The State University of New Jersey, USA

Advisory Board

Sorin Alexandrescu, Prof. Dr., University of Bucharest, Romania
Jeffrey Andrew Barash, Prof. Dr., Université de Picardie Jules Verne, Amiens, France
Christian Berner, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille 3, France
Patrice Canivez, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille 3, France
Aurel Codoban, Prof. Dr., Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania
Ion Copoeru, Assoc. Prof. Dr., Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania
Vladimir Gradev, Prof. Dr., St. Kliment Ohridski University of Sofia, Bulgaria
Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Prof. Dr., Albert Ludwig University of Freiburg, Germany
Ciprian Mihali, Assoc. Prof. Dr., Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania
Jürgen Mittelstraß, Prof. Dr., University of Konstanz, Germany
Alexander Schnell, Prof. Dr., Université Paris IV Sorbonne, France
Dieter Teichert, Prof. Dr., University of Konstanz, Germany
Stelios Virvidakis, Prof. Dr., National and Kapodistrian Univ. of Athens, Greece
Héctor Wittwer, Lecturer Dr., University of Hannover, Germany
Frederic Worms, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille 3, France

Table of contents

PUBLIC SPACE

Le paysage, espace sensible, espace public
JEAN-MARC BESSE
Pages: 259-286

Pratiques de la ville et inconscient urbain : déplacements de l'utopie
dans le discours critique de l'urbanisme
GUILLAUME SIBERTIN-BLANC
Pages: 287-315

Theories and Uses in Common: Responses of Art in the Public Sphere
CĂTĂLIN GHEORGHE
Pages: 316-327

The Everyday Condition of Metaphysics
ȘTEFAN AFLOROAEI
Pages: 328-369

La peine de mort en Yougoslavie socialiste et le conflit des sources
normatives
IVAN VUKOVIC
Pages: 370-385

Democratic Public Discourse in the Coming Autarchic Communities
GHEORGHE-ILIE FARTE
Pages: 386-409

La rhétorique de la crise et la révocation de la sphère publique
EMILIAN CIOC
Pages: 410-434

VARIA

Man should not let death attain the dominion of his thoughts: An
Essay on Subjectivity, Self-Preservation and Immortality
KASPER LYSEMOSE
Pages: 437-456

La finitude de l'existence dans l'analytique du Dasein :
L'entrelacement du comprendre et de l'affection
CRISTIAN CIOCAN
Pages: 457-480

Understanding and Judging History: Hannah Arendt and
Philosophical Hermeneutics
JAKUB NOVAK
Pages: 481-504

Filosofía: morfología sin ley. Goethe y Wittgenstein sobre el límite de
la ciencia
JOSÉ FRANCISCO SÁNCHEZ OSORIO
Pages: 505-531

BOOK REVIEWS

Behind the “Death of the Author”: Radical French Philosophy and the Fascination of the Sacred

CRISTIAN NAE

(Jean Christophe Goddard, *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris: Vrin, 2008)

Pages: 533-538

Which are the Layers of *Difference and Repetition*?

EMILIAN MĂRGĂRIT

(Anne Sauvagnargues, *Deleuze, L'empirisme transcendantal*, Paris: PUF, 2010)

Pages: 539-545

Excessive Hermeneutics

SERGIU SAVA

(Shane Mackinlay, *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena and Hermeneutics*, New York: Fordham University Press, 2010)

Pages: 546-552

Interest as Mirror to Our Own Self

IONUȚ BĂRLIBA

(Patrick Stokes, *Kierkegaard's Mirrors Interest, Self and Moral Vision*, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan, 2010)

Pages: 553-561

From Private to Public: Is the Public/Private Distinction Gender Discrimination?

DANA ȚABREA

(Martha A. Ackelsberg, *Resisting Citizenship. Feminist Essays on Politics, Community and Democracy*, New York and London:

Routledge, 2010)

Pages: 562-567

On the New Faces of Democracy

DIANA MĂRGĂRIT

(Geneviève Nootens, *Souveraineté démocratique, justice et mondialisation. Essai sur la démocratie libérale et le cosmopolitisme*, Montréal : Liber, 2010)

Pages: 568-573

The Broader Horizon of Passivity in Husserl's Phenomenology

GEORGE VAMEȘUL

(Victor Biceaga, *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, London, New York: Springer, 2010)

Pages: 574-580

Public Space

Le paysage, espace sensible, espace public

Jean-Marc Besse
(EHGO/UMR Géographie-cités, CNRS/Paris I/Paris VII)

Abstract

The Landscape: Sensitive Space, Public Space

The reflections on landscape flourished in the past few years and this shows in an increasing diversity of theories that this article first tries to grasp. Second, the article aims at exploring a new direction of research in landscape theory: the sensitive or poly-sensory approach to landscape that is envisaged as an alternative to classic theories, either visual or representational. This sensitive approach to landscape is then correlated with contemporary analyses of public space considered to be, following Richard Sennett, both political and a space for sensibility. Two examples (the street, the square) are studied from this perspective.

Keywords: landscape, space, public space, sensitive space, street, square

On peut considérer que les recherches théoriques sur le paysage en France ont véritablement débuté en France il y a vingt-cinq ans, après le colloque organisé, en 1982, par François Dagognet, François Guéry et Odile Marcel autour de la question de la *Mort du paysage*? Et, près de quinze ans après la publication du recueil de textes dirigé par Alain Roger sur *La théorie du paysage en France* (Roger 1995), le paysage fait aujourd'hui plus que jamais l'objet de débats dont les enjeux apparaissent considérables, aussi bien du point de vue théorique que du point de vue pratique.

1. Les enjeux du paysage

Cependant, de nouvelles questions sont désormais posées au paysage. Pendant longtemps, en effet, on avait pu se satisfaire d'une définition qui faisait du paysage un panorama naturel, généralement découvert depuis une hauteur, permettant ainsi au spectateur d'obtenir une sorte de maîtrise visuelle sur le territoire. Un tel spectacle était censé provoquer chez les sujets l'apparition d'un plaisir esthétique ou d'une édification morale, et en tout cas d'une émotion sensible inégalable en son genre.

Cette conception pittoresque ou ornementale du paysage (qui est d'ailleurs encore bien vivante, notamment dans ses expressions idéologiques et marchandes), est aujourd'hui mise en crise, aussi bien sur le plan des représentations et des perceptions que sur celui des réalités et des projets. La relation entretenue avec les paysages est devenue plus complexe et moins « naturelle ». Les paysages sont envisagés dans des termes qui ne sont plus simplement esthétiques, mais aussi économiques, politiques, juridiques, sociaux.

Ainsi, les paysages sont abordés désormais dans le cadre d'une réflexion plus générale sur les villes et l'extension suburbaine, sur les sites industriels et leur emprise territoriale, sur les friches, sur l'impact des aménagements dévolus au transport des hommes et des marchandises ou bien à la production et à la circulation de l'énergie. D'où l'interrogation : quelles conséquences cet élargissement du domaine des objets paysagers entraîne-t-il sur la lisibilité des paysages, sur la définition même du concept de paysage et sur les pratiques paysagères ?

Mais d'autres questions ont été soulevées, concernant les relations entre les paysages et le pouvoir, politique ou économique. Les paysages ne sont-ils pas d'une certaine manière les instruments de la dissimulation de réalités sociales et économiques assez peu glorieuses, comme l'exclusion socio-spatiale par exemple ? Quelle est la teneur idéologique d'un paysage ? Plus généralement, quelles *significations* et quelles *valeurs* un paysage peut-il aujourd'hui proposer ?

Concernant les modes d'accès aux paysages, la question, par exemple, est posée de savoir si la vue est encore le support

privilegié du rapport aux paysages. On parle des paysages sonores, mais aussi du paysage des saveurs, voire du toucher, dans le cadre d'une réflexion générale sur l'histoire des sensibilités.

Dans le même ordre d'idées, le développement de *media* comme la photographie ou le cinéma, mais également celui des techniques numériques d'enregistrement, de fabrication et de reproduction des sons et des images, ont conduit à définir d'autres types de relation aux paysages, voisinant avec les univers de l'immatérialité et de la virtualité, et qui de toute façon vont au-delà des traditionnelles références à la picturalité.

Au total, les paysages sont devenus moins immédiatement lisibles, et, dans cette perspective, on comprend que les interrogations conceptuelles concernant les paysages et leur compréhension soient à l'ordre du jour. Afin d'essayer de clarifier les données de cette situation épistémologique et culturelle à tous égards inédite, il peut être utile de dessiner ce qui pourrait être appelé une cartographie des discours paysagers.

On peut en effet distinguer dans la pensée contemporaine cinq orientations discursives majeures, qui constituent autant de paradigmes paysagers entre lesquels le débat théorique, voire la controverse, se développent. Ces paradigmes ne se confondent pas avec des auteurs précis. Ils sont plutôt des *pôles* théoriques et problématiques autour ou à partir desquels les discours sur les paysages se déploient.

a) L'orientation aujourd'hui la plus répandue définit le paysage comme une représentation culturelle élaborée par l'histoire. Selon cette orientation, culturaliste, les paysages sont moins des objets que des images ou des pensées. Ils sont relatifs à des systèmes de valeurs philosophiques ou religieuses (mais aussi politiques, sociales, scientifiques et esthétiques), à des conceptions du monde. Le paysage est présenté comme une interprétation ou une « lecture » de l'espace (A. Corbin), ou plutôt comme une succession de lectures. Dans cette perspective se rangent, par exemple, les travaux sur l'*invention culturelle et sociale* des montagnes, des forêts, ou des rivages marins comme paysages, ou sur le rôle des paysages dans la

mise en œuvre des imaginaires nationaux (F. Walter). La notion d'*artialisation* est mise en avant par Alain Roger pour fonder la distinction, constitutive, entre *pays* et *paysage*. La notion de représentation peut d'ailleurs être prise de façon restrictive comme représentation esthétique (voire strictement picturale), ou bien de façon plus élargie comme représentation sociale.

b) Cette première approche, dite « représentationnelle », du paysage s'est superposée en fait à une approche culturaliste plus ancienne, issue de la géographie humaine (de P. Vidal de la Blache à J. Gracq), et de l'histoire (M. Bloch), qui met l'accent moins sur les représentations considérées spécifiquement que sur les pratiques de production et les usages culturels qui organisent le paysage de façon à en faire un territoire habitable par un groupe humain. Dans cette deuxième perspective, le paysage est alors fondamentalement défini comme une manière collective d'habiter le monde, comme demeure des hommes où ceux-ci peuvent trouver abri et identité, c'est-à-dire sens pour leur existence. Le paysage est alors conçu comme un espace éthique et politique. L'histoire des paysages correspond alors à la transformation des pratiques et des modes d'organisation de l'espace, telles qu'ils s'impriment directement ou non sur le sol. Cette orientation reste très présente chez les anthropologues, les géographes, mais aussi les historiens.

c) Une troisième orientation, répandue dans les domaines de l'aménagement et des sciences de la terre, s'articule autour du concept de *système paysager*. Cette approche, illustrée par les travaux du géographe Georges Bertrand ou de l'écologie du paysage, n'est pas quant à elle strictement culturaliste : le paysage y est compris avant tout comme une réalité matérielle, une entité visible certes, mais qui reflète la présence et l'articulation de forces objectives indépendantes des perceptions et des représentations sociales. En ce cas, le paysage peut être défini soit comme réalité naturelle, soit comme effet d'un aménagement humain, soit enfin comme produit historique de la rencontre des hommes et de la nature. Mais l'orientation générale de cette approche du paysage est systémique, et elle pose la question des temps et des espaces du paysage, c'est-à-

dire en particulier la question de l'articulation des temporalités et des spatialités humaines, sociales, avec les temporalités et spatialités proprement naturelles (les temps géologiques, climatiques, etc.).

d) Une quatrième orientation présente aujourd'hui est « phénoménologique » (E. Straus, H. Maldiney, M. Collot) : le paysage est compris alors comme l'événement d'une expérience sensible, celle de l'horizon. Il est relatif à la mise en œuvre des formes de la sensibilité humaine lorsque celle-ci est livrée au contact du monde. Il est alors moins une représentation qu'un affect, moins une connaissance qu'un choc. On n'est plus, là, dans la perspective de l'établissement d'un savoir. Les paysages, à l'inverse, sont vécus comme se refusant à l'objectivité, voire comme la déroute de tout savoir. Les analyses qui suivent cette ligne de pensée sont plutôt à caractère psychologique et philosophique. Elles s'interrogent sur « l'être au paysage », sur la manière dont les êtres humains sont au monde, et se rattachent au monde par leur corps et leur sensibilité.

e) Enfin, dans une cinquième orientation de recherches, le paysage est considéré comme projet. On y trouve l'idée selon laquelle tout paysage est porteur d'une sorte de dynamique (et il est porté par cette dynamique), que celle-ci soit sociale, économique, naturelle, ou politique. En d'autres termes tout paysage est en mouvement et plus précisément en transformation, en cours de modification par le jeu même des forces naturelles, économiques, sociales qui s'y déploient, et il s'agit alors de capter ces forces et les formes qui les expriment pour tenter de guider ou de contrôler leurs orientations. C'est principalement chez les architectes et les paysagistes, mais aussi chez les aménageurs de manière générale, que cette approche a été développée. La question est celle de la mise en relation des bâtiments et des organisations urbaines avec leurs sites, leurs contextes, et, surtout, de la formulation d'un mode de « projection » qui tienne compte des particularités de ces sites. Soit une double interrogation : sur la définition de ce qu'est un site, d'une part, et sur la définition de ce qu'est une démarche de projet, d'autre part.

Il est évident que tout paysage *réel*, et toute rencontre réelle avec un paysage, correspondent en fait à un composé de ces cinq orientations. Tout paysage peut être considéré à la fois, quoique de manière complexe, comme une réalité matérielle traversée par des valeurs et des représentations culturelles, comme un milieu de vie, comme le support d'une expérience de la sensibilité, et comme un site appelant des transformations.

Plus généralement, quiconque rencontre la question du paysage est confronté au problème d'une *approche globale*, c'est-à-dire de la coexistence de rationalités paysagères différentes, et à celui de la réarticulation des fonctions de la raison que la modernité a dissociées. Enumérons rapidement ces formes de rationalité mises en jeu dans les approches paysagères : la rationalité instrumentale qui s'incarne dans des modélisations scientifiques, ainsi que dans des dispositifs et des savoirs techniques ; la rationalité morale, qui désigne les valeurs collectives et les horizons éthiques et politiques au sein desquels l'action humaine se donne un sens ; la rationalité esthétique, qui prend en charge la diversité des formes possibles de la rencontre des corps et des sensibilités avec le monde ; la rationalité dialogique ou communicationnelle, qui installe les cadres symboliques où se construisent les orientations et les principes de la vie commune.

Les paysagistes, qu'ils soient concepteurs ou ingénieurs, sont concernés par un ensemble complexe de préoccupations auxquelles ils doivent néanmoins répondre et dans lesquelles ils s'inscrivent, en tant qu'acteurs de la transformation des réalités territoriales. Comment parviennent-ils, dans l'élaboration et la conduite de leur projet, à coordonner les différentes raisons qui les traversent ? Comment parviennent-ils, par exemple, à coordonner d'une part la portée stratégique des solutions techniques qu'ils apportent aux situations de dysfonctionnement spatial pour lesquelles ils sont amenés à intervenir, et d'autre part l'attention compréhensive qu'ils doivent porter aux représentations des habitants, mais aussi aux significations et aux valeurs des lieux où ils agissent ? Et comment prennent-ils en compte, en outre, la nécessaire dimension émancipatrice de leur activité, destinée à procurer un « mieux vivre » aux populations et aux territoires visés par

leurs projets ? Comment, enfin, insèrent-ils leurs interventions dans un contexte social marqué par la pluralité, voire la contradiction, des normes de croyance et des formes et de rationalité ?

Les positions théoriques qui viennent d'être présentées dressent un cadre de réflexions et d'actions possibles, plutôt qu'elles ne dégagent des réponses définitives à cet ensemble d'interrogations. Il n'est pas sûr, en effet, qu'il soit possible de faire une synthèse de ces différentes problématiques paysagères en une pensée globale du paysage. Mais il n'est pas sûr non plus que cela soit nécessaire.

2. Espace sensible

On se concentrera ici sur un aspect plus particulier de la question du paysage et de sa définition. Un aspect assez particulier à première vue, mais dont on espère montrer qu'il possède en réalité une conséquence importante concernant la définition du paysage, et surtout concernant la définition du rapport que les humains peuvent entretenir avec les paysages. Cet aspect concerne l'approche sensible du paysage, ou encore le paysage considéré comme espace sensible.

Pour saisir correctement les enjeux de cette question, il faut à nouveau revenir à la définition « classique » et encore couramment utilisée, du paysage : le paysage comme vue. Cette définition, à laquelle il a été fait allusion précédemment, présente le paysage avant tout comme un spectacle visuel obtenue depuis une hauteur, comme un panorama. Le paysage, ce serait la partie du territoire à laquelle on peut accéder par la vue, depuis une certaine distance. Les notions de distance et de recul par rapport au territoire jouent un rôle important ici : c'est grâce à cette prise de distance que le paysage pourrait apparaître devant les yeux du spectateur, du voyageur, du touriste. Le paysage se présenterait alors au regard comme une sorte de petit monde synthétique et complet.

Comme on l'a déjà indiqué, cette définition est aujourd'hui critiquée. Non pas qu'elle serait fausse, mais surtout parce qu'elle serait insuffisante, autrement dit parce qu'elle ne rendrait pas compte de la complexité et de la diversité des

expériences paysagères, des expériences qui ne sont pas toutes, et en tout cas qui ne sont pas uniquement, de l'ordre de la vision et de la prise de distance. Evoquons deux exemples, sans les développer.

Depuis les années 70, à la suite des travaux du musicien canadien Raymond Murray Schafer, on parle de « paysage sonore » (*soundscape*), pour désigner « ce qui dans l'environnement sonore est perceptible comme unité esthétique » (J.-F. Augoyard). Murray Schafer montre très bien dans son ouvrage fondateur, *Le paysage sonore*, comment le monde naturel est générateur de sonorités identifiables (la pluie, les animaux, la neige) et caractéristiques des lieux d'où ils s'élèvent. Et de même pour le monde humain, notamment urbain (les voix, les machines, la résonance des sols), dont les sonorités se sont modifiées dans l'histoire en relation avec les transformations de la vie sociale, urbaine, économique. Les lieux et les espaces ne sont pas seulement visibles, ils sont audibles également. Ils dégagent des sonorités particulières qui d'une certaine manière « font paysage », au sens où ces sonorités constituent l'atmosphère ou l'ambiance caractéristiques de ces lieux. De nombreux historiens, anthropologues et sociologues des sensibilités ont prolongé le travail de Murray Schafer, et exploré l'univers des sonorités urbaines et péri-urbaines.

Deuxième exemple : il n'y a pas seulement une sonorité des paysages. Les paysages développent des odeurs spécifiques par exemple, à tel point qu'il est possible de parler d'une sorte d'organisation olfactive de l'espace dans les paysages naturels et urbains. Cette géographie olfactive, sensible, a été bien étudiée par Alain Corbin, encore une fois, dans son ouvrage intitulé *Le miasme et la jonquille*, et par d'autres également, historiens, géographes et anthropologues des sensibilités (David Howes, Douglas Porteous), qui ont retracé l'histoire moderne de la « désodorisation » du monde, et plus précisément de l'espace public (de la rue).

Ces deux exemples nous signalent qu'à côté de l'espace visuel, optique, et peut-être se mélangeant avec lui, il existe d'autres systèmes de construction de la spatialité. On parle dans ce cas d'espace « haptique ». Plus précisément : il existe

aussi dans le paysage une spatialité du proche, du contact et de la participation avec l'environnement extérieur qui est compris lui-même comme complexe, c'est-à-dire comme une ambiance composée de plusieurs dimensions sensorielles (sonores, tactiles, olfactives, visuelles, etc.) qui interagissent en réalité et dans laquelle le corps est comme « plongé ».

De manière plus générale, il serait donc possible de s'interroger sur la coexistence et les transitions entre plusieurs niveaux ou formes de spatialité à l'intérieur de ce qu'on appelle « le paysage » : i.e. le visuel, le tactile, l'olfactif, le sonore. Et, au bout du compte, nous sommes amenés aujourd'hui à questionner et à relativiser les conceptions purement « visuelles » du paysage.

Nous ne considérons plus nécessairement le paysage simplement comme un beau décor, naturel de surcroît. On reprendra à ce propos l'observation de l'historien et théoricien du paysage américain J.B. Jackson : « Nous ne voyons plus [le paysage] comme séparé de notre vie de tous les jours, et en réalité nous croyons maintenant que faire partie d'un paysage, y puiser notre identité, est une condition déterminante de notre être-au-monde, au sens le plus solennel du mot. C'est cette signification, considérablement élargie, du paysage, qui rend une nouvelle définition tellement nécessaire aujourd'hui » (Jackson 2003, 262).

Mais alors, si le paysage fait partie de notre être-au-monde, s'il est un des éléments constitutifs, voire fondateur, de nos identités personnelles et collectives, nous ne pouvons plus en parler uniquement dans les termes de la vue, du spectacle, de la distance. Au contraire il semble nécessaire d'envisager le paysage avec des notions telles que celles d'« engagement dans », ou d'« implication dans » (le paysage). Nous « sommes au paysage ». Comme le dit Barbara Bender, qui est anthropologue : « [...] les paysages ne sont pas seulement des « vues », mais des rencontres personnelles. Ils ne sont pas simplement vus, mais *éprouvés* avec tous les sens » (Bender 2002, 136). Les paysages sont des ambiances, des atmosphères, des milieux dans lesquels nous sommes plongés, avant d'être des objets à contempler. Ils ne sont pas faits d'abord pour être

vus, avait écrit jadis le géographe français Eric Dardel. Nous habitons les paysages avant de les voir.

Il faudrait s'interroger alors de manière plus précise sur cette notion d'engagement, cette notion d'implication dans le paysage. Si le paysage correspond à notre implication dans le monde, alors cela veut dire qu'il n'est pas loin de nous, dans une sorte de distance, mais au contraire qu'il est proche, que nous sommes à son contact, qu'il nous enveloppe pour ainsi dire. On pourrait même aller jusqu'à dire que c'est ce contact, cet ensemble de contacts avec le monde environnant, bref cette expérience physique, qui fait paysage, qui fait le paysage.

La sociologie et l'anthropologie des sens, la géographie culturelle, l'histoire des sensibilités, l'esthétique philosophique, mais aussi de nombreuses études sur les environnements urbains, ont fait apparaître en quoi le paysage prenait en charge une dimension de la relation humaine au monde et à la nature que la science moderne, par principe, avait laissé de côté : le rapport direct, immédiat, physique, aux éléments sensibles du monde terrestre. L'eau, l'air, la lumière, la terre : autant d'aspects matériels du monde qui sont ouverts aux cinq sens, à l'émotion, à une sorte de géographie affective qui répercute les pouvoirs de retentissement que possèdent les lieux sur l'imagination. Le paysage serait d'abord de l'ordre de l'expérience vécue, sur le plan de la sensibilité.

Plus précisément, le paysage serait de l'ordre de l'expérience poly-sensorielle, à l'opposé des entreprises « anesthésiques » (R. Sennett) qui caractérisent le monde moderne et contemporain. Contre la phobie moderne du contact avec le monde et avec les autres, le paysage affirmerait au contraire le rôle central des expériences sensorielles dans la fabrication des identités territoriales.

La question deviendrait alors la suivante : comment reconnaître la « poly-sensorialité » propre au paysage, et, surtout, comment y accéder ? Comment accéder au paysage comme milieu sensoriel ? On a vu toute l'importance, et plus précisément la place centrale du corps dans les ambiances et les expériences paysagères : le corps sensible est comme le centre et la condition de possibilité des expériences du paysage. A quoi renvoie ici la notion de « corps sensible » ? Il faut rappeler ici la

distinction, classique depuis Merleau-Ponty, entre le concept de corps considéré comme objet physique neutre (le corps des sciences physiques : un point matériel auquel on a attribué des propriétés diverses, pesanteur, grandeur, etc., mais c'est un point qui en réalité n'existe pas : c'est une réalité théorique, élaborée par la science), et le corps vivant, senti, vécu, éprouvé de l'intérieur, notre propre corps. Il y a, dit-on encore pour marquer cette distinction, d'une part le corps que j'ai et qui peut me paraître parfois comme étranger à moi-même, et d'autre part le corps que je suis, le corps que je vis pour ainsi dire « de l'intérieur », mon corps vivant.

C'est le corps vivant qui est le corps sensible des expériences paysagères poly-sensorielles, qui est le centre des affects, le centre et le réceptacle des spatialités affectives. La notion d'« habitation », dans cette perspective, acquiert une charge ontologique et phénoménologique : c'est par notre corps propre que nous habitons le monde. C'est une autre géographie du monde qui est ici proposée et mise en œuvre.

C'est une géographie qu'on pourrait dire de sensibilité et de sentiment, une géographie affective, de proximité et de contact avec le monde et avec l'espace, et dont on pourrait penser qu'elle est originale, première par rapport à la géographie savante. Tout n'est pas objectivable dans l'expérience géographique que nous faisons du monde.

Cette autre géographie est, elle aussi, un savoir de l'espace. Un savoir sans doute plus intime, plus mystérieux, qu'on ne peut le traduire qu'avec peine, qui difficilement communicable dans un discours public et général. C'est un savoir qui exprime en effet une intelligence quotidienne du monde et de l'espace, une familiarité fondée sur l'usage. C'est une géographie vécue autant que pensée. C'est avant tout une manière d'être dans le monde, une expérience et un usage qui se déploient dans l'espace. Mais cela ne signifie pas que ce savoir ne peut pas être dit.

Toute la difficulté, à vrai dire, est de dégager le point de vue d'où nous pourrions saisir cette intimité géographique avec le monde, puis de trouver le langage dans lequel elle peut être exprimée, traduite, ou, pour mieux dire, dans quelles phrases cette géographie intime peut résonner. On ne peut se contenter

de dire qu'on aurait affaire là à une géographie subjective, qu'on viendrait opposer pièce par pièce à la géographie savante et objective. Car l'intimité avec le monde dont il s'agit ici n'est pas privée, elle n'est pas repliée sur elle-même comme sur une intériorité personnelle. Il n'est pas sûr, d'ailleurs, qu'il y ait quelque chose comme « un intérieur » dans cette histoire. La géographie vécue, c'est-à-dire le contact familier avec le monde et l'espace, n'est pas une géographie intérieure, une géographie de l'intériorité subjective, un « paysage de l'âme ». Si la subjectivité est impliquée dans cette expérience ou cette géographie (deux mots, peut-être, pour la même chose), elle n'est pas repliée sur elle-même à l'exclusion du monde et de l'espace. Elle est de part en part spatiale, mobilisée par l'espace, déplacée dans l'espace, elle traverse l'espace. Elle est dehors, à l'extérieur.

Il faut souligner alors toute l'importance de la notion et de l'expérience de l'exposition : « s'exposer à », « exposer son corps à » : c'est l'expérience du paysage. Affirmer le paysage, c'est affirmer que c'est dehors que ça se passe, c'est-à-dire dans la rencontre de l'extériorité sous ses formes les plus concrètes (lumière, température, qualité de l'air, odeurs, etc.).

La marche pourrait constituer un moment fondamental ou fondateur de cette expérience du paysage : et plus précisément ce sentiment particulier qu'est la fatigue dans la marche, une fatigue qui n'est pas épuisement ou lassitude, mais qui restitue au corps sa disponibilité et, comme le dit Nicolas Bouvier, sa *porosité* vis-à-vis du monde, qui lui restitue sa capacité à être affecté par les données sensibles du monde. « La fatigue de la marche, écrit Nicolas Bouvier au seuil du monastère Hae-in-sa, en Corée, rend poreux, ouvert au langage d'un lieu : impossible de franchir ce parvis sans se sentir allégé, lavé de quelque chose » (Bouvier 2001, 126).

« La fatigue, écrit Julien Gracq à son tour, agit comme le fixateur sur l'épreuve photographique ; l'esprit, qui perd une à une ses défenses, doucement stupéfié, doucement rompu par le choc du pas monotone, l'esprit bat nu la campagne, s'engoue tout entier d'un rythme qui l'obsède, d'un éclairage qui l'a séduit, du suc inestimable de l'heure qu'il est » (Gracq 1995, 280).

Dans la marche, au cœur de ma fatigue, je fais apparaître le monde autant que je me fais apparaître moi-même, dans un espace poreux et commun qui est l'espace du paysage.

On peut tirer de ces différentes remarques un certain nombre de conséquences concernant les expériences urbaines par exemple, concernant ce qu'on a pu appeler un « urbanisme sensoriel ». Elles conduisent, en particulier, à revaloriser le rôle de la marche, et plus généralement du rôle de la situation « piétonnière », de la condition du piéton, dans la mise en œuvre des expériences paysagères.

Trois remarques à cet égard :

- La marche peut être comprise comme mise en œuvre de la poly-sensorialité du paysage urbain. Il s'agit avec la marche, avec notre mobilité corporelle, de devenir un « corps urbain », de faire corps avec la ville. Dans la ville, le marcheur est corps visuel et visible, corps sonore, corps sensible.

- La marche peut être comprise également comme l'élaboration d'un espace psychique d'un genre particulier : celui des rythmes spatiaux et des intensités spatiales de la ville, que l'on ne peut saisir que dans la marche. La marche « requalifie » l'espace d'une certaine manière, elle possède une vertu performative : le déplacement a le pouvoir de créer des formes.

- Enfin, la marche peut également être considérée comme l'élaboration d'un rapport spécifique à l'espace, elle met en œuvre une spatialité spécifique. Une spatialité qui repose en particulier sur la frontalité, par exemple, c'est-à-dire là encore sur les investissements corporels, physiques, de l'espace urbain par les sujets qui s'y déplacent et qui y vivent. C'est une expérience de l'espace qu'il faut distinguer des « vues de haut », propre aux entreprises de pouvoir (voir comme un Etat = voir de haut) : la marche peut être vue comme une expérience d'appropriation personnelle mais aussi civique de l'espace. « Narration » ambulatoire contre regard « cartographique » : marcher c'est transformer l'espace de la ville en histoire, en récit.

D'où la question (question d'aménageur) : comment rendre possible ou favoriser ce type d'expérience ? Quels lieux et quels espaces réaliser à la mesure de ces enjeux ? C'est la question des espaces publics et de l'espace public.

3. Espaces publics

Le concept d'espace public est ambigu. Il est à la fois un concept d'urbanisme et d'aménagement, et un concept de philosophie et de sociologie politique. Il est donc à la fois une réalité effective, concrète, et une métaphore. Si on prend le concept dans la perspective qui est aujourd'hui la plus commune, c'est-à-dire celle de l'aménagement et de la transformation des cadres de la vie collective, l'espace public c'est surtout l'espace *du* public. C'est un espace qui est ouvert à la fréquentation et à l'usage, libres mais réglementés, de tout un chacun. Par contre, si l'on prend le concept du point de vue de la philosophie politique, l'espace public est avant tout une métaphore, la métaphore d'une forme d'action collective et de lien politique, qui d'ailleurs n'est pas toujours réglementée par l'Etat, ce qu'on appelle parfois encore la « sphère publique ». Cette forme d'action n'a pas nécessairement une apparence spatialisée, et donc on peut se demander pourquoi on fait appel dans ce cas à une métaphore spatiale.

Existe-t-il, en fait, un rapport entre ces deux significations, entre l'espace du public d'une part, et une certaine forme de l'agir et de la relation politiques d'autre part ? On le suppose, mais ce n'est pas toujours très clair.

De fait, on a souvent identifié l'espace public politique avec celui de la ville. Du moins a-t-on pu dire que la ville avait été une condition constitutive de l'apparition de l'espace public moderne. La proximité même des mots laisse entendre cette sorte de parenté. On parle d'urbanité, de civilité, et ces dispositions morales qui sont proprement urbaines, on les considère également comme des conditions morales de l'exercice de la capacité politique dans l'univers ouvert de la politique moderne. Plus généralement, on a pu identifier des lieux réels de l'espace urbain comme étant des incarnations concrètes de l'espace public ou de sa possibilité : la rue, la place, le jardin public, par exemple, mais aussi le théâtre, ou le café. On sort de la métaphore, comme on voit, mais pas nécessairement de l'ambiguïté. Qu'est-ce qui fait de ces espaces concrets, qui sont aussi parfois des paysages (la rue, la place, le jardin, le café ou

le théâtre) des espaces publics ? Qu'est-ce qui donne à ces paysages et à ces espaces leur valeur d'espaces publics ?

a) L'espace public comme sphère d'action politique

Pour la réflexion philosophique contemporaine (H. Arendt, J. Habermas), la notion d'espace public s'articule autour de plusieurs propositions et plusieurs références, qui d'ailleurs se croisent :

1/ l'espace public est l'espace de l'action, ce qui veut dire que cet espace n'est pas essentiellement porteur d'une rationalité économique ou instrumentale, comme les espaces du travail ou les espaces marchands par exemple (Aristote/Arendt) ;

2/ l'espace public n'est pas l'espace domestique ou intime (privé), il se caractérise essentiellement, là encore, par le décentrement auquel il contraint ceux qui le fréquentent, par sa fonction de désenclavement et de « délocalisation » vis-à-vis des milieux d'origines ou des milieux de vie (et en cela il est l'espace de la citoyenneté, un espace civique) ;

3/ l'espace public ne peut être approprié par une personne ou par un groupe : il est caractérisé par son accessibilité, sa vertu de « désappropriation », si je puis dire (et c'est en cela qu'il est espace) ;

4/ l'espace public est donc un espace d'extériorité, si l'on peut dire, un espace de visibilité ou d'exposition, qui engage en outre une notion de responsabilité éthique et politique, en rapport à une scénographie voire à une dramaturgie : il s'agit d'attester de sa valeur personnelle devant les autres ;

5/ l'espace public est caractérisé par la pluralité des perspectives : l'espace public est par définition collectif et donc ouvert ;

6/ l'espace public est l'espace de déploiement des opinions et des goûts, il est historiquement en rapport avec la notion de spectacle (ce qu'on a appelé le « public » a d'abord été, au XVIII^e siècle, le public des concerts et des expositions) et avec la notion de « publicité », c'est-à-dire à la liberté d'expression (la presse) ;

7/ l'espace public est par conséquent caractérisé par la rencontre (le croisement) jamais (ou rarement) pacifiée des perspectives : c'est l'espace des superpositions, des frottements,

voire des antagonismes. Ce n'est pas un espace de fusion, c'est un espace non identitaire et non communautaire ;

8/ l'espace public est l'espace de la controverse démocratique (Habermas/Kant), c'est-à-dire de l'usage public de la raison, étant entendu que cet usage public a une vertu éducative ;

9/ l'espace public est un espace d'exercice de la capacité politique, un espace orienté vers la réalisation du bien commun, mais non identique à l'Etat : l'espace public n'est pas (tout à fait) l'espace de l'Etat (peut-on dire qu'il est l'expression de la société civile dans un face à face avec l'Etat ?).

Au total, on observe que la notion d'espace public désigne un aspect de l'expérience politique et sociale moderne qui est tout à fait particulier : c'est un espace collectif ou pluriel de l'expérience de soi, des autres, et de l'environnement en général ; cet espace n'est pas économique ou fonctionnel, mais politique, voire moral et culturel (puisque l'on y débat des valeurs dans tous les domaines) ; cet espace politique n'est pas celui de l'Etat (ou de l'administration) ; c'est un espace non identitaire, non fusionnel, et qui d'ailleurs n'est pas complètement administré ou contrôlé, un espace informel, en d'autres termes.

Quelles seraient alors la situation et la fonction de l'espace public dans l'univers de la pensée et de l'action politiques ?

Un des principaux penseurs contemporains de l'espace public, Jürgen Habermas, définit l'espace public comme une structure intermédiaire, qui assure la rencontre et la transition entre d'une part les intentions et les échelles de l'action de l'Etat ou de l'administration, plus généralement du système politique, et d'autre part les intentions et les échelles de revendications des acteurs privés. En d'autres termes, il y a deux aspects dans l'espace public. D'une part c'est un espace de perception et de formulation des problèmes qui affectent la société dans son ensemble. Et, d'autre part, c'est un espace où se formulent des problèmes qui sont jugés comme significatifs par tel ou tel groupe particulier qui compose la société. L'espace public apparaît donc comme une structure d'identification des problèmes nouveaux. Habermas donne une liste considérable de

ces thèmes apparus dans les dernières années au sein de l'espace public : la question du nucléaire civil et militaire, l'impact éthique et ontologique de la recherche génétique, les menaces écologiques, l'appauvrissement du tiers-monde, les problèmes liés à l'équilibre économique mondial, à l'immigration, etc. Mais surtout Habermas souligne que presque aucun de ces thèmes « n'a été introduit par les représentants de l'appareil d'Etat, des grandes organisations ou des systèmes fonctionnels de la société. Ils ont plutôt été lancés par les intellectuels, les personnes concernées, les experts engagés, les « avocats » auto-proclamés, etc. » (Habermas 1997, 409). Ce n'est qu'après un long parcours que ces thèmes, qui proviennent de la périphérie du monde politique, sont introduits dans le centre du système politique pour y être traités formellement.

Politiquement parlant, l'espace public est un tissu d'une grande complexité, ajoute Habermas, c'est un espace qui se différencie en espaces publics partiels en fonction de la densité de la communication et de l'ampleur du rayon d'action, mais aussi du niveau d'organisation. Ces espaces publics partiels, qui tous relèvent cependant de cette structure intermédiaire générale qu'on appelle l'espace public, prennent donc des visages assez variés : cela va « de l'espace public *épisodique* du bistrot, des cafés et des rues, jusqu'à l'espace public *abstrait* créé par les mass media [...], en passant par l'espace public *organisé*, en présence des participants, qui est celui des représentations théâtrales, des concerts rock, des réunions de partis ou des conférences ecclésiastiques » (Habermas 1997, 401). Le point important cependant, est que ces espaces publics partiels restent poreux les uns par rapport aux autres, en particulier dans la mesure où ils se fondent sur l'emploi du langage ordinaire.

Habermas souligne un point décisif : c'est le rôle que joue l'usage du langage ordinaire dans la constitution d'un espace public. C'est parce que le langage utilisé est ordinaire et compréhensible par tout un chacun, que la participation de tout un chacun à l'espace public est rendue possible. Mais cela implique de prendre en compte ou d'adopter (même provisoirement) le point de vue de l'habitant ordinaire non

spécialiste. Cela veut dire que politiquement parlant, le langage de l'expert ne donne pas la leçon ultime sur la réalité. La notion d'espace public implique la reconnaissance du fait que l'habitant est porteur d'une « vérité », une « vérité » ou si l'on veut une voix qu'il est nécessaire d'entendre et de prendre en compte dans l'élaboration du projet et de la décision politique. L'espace public est « l'arène » où s'expriment les voix et les vérités, et la structure organisatrice plus ou moins formalisée et durable de ces expressions, comme on l'a vu avec Habermas.

b) L'espace public comme espace de la sensibilité

Avant d'évoquer ce point, revenons un peu en arrière, et posons une nouvelle fois la question : en quoi la notion métaphorique d'espace public dans l'analyse des formes de l'action politique conduit-elle à une interrogation sur l'espace concret, et en particulier sur l'espace urbain ? En quoi la notion de public, dans le cadre de la présente réflexion, engage-t-elle la spatialité et une réflexion sur les spatialités concrètes de notre vie ?

Pour répondre à cette question, rappelons tout d'abord ce que dit le sociologue américain Richard Sennett à propos de la notion de public : le public ce n'est pas seulement une catégorie logique de la pensée politique, mais aussi une catégorie historique de la sensibilité. L'espace public, ce n'est pas seulement être en mesure d'argumenter de manière rationnelle, d'exposer plus ou moins paisiblement ses raisons et sa compétence devant des spectateurs, et d'entrer dans un échange rationnel de paroles. Le public, bien entendu, c'est cela, mais c'est aussi et peut-être d'abord une expérience plus directe, plus immédiate, celle de la présence de l'autre, et plus exactement de la présence de nous à l'autre, si l'on peut dire. Être dans l'espace public, c'est être visible. Reconnaître l'existence d'un espace public, c'est, très concrètement reconnaître que nous avons un dehors, si je puis dire, c'est-à-dire un corps, et que nous ne sommes pas invisibles dans une bulle imperméable. Reconnaître l'espace public c'est reconnaître cette forme de fragilité immédiate qui est en même temps le signe de notre responsabilité. La question de l'espace public est donc en tout premier lieu, avant d'être une question d'argumentaire politique, une question de sensibilité (de sensibilité morale) à

l'autre, une prise de conscience de la présence de l'autre, un autre qui n'est pas seulement un être de pensée, un être abstrait, mais qui a un corps.

Disons la chose autrement : l'espace public, dit-on, c'est là où je peux faire entendre ma voix et entendre la voix des autres. C'est aussi une question d'écoute. Le mot *voix* est un mot remarquable par sa richesse et son ambiguïté. La voix, c'est le *vote*, bien sûr, dans une logique politique comptable. Mais ce vote est également l'expression d'un *avis*, c'est-à-dire que derrière ce vote il y a un ensemble d'arguments, de croyances, de valeurs auxquelles on adhère, bref quelque chose comme une rationalité personnelle. Mais il faut aller encore plus loin : la voix c'est aussi la *sonorité* physique produite par un corps, une sonorité toujours très singulière et qui est comme la signature de l'individu qui parle. La voix porte plus que des raisons et des pensées, elle atteste également de la présence physique d'un individu qui parle devant nous, qui s'adresse à nous, et à cette voix nous sommes plus ou moins sensibles, par cette voix nous sommes plus ou moins touchés. Qu'est-ce donc qu'écouter l'autre ? C'est entendre des raisons générales certes, mais c'est également et peut-être d'abord accepter la présence d'une voix singulière, et des sonorités qui cherchent à nous atteindre. Ce n'est pas seulement une question de respect, c'est une question de tact.

On pourrait reprendre ici ce qu'écrivait Murray Schafer, à propos de la façon dont la dimension de différents peuplements humains est déterminée par la voix : « La portée de la voix humaine a, au cours de l'histoire, constitué un module important à partir duquel se sont groupés les peuplements humains. Elle est, par exemple, à l'origine de la ferme 'longue' des premiers colons nord-américains, dont l'éloignement par rapport aux autres, ne dépassait pas, en raison des risques d'attaque surprise, la portée du cri. Dans sa République modèle, Platon limite, de façon tout à fait précise, la taille de la communauté idéale à 5040 habitants, soit l'audience à laquelle un seul orateur peut convenablement s'adresser. Cette taille devait correspondre à peu près à celle de Weimar du temps de Goethe et de Schiller » (Schafer 2010, 294-5).

La question que nous pouvons nous poser dans les villes d'aujourd'hui, c'est bien celle du bruit et des conditions de « l'entente », en jouant à peine sur l'ambivalence du mot « entente ». Comment pouvons-nous nous entendre (au sens politique du terme) si nous ne pouvons pas nous entendre (au sens physique) ?

Si l'on généralise, la question de l'espace public n'est donc pas une question « abstraite ». C'est une question liée à une expérience, ou à un ensemble d'expériences très concrètes, très « sensibles » : celle de la présence de l'autre ou plutôt des autres, dehors. L'espace public, c'est l'espace des croisements plus ou moins réguliers avec des inconnus plus ou moins familiers. La pensée de l'espace public, c'est la pensée de ce dehors, de la manière de l'organiser et d'y vivre. Et ce dehors est un dehors concret, ouvert à la sensibilité.

Par conséquent, si l'espace public est par définition un espace de pluralité, un espace de croisement des opinions et des valeurs, il faut le considérer également comme un espace de croisement des présences physiques. En d'autres termes, la liberté d'expression ou de parole, qui est caractéristique de l'espace public politique, présuppose un réglage spatial, présuppose une organisation concrète, physique, de l'espace, une forme de l'espace, même si cette forme n'est pas dessinée a priori. Ni trop près (car en ce cas c'est l'intime, c'est le fusionnel, c'est l'impossibilité de la différence), ni trop loin (en ce cas, c'est l'impossibilité même de s'entendre et de se voir, et c'est peut-être l'indifférence). L'action politique est aussi l'art de ce réglage physique des voix et des regards, et plus profondément encore l'art de la définition des bonnes proximités et des bonnes distances entre les gens, bref un art de l'espacement.

Encore une fois, la prise de conscience des dimensions sensibles et concrètes de la relation politique et de l'exercice de la capacité politique a pour conséquence qu'il est nécessaire de tenir compte de manière solidaire de ces deux aspects (le politique, le sensible) dans la conception et la réalisation des cadres concrets de la vie collective (notion de « partage du sensible »). L'espace public implique un art spatial, une architecture, un urbanisme, et de manière générale un art de

l'organisation de l'espace. Essayons de considérer la chose plus concrètement maintenant.

c) Deux exemples : la rue et la place

Revenons sur deux exemples tout à fait classiques : la rue, la place, qui peuvent être considérés comme des espaces à la fois sensibles et politiques, et peuvent être traités également comme des paysages. On l'a souvent dit : l'espace public, dans sa notion et dans sa pratique, est un produit de la ville, et de la grande ville en particulier. La ville nous transporte ailleurs, elle nous déplace, elle met notre identité personnelle et collective à l'épreuve.

L'analyse de ces deux exemples de la rue et de la place permet d'indiquer en quoi il y a une relation entre la ville et les expériences les plus familières de l'accessibilité, de l'ouverture, du désordre et de la transgression, expériences qu'on peut considérer comme constitutives de l'espace public. Ces deux exemples permettent de souligner, en particulier, en quoi certaines des expériences urbaines les plus caractéristiques du point de vue de la sensibilité sont déjà chargées de significations du point de vue de l'espace public politique. La rue et la place sont des lieux exemplaires de l'expérience de la sociabilité, ce sont des lieux où s'expérimente avec vivacité l'aptitude d'une population à vivre avec intensité les relations publiques (M. Agulhon).

a/ La rue :

La rue, c'est bien entendu l'endroit par où l'on passe et où l'on passe : c'est l'espace des circulations et des transports, le canal des déplacements orientés vers un but à partir d'un point d'origine (qui est au bout du compte le domicile). Mais à ce niveau-là la rue n'est pas encore un espace public, c'est une ligne que l'on suit et un ensemble de prescriptions auxquelles on obéit (quels que soient nos véhicules) pour atteindre un objectif. A ce moment-là, la rue n'est encore qu'un tuyau, et la gestion de la rue n'est que la gestion des flux qui passent par ce tuyau.

La rue est également l'endroit que l'on dessert. Ce n'est pas seulement un espace de circulation pour les véhicules par conséquent, mais c'est aussi un espace composé par des arrêts,

des points d'arrêt, des lieux. La rue est composée de lieux d'arrêts.

Mais la rue est aussi un endroit où l'on marche, et plus encore où l'on flâne, et en cela elle est un espace d'exposition, un espace où se joue la question de l'accessibilité. C'est le lieu d'exposition des marchandises et des services offerts dans la ville, qui sont visibles dans des vitrines devant lesquelles on s'arrête, ou bien le long desquelles on progresse avec lenteur. Cette exposition obéit à des rituels de temps et d'espace particuliers : la lumière, la composition, les odeurs, l'ensemble des signes sensibles qui font de la rue plus qu'une simple ligne : c'est un milieu auquel on peut avoir accès si l'on prend le temps de s'y arrêter (mais aussi si l'on en a la possibilité financière). Mais c'est aussi, d'autre part, l'espace d'exposition des autres, que l'on voit et qu'on entend dans la rue, sans nécessairement les connaître ou les reconnaître, mais que l'on peut aussi croiser, rencontrer, ou chercher à éviter. La rue est aussi l'espace de l'inconnu plus ou moins familier, comme on l'a déjà dit. La rue se présente alors comme un espace humain organisé lui aussi selon des rituels complexes d'habillements, de regards et de paroles, qui marquent le possible et l'impossible, et où se joue très concrètement, au niveau de la sensibilité, la question de la proximité et de la distance, la question de la distanciation, qui traverse toute réflexion sur l'espace public.

La rue, enfin, est également, un espace d'expériences (la rue ce n'est pas seulement le lieu où je passe, mais c'est aussi le lieu où quelque chose se passe), et l'on ajoutera, de façon un peu paradoxale : la rue est un espace d'expériences de l'espace en tant que tel. Sollicitons ici les analyses d'un philosophe chilien, Humberto Giannini, un des rares à avoir abordé philosophiquement la question : « En tant qu'espace public, disposé à toute manifestation anonyme, la rue représente, en vérité, le lieu de tous et de personne. Dans un tel espace, je suis un homme indifféremment égal à tous les hommes » (Giannini 1992, 29-30). Il faut insister sur cette fonction « d'impersonnalisation » ou de restitution de l'anonymat qui est jouée par la rue, car c'est justement cette fonction qui constitue la rue comme espace public véritablement, au sens que nous avons défini plus haut avec Arendt et Habermas. Reprenons

Humberto Giannini : « [...] au milieu de ce flux humain, dans la libre circulation de la rue, je réussis dans une certaine mesure à me détacher du poids, de la responsabilité, du souci de cet être disponible pour soi que je suis dans mon domicile, à me détacher aussi de ce personnage en vue de soi-même que je suis [...] dans mon travail » (Giannini 1992, 30). Ainsi la rue n'est pas seulement un espace domestique, ni un espace de fonctions à remplir, elle est aussi l'espace des détachements, des décentrement, des transgressions possibles, un espace de distraction et d'aventures (c'est au fond ce que les surréalistes, Walter Benjamin, certains artistes contemporains, ont cherché à faire valoir : il y a une sorte d'enfance qui peut se jouer dans la rue).

Giannini va plus loin encore, en mettant en valeur ce qu'on pourrait appeler l'humanité de la rue : « Se détacher, se laisser aller à l'enchantement des choses, se surprendre à marcher sans but, sans lieu à atteindre, sans horaire, ouvert au hasard des rencontres que la rue met à notre disposition. Ainsi, il se peut que la rue nous rende, par son caractère ouvert et niveleur, l'exacte dimension de notre humanité mise à nu, dépouillée des procédures raisonnables, des hiérarchies et des distinctions, qu'elle nous révèle soudain notre condition d'humanité imprévisible dans notre relation aux autres, humanité exposée aux autres dans sa nature transitoire » (Giannini 1992, 30).

La rue, par conséquent, est un espace de transgression : on y déplace ou l'on y dépasse les frontières du possible et de l'impossible, les routines, c'est-à-dire tout ce qui enferme l'existence humaine dans une identité stabilisée et refermée sur elle-même. La rue est l'espace d'expérience de l'altérité, et en cela elle est comme le lieu de naissance de l'espace public.

A vrai dire, il faudrait apporter deux précisions importantes à cette description, qui permettraient de la nuancer.

D'une part, il faudrait distinguer entre les différents types de rues. Les rues qui viennent d'être évoquées sont celles où se trouvent les commerces, les services publics, les salles de spectacles. Il y a d'autres types de rues, où la notion d'espace public ne joue pas, ou bien joue différemment. On pourrait

d'ailleurs en tirer l'argument d'une réflexion nécessaire sur les conditions de possibilité de l'espace public : si la rue devient espace public à partir du moment où elle « offre », si l'on peut dire, les « équipements » commerciaux et de service dont on vient de parler, n'est-il pas nécessaire, du point de vue de la gouvernance urbaine, d'engager une réflexion sur la disparition des commerces de proximité, sur la mono-fonctionnalité de certaines rues, etc. ?

Il faudrait faire une deuxième remarque, à propos de la question des tentatives par les riverains de « privatiser » la rue. On pourrait évoquer à cet égard (mais il y a d'autres exemples possibles) la question des terrasses de café, de leur apparence et de leur taille, en essayant de parvenir à point de vue équilibré entre deux considérations. Car s'il est vrai, d'une part, que ces établissements jouent et ont joué un rôle essentiel dans l'apparition du type de sociabilité nécessaire à la constitution des espaces publics, il est non moins vrai, d'autre part, que l'espace public doit rester accessible et ne doit pas être encombré par des terrasses qui s'approprient abusivement la vue des façades et le passage de la rue.

À ces deux remarques il faudrait sans doute en ajouter une troisième, douloureuse, concernant les personnes qui, par contrainte le plus souvent, doivent vivre dans la rue. Il ne faudrait pas tomber dans une sorte de mythification de la rue, qui la présenterait comme le lieu par nature de la socialisation et de l'accession à la citoyenneté. La rue, c'est aussi le lieu de la désocialisation, de l'abandon, de la perte de soi et de ses ancrages. Il faut réfléchir à cela, à ce que le sociologue Zygmunt Bauman appelle les « vies perdues », quand on s'interroge sur la qualité des espaces publics.

b/ La place :

La place est, historiquement et ontologiquement parlant, le lieu fondateur de la cité, son centre organisateur. Elle est, dit Humberto Giannini, « le temps réflexif de la ville » (Giannini 1992, 56), et en tant que telle elle est l'espace public, voire politique, par excellence. C'est son caractère d'espace ouvert qui définit la place, son accessibilité. Elle est comme une clairière dans la ville. Une place est un lieu de visibilité (visibilité de soi-même et d'autrui), un lieu de liberté (de parole et d'action), un

lieu de bavardage, un lieu de passage mais aussi un lieu où l'on s'attend et où l'on se retrouve, bref un lieu de séjour provisoire, un lieu où se superposent et se juxtaposent un grand nombre de classes sociales et d'usages, bref quelque chose qui ressemble fort à un désordre, mais qui, au bout du compte, restitue au piéton une dimension d'existence qui est fort proche de ce que Arendt ou Habermas appelleraient une conscience de citoyenneté, ou plus précisément une civilité. Richard Sennett, en mettant en valeur le caractère désordonné de l'agora, insiste sur la dimension éducative d'un espace de ce genre : c'est là, dit-il, qu'on apprend à tenir une conversation au milieu du désordre, et qu'on s'initie au discours et à l'argumentation (Sennett 2009).

Et, en cela, tout lieu qui recueille les diverses propriétés qu'on vient d'énumérer peut être dit « place » (un café, un banc, un bout de rue). Les dictionnaires historiques de la langue française nous disent que le mot « place » provient du latin *platea*, lui-même dérivé du grec *plateia*. On y trouve l'idée d'une étendue plate et large (au XVI^e siècle, une place peut être appelée une *platée*), mais aussi une autre idée : celle de s'approcher, celle d'avoir commerce avec. Tout lieu durablement ouvert et accessible est une place, en ce sens.

Ce qui se joue, dans cette ouverture, c'est la réflexivité de la ville et de la vie collective. Par là, on veut dire deux choses contradictoires mais qu'il ne faut pas séparer. D'abord, au sens littéral, que la place est comme le miroir de la ville, le lieu où celle-ci se donne en spectacle. La place, et en particulier la place centrale, c'est l'endroit où se déroulent les événements exceptionnels de l'histoire de la ville. Les fêtes, les cérémonies civiles et religieuses, les commémorations, mais aussi les défilés politiques et syndicaux, les manifestations plus ou moins spontanées de la colère, de la joie ou de l'émotion collective ont lieu sur la place, ou du moins la traversent d'une manière ou d'une autre. La place est alors comme l'image, le miroir et le lieu de constitution d'une identité urbaine, voire d'une identité civique. Il n'est pas du tout anodin, à cet égard, que la place soit bordée, encadrée par des bâtiments ou des monuments qui sont comme les manifestations à la fois réelles et symboliques de pouvoirs divers qui cherchent à s'approprier ce lieu ou à la

contrôler. Autrement dit, la place est traditionnellement le lieu du pouvoir et de ses signes.

Mais symétriquement, l'ouverture de la place c'est aussi le fait de sa désorientation, de la multiplicité des directions qu'on peut y prendre pour y entrer et pour en sortir. L'ouverture spatiale de la place rend possible une sorte d'indétermination, une indifférenciation qui lui confère une disponibilité pour différents usages. Mais, en même temps, l'indifférenciation spatiale de la place rend possible l'apparition et le jeu des différenciations sociales sur la place. La place est comme un plateau de théâtre. Plusieurs entrées, plusieurs sorties, plusieurs histoires y sont possibles, plusieurs histoires même peuvent s'y dérouler simultanément et je dirai sans encombres, du moins jusqu'à une certaine limite ou un certain seuil, qu'il s'agit justement de définir.

Au bout du compte, toute place se présente donc, du point de vue d'une réflexion sur l'espace public, comme un système et un lieu de tensions perpétuelles entre d'une part des tendances à l'identification et d'autre part des tendances à la différenciation. Ce qui signifie qu'il faudrait penser la place avant tout comme un espace de l'être-avec, et non pas de l'être-comme, un espace de l'être-avec où parfois un être-ensemble peut apparaître, mais qu'il ne faudrait pas figer de façon artificielle.

Autrement dit, du point de vue d'une réflexion sur l'espace public, la place est et doit rester sans fonction, elle est le lieu du ni l'un ni l'autre. La qualité publique d'une place réside dans cette résistance qu'elle oppose à tout effort, conscient ou non, d'appropriation pour un seul type d'usage ou d'idée. Il faut considérer la place comme un espace de transactions, d'interactions, mais pas de fusion.

Conclusion

Ainsi, la question de l'espace public ce n'est pas d'abord ni seulement la question de la forme et du dessin de la forme. Ou plutôt, il faut envisager, de façon plus complexe, trois questions.

La première question serait celle des usages, des pratiques, celle de la pluralité et de la superposition (ou de

l'enchevêtrement) de ces usages : bref tout ce qu'on résume avec le mot « habiter ».

La deuxième question serait alors celle des conditions données aux possibilités d'habiter : conditions de forme, certes, mais aussi de matières, de textures, d'échelles, de lumières, d'équipements, etc.

Mais la troisième question serait également de comprendre aussi qu'il y a une part irréductible d'informel, de non maîtrisable et de non prévisible dans toute cette affaire. Ce qui rejoint, d'ailleurs, les réflexions de Richard Sennett sur l'espace public : c'est aux marges, dit-il, aux limites, que l'espace public se développe, car c'est là, sur ces limites qui sont également des seuils que se développe la sensibilité à l'autre et la reconnaissance de l'autre.

Le pluralisme des approches est nécessaire.

Tout d'abord, parce que seule la pluralité des vues et des savoirs peut donner une mesure à la complexité de cette réalité qu'est le paysage. Pluralisme qui interdit que le paysage soit l'affaire d'un seul métier, d'une seule spécialité, d'une seule autorité ou d'une seule commande : le paysage, et plus précisément le projet de paysage impliquent la constitution d'espaces de confrontation des opinions à l'intérieur desquels les divers acteurs, y compris les experts, mais pas eux seulement, qui entrent dans la formation des territoires doivent pouvoir trouver leur place. Le paysage et l'espace public demandent du temps, et de la pédagogie. Le paysage est un art du temps, en effet, autant que de l'espace. Le paysage est un processus, et pas seulement parce qu'on y trouve des êtres vivants : il est l'élément d'une fabrication commune, il contient bien des chemins imprévisibles, beaucoup de situations informelles, et, au bout du compte, cela échappe en partie à tout programme.

REFERENCES

Bender, Barbara. 2002. "Landscapes and Politics." In *The Material Culture Reader*, edited by Victor Buchli, 135-174. New York: Berg.

Bouvier, Nicolas. 2001. „Les chemins du Halla-san." Dans *Journal d'Aran et d'autres lieux*. Payot : Paris.

Gracq, Julien. 1995. "Lettrines 2." Dans *Œuvres complètes*, II. Paris: Gallimard/Pléiade.

Habermas, Jürgen. 1997. *Droit et démocratie*. Traduit en français par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme. Paris : Gallimard.

Jackson, John Brinckerhoff. 2003. *A la découverte du paysage vernaculaire*. Traduit en français par Xavier Carrère, préface de Jean-Marc Besse et Gilles A. Tiberghien. Arles : Actes Sud.

Roger, Alain. 1995. *La théorie du paysage en France*. Seyssel : Champ Vallon.

Schafer, Murray. 2010. *Le paysage sonore*. Traduit en français par Sylvette Gleize. Paris : Editions Wildproject.

Giannini, Humberto. 1992. *La 'réflexion' quotidienne. Vers une archéologie de l'expérience*. Traduit en français par Vincente Duchel et al., préface de Paul Ricoeur. Aix-en-Provence : Alinea.

Sennett, Richard. 2009. *La conscience de l'œil. Urbanisme et société*. Traduit en français par Dominique Dill. Lagrasse : Verdier.

Jean-Marc BESSE est directeur de recherche au CNRS, où il dirige l'équipe EHGO/UMR Géographie-cités (CNRS/Paris I/Paris VII). Il enseigne l'histoire de la géographie à l'université Paris 1 (Institut de géographie), et l'histoire et la culture du paysage à l'École nationale supérieure du paysage de Versailles. Il est co-directeur de la rédaction de la revue *Les Carnets du paysage*. Ses travaux développent une interrogation épistémologique, historique et anthropologique sur la géographie, ainsi que sur les diverses formes prises par les savoirs et les représentations de l'espace et du paysage. Ouvrages : *Voir la terre. Six essais sur le paysage et la géographie* (2000), *Les grandeurs de la Terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance* (2003) ; *Face au monde. Atlas, jardins, géoramas* (2003) ; *Le goût du monde. Exercices de paysage* (2009). Il a co-dirigé *Les méditations cosmographiques à la Renaissance* (avec M.-D. Couzinet et F. Lestringant, 2009) et *Naissances de la géographie moderne (1760-1860). Lieux, pratiques et formation des savoirs de l'espace en France* (avec H. Blais et I. Surun, 2010).

Adresse :

Jean-Marc Besse, PhD

UMR Géographie-cités (CNRS/Paris I/Paris VII)

13, rue du Four

75006 Paris

Email : bessejm@parisgeo.cnrs.fr

Pratiques de la ville et inconscient urbain : déplacements de l'utopie dans le discours critique de l'urbanisme

Guillaume Sibertin-Blanc
Université Toulouse II – Le Mirail

Abstract

City Practices and Urban Unconscious: Utopia Shifts to Urban Critical Discourse

This article tackles the critical approaches to urbanism as power/knowledge developed since the 1960-1970 based on the instruments of semiological and psychoanalytical analysis. From this viewpoint, we come back to the classic analyses of F. Choay on the mechanisms of utopia – as in the case of Thomas More's Utopia, also a turning point – as textual fathering matrix and matrix of urban writings in terms of modernist architecture and the constitution of urban rationality. We particularly try to update the unique articulation operated between textual process and spatial projection: making the hypothesis that the impossibility to unify the graphical space of significances and the purposeful space of movements defines the place of an "urban unconscious", we analyze the means of utopian writing to force this impossible unification and the repressing tendencies that reoccur both in the text and the city and symptomatically touch building desires, historicity, and spatial inscription of power.

Keywords : utopia, city, power/knowledge, unconscious, urbanism, Françoise Choay, Michel de Certeau

* Ce texte est tiré d'une communication prononcée lors des Ateliers franco-roumains sur la condition urbaine : « Habiter en passant : La ville au défi de l'habitation et de la migration », qui se sont déroulés à l'Université d'Architecture et d'Urbanisme Ion Mincu de Bucarest les 17 et 18 octobre 2008.

1. Critique de la raison urbaniste

Les réflexions proposées ici s'inscrivent dans l'espace de discussion critique de l'urbanisme « moderniste », ou de ce que l'on peut appeler par commodité la critique de la raison urbaniste. Entendons par là les différentes manières de procéder à l'examen des prétentions scientifiques du discours urbaniste, de lui demander les titres de légitimité de ces prétentions, de l'extension et des bornes du pouvoir que ces titres entendent fonder. Cet examen critique peut partir directement des écrits théoriques fondateurs qui en ont défini dans les années 1920-1930 l'autonomie théorique et les objectifs principaux. Il peut même faire remonter ces écrits fondateurs plus haut dans le XIXe siècle. Il peut encore rejoindre ces textes en partant des projets singuliers et des réalisations ultérieures qui peuvent y être rattachés, en particulier dans les décennies d'après-guerre sous les facteurs conjugués des reconstructions d'après-guerre en Europe et de la nouvelle phase d'expansion du capitalisme industriel, donc d'expansion économique et démographique des agglomérations urbaines, voire d'urbanisation tout court dans l'industrialisation des pays du « capitalisme périphérique ». Sans nullement prétendre à l'exhaustivité, et pour restreindre simplement mon angle d'approche, je distinguerai au préalable schématiquement trois versants de cette critique de la raison urbaniste, trois courants critiques parfois combinés entre eux avec des accents variables.

Un premier courant critique s'est tourné contre *l'objectivisme* du savoir urbaniste, en lui reprochant de sacrifier à l'ambition de rationalisation des projets bâtisseurs selon des critères démographiques et économiques, tout souci de ses répercussions sur la vie psychique des individus et des groupes (Choay 1965, 65-71). Que l'on songe ici aux travaux de psychologie urbaine et aux nombreuses enquêtes menées outre-Atlantique dans les années 1950-1960 instruisant les effets des structures de l'espace bâti sur les comportements et les dispositions psychiques des habitants : par exemple les incidences de la standardisation et de l'homogénéisation des espaces dénoncées comme des causes de dédifférenciation psychique ou d'asthénie, d'ennui ou de stress ; les grands

ensembles monofonctionnels perçus comme un facteur d'aggravation de l'alcoolisme ; ou encore les espaces verts trop grands et déserts comme un facteur de développement de la délinquance et de la criminalité, etc. Inutile de multiplier les exemples : quelle qu'ait été l'importance historique de ces études critiques, elles ont ceci de notable qu'elles appartiennent pleinement à l'espace épistémique des discours urbanistes auxquels elles entendent s'opposer, et dont elles reprennent l'un des présupposés majeurs, celui qu'exprime le concept d'*hygiène mentale*. En effet, la critique de la raison urbaniste vient ici s'annexer un mouvement plus général de *codage médical* des problèmes sociaux, par quoi elle se borne à renverser simplement, sans rien y modifier dans le fond, le lien conatif des théories urbanistes modernistes avec un discours hygiéniste et clinique, qui ne cesse de faire retour dans l'inépuisable thématique de la ville malade, et de l'urbanisme thérapeute, l'urbanisme médecin des habitants malades de et par leur ville.

Distinguons un second courant critique, dont la signification est plus directement politique, et qui met en question la raison urbaniste dans deux directions complémentaires. D'une part, on s'attache à rapporter l'arbitraire de ses principes à l'idéologie qui anime intérieurement la « scientificité » dont elle se pare : culte de la technique, standardisation des modes de vie, valorisation plus ou moins explicite de l'efficacité et du rendement qui tend à faire des structures du bâti urbain un instrument de production et de « la ville » un rapport de production interne aux formes d'exploitation de la force de travail. D'autre part, on s'emploie à mettre au jour dans la spécialisation d'un savoir urbaniste (et dans les compromis divers entre son intégration dans les appareils administratifs et politiques d'État et son appropriation par des groupes d'intérêt économique privés) un procès d'expropriation portant non seulement sur les moyens de production, mais sur les *moyens d'habitation*, d'occupation, d'investissement pratique, existentiel, symbolique et affectif des espaces de vie. Forme, si l'on veut, de prolétarianisation larvée au cœur des sociétés dites d'abondance, dont on trouve par exemple l'une des dénonciations les plus virulentes chez les situationnistes. Sans doute ces derniers ne sont-ils pas

indifférents à la première orientation critique évoquée précédemment, à la différence près cependant – et elle est déterminante – que la « psychogéographie » situationniste ne reprend pas simplement l'idée ancienne d'un déterminisme de la vie psychologique par l'environnement urbain, mais l'intègre dans une « *praxis* » spécifique. La psychogéographie est indissociable d'une expérimentation active, dont les protocoles et les résultats sont d'ailleurs explicitement conçus par Debord comme un simple moment à l'intérieur d'un processus de réappropriation révolutionnaire par les dominés de leur espace de vie non moins que des appareils de production.

Une troisième perspective critique se singularise par la focalisation de son questionnement sur la conceptualité *fonctionnaliste* qui domine le discours urbaniste moderniste ou « progressiste ». Contestant la rigueur apparente des concepts de forme et de fonction, d'usage et de besoin, elle s'attache en particulier à montrer combien ces concepts, par eux-mêmes vagues et généraux, sont en réalité toujours surdéterminés par des *systèmes de significations* qui ouvrent l'espace et les formes urbaines sur une profondeur sémiologique et historique. Imposant une réévaluation de l'historicité des sites d'implantation, dont la (dé)négation par les projets urbanistes fut si souvent décriée, cette approche critique attire l'attention sur les valeurs expressives, signifiantes, symboliques incarnées dans la morphologie urbaine, ou pour le dire inversement, sur la manière dont les signes et les significations organisent intérieurement aussi bien les rapports fonctionnels que perceptifs, comportementaux, ou même fantasmatiques et oniriques, à l'espace urbain. L'opposition ne passe donc pas ici entre des significations qui seraient « subjectives », et des fonctions sociales et économiques qui seraient plus « objectives ». La significativité des morphologies urbaines renvoie plutôt à des structures signifiantes qui par elles-mêmes ne sont ni subjectives ni objectives, mais qui déterminent les formes subjectives et objectives de spatialisation, – qui font donc que les rationalités « objectives », fonctionnelles, socioéconomiques, institutionnelles, ne sont jamais complètement séparables de coordonnées signifiantes et symboliques de l'espace, et qu'inversement les investissements

subjectifs, phénoménologiques et même inconscients de l'espace travaillent directement dans les structures objectives du bâti. Tel est du moins le champ d'études qu'ouvrent en France, au tournant des années 1960-1970, les communications disciplinaires, qu'un Roland Barthes par exemple appelait de ses vœux en 1967, entre l'étude des systèmes sémiotiques qui avaient déjà conquis maintes recherches en anthropologie culturelle et en psychanalyse, et les réflexions sur l'espace urbain et sur l'architecture¹. C'est sur cette dernière perspective que l'on se penchera ici plus précisément, en considérant deux prolongements qui lui ont été donnés à la fin des années 1970 et qui, par des biais sensiblement différents mais qu'il n'est peut-être pas impossible de faire communiquer, ont pris en charge la critique de ce savoir urbaniste que l'on a pu dire « scientifique » et « technocratique », une formation de savoir en tout cas dédiée à un objectivisme fonctionnaliste qui a incontestablement imposé une violente réduction de complexité des problèmes posés, dans les différentes conjonctures du siècle, par l'aménagement d'espaces urbains en bouleversement.

2. Espace de l'utopie et pratiques d'espaces : hypothèse de lecture

Le premier prolongement en question vient de ce que l'approche sémiologique de l'espace urbain permet de complexifier la critique de la raison urbaniste, la mise au jour de ses présupposés, et finalement la mise en cause des limites du savoir qu'elle revendique et du pouvoir qu'elle exerce dans le champ social. Cette approche permet en effet de faire porter l'examen, non seulement sur les instruments théoriques, les objectifs explicites et les effets pratiques et matériels de l'urbanisme comme formation de savoir-pouvoir, mais aussi, plus profondément, sur l'organisation interne de son discours, c'est-à-dire sur la manière dont l'espace est *discursivement* construit à l'intérieur de champs sémantiques spécifiques, de types d'énoncés analysables, de modes de répartition et d'articulation entre éléments descriptifs et structures narratives, etc. C'est dans cette perspective que Françoise Choay, dans sa thèse parue en 1980 sous le titre *La Règle et le*

modèle, s'est employée à produire une archéologie du discours urbaniste contemporain. Elle la fait remonter à deux textes paradigmatiques, le *De Re Aedificatoria* d'Alberti et *Utopia* de Thomas More, en lesquels s'inaugureraient deux matrices génératives de mise en écriture de la ville, ou en termes plus clairement nominalistes, deux manières de constituer « la ville » comme objet discursif. Deux matrices textuelles qui comporteraient deux positions respectives bien distinctes, à l'intérieur du discours, de la figure de l'édificateur, et dont une série d'intériorisation et de variation, de décomposition et de recomposition, permettraient de mettre au jour la structure du discours urbaniste contemporain, de ses présupposés implicites, de certaines valeurs symboliques et mythologiques refoulées par – et comme telles *agissantes* dans – la rationalisation de ses expertises, de ses projets d'édification, de ses logiques d'aménagement de l'espace habité (Choay 1996, 20-22, 336-337). C'est dans cet esprit que, sur la base d'une analyse du texte moréen, Choay opte pour une acception restrictive de l'écriture utopiste, et définit l'utopie comme une formation discursive déterminée par la présence de sept traits caractéristiques (cette acception restrictive permettant, pour le dire en passant, de différencier d'autant plus finement les écrits qui ne s'apparentent à ce paradigme que sous l'un ou seulement quelques uns de ces critères) :

« [1] Une utopie est un livre signé ; [2] un sujet s'y exprime à la première personne du singulier, l'auteur lui-même et/ou son porte-parole, visiteur et témoin de l'utopie ; [3] elle se présente sous la forme d'un récit dans lequel est insérée, au présent de l'indicatif, la description d'une société modèle ; [4] cette société modèle s'oppose à une société historique réelle, dont la critique est indissociable de la description-élaboration de la première ; [5] la société modèle a pour support *un espace modèle qui en est partie intégrante et nécessaire* ; [6] la société modèle est située hors de notre système de coordonnées spatio-temporelles, *ailleurs* ; [7] elle échappe à l'emprise de la durée et du changement » (Choay 1996, 51-52).

Rappelons simplement l'une des thèses principales auxquelles aboutit sur ce point la démonstration de Choay. Celle-ci établit que l'utopie ainsi spécifiée marque un moment déterminant de l'archéologie du savoir urbaniste. L'urbanisme s'est constitué comme formation de savoir en intériorisant le

dispositif textuel utopiste, notamment en incorporant la procédure centrale impliquée par ce dispositif : la position d'un modèle socio-spatial de ville, au détriment de la matrice albertienne qui proposait quant à elle une procédure antithétique au modèle utopique d'espace, à savoir une règle d'engendrement du bâti ouverte sur le double jeu de variation du désir ou de la demande des habitants et du devenir historique. Avant de revenir sur certains aspects de cette démonstration, il importe de noter qu'elle recule l'horizon de la critique de la raison urbaniste : elle pose le problème de savoir si – et si oui comment – cette critique peut porter jusqu'à sa matrice discursive, identifiée au dispositif utopiste (compte tenu du fait que le dispositif utopiste moréen était déjà lui-même un dispositif critique, tourné contre l'Angleterre de son temps). Il me semble que dans un texte tout à fait contemporain du livre de Choay, qui propose une réflexion sur l'espace urbain qui appartient pleinement à ce courant sémiologique évoqué précédemment, on peut trouver un effort radical pour se soustraire au paradigme utopique. Il s'agit du livre de Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, en particulier sa troisième partie intitulée « Pratiques d'espace » (Certeau 1990, t. 1), que prolongera, dans le second volume du même ouvrage, un chapitre intitulé « Les revenants de la ville » (Certeau 1990, t. 2). Je commencerai, là encore, par en rappeler brièvement les principaux attendus avant de proposer mon hypothèse de lecture.

La position dominante par rapport à laquelle de Certeau entend se décaler, consiste en un système de savoir-pouvoir articulant le discours sur la ville sur un certain type de technologie de pouvoir que de Certeau épingle comme « technocratique », et faisant du discours urbanistique au sein duquel s'est constitué l'objet discursif « la ville », un opérateur de détermination de modes d'intervention, d'objectifs et de prises pour ce pouvoir :

« Aujourd'hui, quels qu'aient été les avatars de ce concept [de ville], force est de constater que si, dans le discours, la ville sert de repère totalisant et quasi mythique aux stratégies socio-économiques et politiques, la vie urbaine laisse de plus en plus remonter ce que le projet urbanistique en excluait. Le langage du pouvoir "s'urbanise", mais la cité est livrée à des mouvements contradictoires qui se

compensent et se combinent hors du pouvoir panoptique. La Ville devient le thème dominant des légendaires politiques, mais ce n'est plus un champ d'opérations programmées et contrôlées [sous-entendu : si elle ne l'a jamais été, elle a été constituée en objet discursif ou en surface d'inscription théorique comme un tel champ de programmation et de contrôle]. Sous les discours qui l'idéologisent, prolifèrent les ruses et les combinaisons de pouvoirs sans identité lisible, sans prises saisissables, sans transparence rationnelle – impossible à gérer » (Certeau 1990, t. 1, 145).

Entre la ville comme surface d'inscription discursive (on pourrait dire en termes foucauldien : comme instrument de transaction entre une formation de savoir et une stratégie de pouvoir) et une « vie urbaine » comme ensemble anorganique de « mouvements » qui échappent à cette surface et se « combinent » hors de ses prises, le rapport établi ici par de Certeau n'est ni un rapport d'opposition simple, ni un rapport de contradiction qui pourrait s'enchaîner dans une forme dialectique ou conflictuelle. C'est un rapport différentiel, énoncé tantôt dans le registre topique de « dehors » ou du « dessous », tantôt dans le registre psychanalytique du travail de quelque chose comme un *inconscient de la ville* – j'y reviendrai. C'est en ce sens qu'il faut entendre ce « retour des pratiques » sous l'étendard duquel l'auteur développe ses réflexions : celui d'un *retour du refoulé*, dont les innombrables rejets ne sont autres que ces « pratiques microbiennes, singulières et plurielles, qu'un système urbanistique » – système que de Certeau impute à une « technocratie fonctionnaliste » intégrant, dans un complexe de prospectives et de planifications, les principaux traits caractéristiques d'une technologie disciplinaire de type de celle mis au jour par Foucault² – « devait gérer ou supprimer et qui survivent à son dépérissement » et à sa crise. Enfin des pratiques qui, « bien loin d'être contrôlées ou éliminées par l'administration panoptique, se sont renforcées dans une proliférante illégitimité, développées et insinuées dans les réseaux de la surveillance, combinées selon des tactiques illisibles mais stables au point de constituer des régulation quotidiennes et des créativité subreptices que cachent seulement les dispositifs et les discours, aujourd'hui affolés, de l'organisation observatrice » (Certeau 1990, t. 1, 145-146).

La vigilance que réclame de Certeau à l'égard de ces pratiques microbiennes au niveau desquelles se jouent les investissements subreprésentatifs et les sémiologies mouvantes des manières d'être dans l'espace et à l'espace, exclut de rejeter ce qui s'opère « en dessous », « en deçà » d'un regard technocratique imprégné d'idéologie fonctionnaliste et utilitariste, dans un *no man's land* théorique³. Mais si une pensée et une analyse de ces pratiques quotidiennes sont possibles, si celles-ci doivent pouvoir trouver un *lieu* dans l'espace du texte théorique, doit nous intéresser avant tout la manière dont de Certeau en opère la mise en discours, et par là procède à une mise en écriture originale de la ville. (Les éléments proprement épistémologiques qu'il mobilise ne sont, eux, pas spécialement originaux – ils sont même vaguement syncrétiques : un peu de microsociologie américaine, une bonne dose de sémiologie, un usage original de la psychanalyse qui permet d'avancer quelques propositions dans le champ largement à défricher de la place des signifiants spatiaux dans le travail de l'inconscient⁴, et de ce qu'on pourrait appeler dans cette perspective le sujet inconscient de la ville). On peut alors préciser à présent la démarche adoptée dans la suite du propos.

Pour examiner les attendus proprement critiques du point de vue que de Certeau nous demande d'adopter, je souhaiterais mettre en vis-à-vis les analyses de Choay et celles de de Certeau, non pour les confronter termes à termes (elles sont du reste bien différentes du point de vue de leur démarche, de leurs attendus théoriques respectifs, de leur manière même de recourir à l'analyse sémiologique pour soumettre à critique la raison urbaniste), mais plutôt en utilisant l'archéologie du discours urbanistique proposée par Choay pour interroger le statut des méditations certaldiennes, et formuler au sujet de ces dernières l'hypothèse suivante : ces méditations certaldiennes sur cette invention quotidienne de la ville par les usages qui l'investissent secrètement et la renouvellent à chaque instant, il est possible de les inscrire à *l'intérieur de l'horizon du discours utopiste*, donc à l'intérieur de ce dispositif critique qu'est l'utopie dont le savoir urbaniste, suivant Choay, aurait intériorisé la structure textuelle et les principales composantes. L'exploration à laquelle de Certeau nous invite,

après d'autres d'ailleurs, et toujours aux confins du discours théorique et du langage poétique (songeons par exemple aux textes de Benjamin sur Baudelaire et sur les passages parisiens) dans l'épaisseur vécue de la ville « en usage », procéderait à son tour à une forme d'intériorisation, donc à la fois de transformation et de rémanence, du discours utopiste ; – discours utopiste qui serait cependant retourné contre la fonction de *modèle* qu'il prend dans le savoir urbaniste, et contre le type d'objectivation de « la ville » que ce savoir sous-tend. Le texte certaldien serait bien en ce sens, comme je le suggèrai précédemment, mais dans des conditions d'ambiguïté ou d'ambivalence indépassables, une tentative de pousser la critique de la raison urbaniste jusqu'à sa matrice discursive, donc jusqu'au point où la critique d'une forme d'objectivation et de rationalisation des technologies de pouvoir mobilise nécessairement une intervention poétique dans la formation de savoir correspondante.

J'essaierai de tester cette hypothèse en trois étapes, qui sont trois points de vue sur ce dispositif critique que Choay voit à l'œuvre dans l'écriture utopiste, en examinant pour chacun les jeux de substitution ou de déplacement que l'on peut dégager entre cette dernière et le texte de de Certeau. La première portera sur les composantes optiques, visuelles et scripturaires de l'utopie. La seconde portera sur la question de la fonction identitaire du dispositif utopiste, ou ce que Choay appelle, en référence au stade du miroir lacanien, le « stade de l'utopie ». La troisième concernera la question de l'inscription spatiale du pouvoir organisateur de l'espace lui-même, inscription, nous le verrons, très problématique.

3. Le dispositif optico-graphique du savoir urbaniste

Le dispositif utopiste est avant tout un dispositif optico-graphique, qui s'illustre emblématiquement dans le texte de More par un dédoublement de l'instance narratrice en un narrateur scripteur (More ou son tenant lieu), et un narrateur-témoin (Raphaël Hythloday) qui donne au premier la matière de son récit et de ses descriptions. Cette matière première est, on le sait, une *matière perceptive*. Avant de décrire les mœurs et

les institutions d'Utopie, Raphaël commence par décrire l'espace de l'île tel qu'il a pu personnellement, lui, « l'authentifier au cours d'une expérience fondamentale qui est une expérience visuelle » (Choay 1996, 172). Cette description visuelle de l'espace intervient ici comme un critère *sine qua non* de véridiction. Elle n'a pas seulement la fonction rhétorique de persuader ses interlocuteurs (et les lecteurs) de l'existence d'Utopie. Elle se charge d'une fonction proprement épistémique d'authentifier la véracité de l'organisation sociale et éthique dépeinte par la suite. Cette organisation sera décrite *en vérité* puisqu'elle aura été préalablement incarnée dans un espace *visible*, et donnée à voir de fait par le récit qui l'aura étalée sous notre regard. En tant que tel, ce primat de la perception visuelle n'est pas propre au texte de Thomas More. Il doit être replacé dans une mutation plus générale dont la signification, comme l'a bien souligné Jean-Marc Besse (Besse 2004) au sujet des transformations de l'iconographie cartographique et de la chorographie urbaine à la Renaissance, est indissociablement épistémique et plastique. « La vue de la ville est là pour faire voir la ville, comme si on y était, comme si on y était présent. La vue de ville met en œuvre une fonction d'évidence, ou d'autopsie » ; et cette « sorte de libération de l'image » (Besse 2004, 19-30) tend à reléguer au second plan l'élément proprement textuel du savoir sur la ville, sans le faire disparaître pour autant mais en en transformant la fonction. Le texte n'étant plus privilégié d'être le porteur d'un savoir hérité de la tradition des Anciens, il devient plutôt commentaire explicatif ou complément informatif. Chargé de cette nouvelle fonction, il ne vient pas uniquement suppléer à ce qui ne peut être donné à voir (ainsi dans le récit moréen, tout le système d'institutions et de règles sociales d'Utopie) ; il permet aussi de donner à voir la géographie de l'île, et l'organisation interne de ses villes, comme un espace lui-même *lisible*. Précisons ce point.

Dans ce nouveau rapport du regard à l'écriture, le regard cesse d'être seulement lecture de l'écrit et fournit par son témoignage propre un critère de vérité et de contrôle contre le témoignage du verbe et de la tradition. Il est clair cependant qu'il ne s'agit pas là d'une simple substitution de l'œil qui voit à l'œil qui lit, d'un simple passage de l'écriture ou du verbe de la

tradition au regard observateur comme nouveau pôle de véridiction, car *ce regard lui-même suscite et pour ainsi dire produit sa propre écriture*. C'est donc plutôt une inversion au sein d'un rapport de subordination, tel que le regard tend à se subordonner le graphisme dont il a besoin, graphisme acquis par projection d'un plan et construction artificielle de la perspective dans un espace homogène et continu. Rappelons simplement ici, suivant les analyses fameuses de Panofsky, le rôle de la construction de la perspective par les artistes du *Quattrocento* qui eut « pour double effet d'exalter la subjectivité en conférant un pouvoir quasi démiurgique aux nouveaux créateurs d'espace et de contribuer à l'émergence de la science moderne. [...] La perspective artificielle crée un espace mathématisé, continuum homogène et indifférencié que n'a pas connu l'Antiquité... » (Choay 1996, 209-210). Précisément, l'espace modèle d'Utopie est un tel plan de projection, où il devient relativement indécidable de savoir si c'est le texte qui est destiné à s'intégrer dans un espace *visible* élargi, ou bien au contraire la perception visuelle qui étend le champ du graphisme *lisible*. On semble en effet avoir ici un double nouage, au sein du texte de More, de ce qui relève de sa sémantique visuelle et de sa sémantique non visuelle. D'un côté, s'opère une subordination de l'écriture à la vision, c'est-à-dire que l'espace du texte qui prend la ville pour référent s'étale comme un plan analogue au plan de projection de la vision en perspective où l'ensemble des éléments peuvent se disposer dans un espace de coexistence sans manque et sans ombre. Mais simultanément, par une sorte d'effet de récurrence, tout ce qui est décrit dans le texte est appelé à se disposer dans un espace perçu. Il n'est pas impossible de « voir » dans cette boucle l'opération sémiologique par excellence de l'*idéalisation*, indispensable à l'édification d'un modèle chargé de saturer pour ainsi dire l'espace du visible et du lisible, formant le noyau d'un *processus de fantasmatisation interne à la théorie*. Mais cela imposerait alors de savoir si un élément – trou ou « supplément », reste ou « ligne de fuite » – ne continue pas d'échapper à la loi de ce dispositif optico-graphique. Je reviendrai sur ce point, qui conduira à interroger la place (ou plutôt le non-lieu) réservée dans un tel dispositif au *pouvoir* (et

en premier lieu du pouvoir bâtisseur et organisateur d'espace lui-même).

Ceci étant posé, deux observations faites par Choay dans son analyse du texte de More doivent prendre toute leur portée :

a) Premièrement, le fait que les villes d'utopie sont intégralement visibles, transparentes au regard de part en part. Par exemple, les portes ne doivent pas pouvoir être fermées (« Elles s'ouvrent d'une poussée de main et se referment de même ») – la critique de la propriété privée s'inscrivant ainsi immédiatement dans une organisation visuelle de l'espace d'où toute ombre, tout recoin susceptible de soustraire au regard quelque secret, sont exclus. Dans cette perspective encore, la régularité même de l'espace bâti concourt à étaler ce champ de visibilité intégral, chaque agglomération reproduisant le même modèle, de même que chaque rue de vingt pieds, de même que chaque maison, de sorte qu'un point de vue partiel quelconque sur la ville peut anticiper virtuellement, par simple réduplication, l'aperception de l'intégralité de l'espace, sans reste.

b) Un deuxième aspect de ce dispositif optico-graphique en découle : dans un tel espace modèle « dépouillé de toute opacité [...] prototype sans mystère [livré] au regard, immédiatement et sans résistance », il n'y a « nul besoin pour son appropriation des parcours et des traversées qui s'accomplissent seulement dans la durée et avec la participation du corps entier » (Choay 1996, 185)⁵. À la vision instantanée correspond une négation de la temporalité en même temps que du corps, de ses mouvements et de ses changements, et ce au moins en deux sens : au sens où le temps n'a nulle prise sur l'espace urbain lui-même (ainsi les maisons endommagées et vieillissantes sont-elles immédiatement restaurées à l'identique), mais au sens aussi où le temps est comme inutile à l'appropriation perceptive de cet espace.

On est donc dans une figuration paradoxale où tout s'inscrit minutieusement dans l'espace, dans un ordonnancement fonctionnel sans faille tel que cet espace doit tendre à s'annuler lui-même. Choay a raison, à cet égard, de faire de l'espace modèle d'Utopie « un anti-espace, propre à

empêcher le déploiement d'une spatialisation qui est, aux yeux d'Utopus, la conséquence directe de conduites mentales et de pratiques sociales condamnables» (Choay 1996, 185). D'où également sa proposition, là encore fort significative du point de vue du dispositif optico-graphique, de rapprocher l'espace ainsi conçu de l'écriture telle qu'elle figure dans le mythe du *Phèdre* de Platon, remède nécessaire pour pallier l'infirmité native des hommes et cependant poison à conjurer. Transposons dans Utopie : remède nécessaire pour l'organisation d'un nouvel ordre social parfait, mais aussi source de désordre à annuler, et en premier lieu, en annulant l'aptitude de l'espace à être affecté par le temps, à enregistrer des effets du temps, c'est-à-dire à devenir à la fois signifiant et médiateur, facteur d'inscription de la différence et de l'équivocité dans l'ordre social univoque de la ville utopienne.

Considérons maintenant le texte certaldien, le chapitre « Marches dans la ville » de *L'Invention du quotidien 1*. La manière dont de Certeau y ouvre ses analyses marque on ne peut plus explicitement le décalage qu'elles appellent de ce dispositif optico-graphique. Ce décalage vaut comme une *conversion* du regard requise pour accéder à cette ville vécue et pratiquée par les usagers quotidiens, conversion qui sous-tend plus profondément, on va le voir, une rupture de la connexion optico-graphique du savoir urbaniste. Ce qui importe surtout, c'est la manière dont de Certeau rend sensible ce décalage, le met en scène à l'intérieur de son écriture, donc le donne d'une certaine manière à voir, quitte à ce que cette expression « donner à voir » s'avère rapidement impropre. « *Voyeurs ou marcheurs*. Depuis le 110^e étage du World Trade Center, *voir* Manhattan... ».

Tout à l'heure, le récit de Raphaël nous faisait passer, par un mouvement de focalisation progressive, de la description de l'île à celle d'une ville, et de là à la description de l'unité d'habitation de la maison. À présent, le texte certaldien s'ouvre sur la vision panoramique qui, depuis le sommet du World Trade Center, surplombe Manhattan, avant d'amorcer, aiguillonné par une affiche publicitaire donnant à lire à l'œil ainsi perché « *It's hard to be down when you're up* », une descente dans le tissu des rues de la ville, à ras de terre

(souvenir peut-être du texte mordant de Debord « Les gratte-ciel par la racine » ...⁶). Puisqu'il nous faut donc partir du sommet, précisons d'emblée que l'essentiel ne réside évidemment pas dans la hauteur du building. C'est en vérité cette hauteur qui vient plutôt elle-même incarner un point de vue scopique, et qui, en l'effectuant, vient satisfaire la pulsion scopique correspondante. Quelle pulsion ? Lisons de Certeau, qui croit pouvoir y repérer une condensation d'un désir de pouvoir totalisant et sans reste (d'où une nouvelle allusion au *panopticon* analysé par Foucault), et d'une *libido sciendi* inscrite dans des modes d'appréhension perceptifs de l'espace bien antérieurs au panoptisme benthamien :

« La volonté de voir la ville a précédé les moyens de la satisfaire. Les peintures médiévales ou renaissantes figuraient la cité vue en perspective par un œil qui pourtant n'avait encore jamais existé. Elles inventaient à la fois le survol de la ville et le panorama qu'il rendait possible. Cette fiction muait déjà le spectateur médiéval en œil céleste. Elle faisait des dieux. En va-t-il différemment depuis que des procédures techniques ont organisé un "pouvoir omni-regardant" ? L'œil totalisant imaginé par les peintres d'antan survit dans nos réalisations. La même pulsion scopique hante les usagers des productions architecturales en matérialisant aujourd'hui l'utopie qui hier n'était que peinte. La tour de 420 mètres qui sert de proue à Manhattan continue à construire la fiction qui crée des lecteurs, qui mue en lisibilité la complexité de la ville et fige en un texte transparent son opaque mobilité » (Certeau 1990, t. 2, 140-141).

Comment caractériser à présent le type de rapport à la ville que l'on découvre (ou plutôt que l'on redécouvre, car il était toujours déjà là) lorsqu'on quitte les hauteurs théorétiques de cet œil surplombant du savoir ? Et comment le caractériser précisément du point de vue de la connexion visuelle-graphique, optique-scripturaire ? Si le narrateur témoin d'Utopie, Raphaël, est avant tout « un parcoureur d'espace », ce qui fait de lui simultanément « un voyageur et un voyeur » (Choay 1996, 172), l'homme de la pratique certaldien, cette créature d'« en bas » ou du « dessous », est aussi un voyageur, ou plutôt un marcheur, promeneur rêveur, un flâneur, mais *qui ne voit pas*, et qui circule en deçà des « seuils de visibilité » de l'urbaniste et du cartographe – entendons : en deçà des seuils de transcription, d'expression graphique du visible sur un plan homogène et continu appréhendable en totalité par un regard surplombant.

Tel est le déplacement du jeu du regard que de Certeau met en scène au seuil de cette section liminaire dont le titre à son tour impose cette alternative : « Voyeurs ou marcheurs » (Certeau 1990, t. 1, 139). La descente à ras de terre ne marque pas un changement de focal, mais plutôt un abandon de toute focale, comme l'entrée dans un espace absolument opaque qui rend aveugles ceux qui y évoluent, au profit d'une appréhension tactile et corporelle. De Certeau ne le formule pas autrement : « C'est "en bas" au contraire [...] à partir des seuils où cesse la visibilité, que vivent les pratiquants ordinaires de la ville. Forme élémentaire de cette expérience, ils sont des marcheurs, dont le corps obéit aux pleins et aux déliés d'un "texte" urbain qu'ils écrivent sans pouvoir le lire. Ces praticiens jouent des espaces qui ne se voient pas ; ils en ont une connaissance aussi aveugle que dans le corps à corps amoureux » (Certeau 1990, t. 1, 141). Je laisse de côté cette ébauche de phénoménologie de la perception urbaine indexée sur le corps propre, qui vient en exact contrepoint de la « décorporation » des villes d'Utopia évoquée précédemment, pour retenir seulement le double paradoxe dans lequel nous place cette conversion du regard qui en abolit le privilège au point de l'annuler. Premier paradoxe, c'est bien sûr celui qui travaille le texte de de Certeau lui-même, c'est-à-dire la nature ou le statut de la sémantique visuelle qu'il comporte à partir de ce moment où il prétend nous introduire, nous lecteurs, dans cette vie quotidienne de l'espace urbain dans lequel il s'est lui-même introduit par la mise en scène de son propre aveuglement. Paradoxe qui ne peut guère se résoudre qu'en prenant acte de la nature essentiellement métaphorique de toutes les pages qui suivent, c'est-à-dire d'une visualisation de cet espace qui assume de part en part son caractère imaginaire (une sorte de *Verfremdungseffekt* appliquée à la perception visuelle de la ville ?). Le second paradoxe, c'est celui qui caractérise la sémiologie de ces pratiques d'espace, pratiques qui écrivent à leur manière la ville, c'est-à-dire qui en produisent en aveugle les signes, dans des conditions cependant où ces signes ne deviennent jamais *lisibles*. Ce n'est pas un hasard que de Certeau prenne comme emblème de cette ville qui n'existe que des usages qui en sont faits, *la marche*. Souvenir de la flânerie baudelairienne

certainement, ou encore de la dérive situationniste – mais pas uniquement : la marche relève ici d'une graphie en quelque sorte sans objet (ce qui ne veut pas dire sans effet), une *écriture intransitive*, qui fait signe mais dont les signes ne s'enregistrent pas sur une surface d'inscription, ou dont la surface d'inscription et la substance d'expression sont aussi mobiles et changeantes que les signes eux-mêmes ! C'est une déambulation bien plus proche, en ce sens, des lignes coutumières, « boucles » et « chevêtres » des enfants autistes cartographiées par Fernand Deligny : tout appartient ici à un « agir » impersonnel, inattribuable. « Certes, les procès du cheminer peuvent être reportés sur des cartes urbaines de manière à en transcrire les traces (ici denses, là très légères) et les trajectoires (passant par ici et non par là). Mais les courbes en pleins ou en déliés renvoient seulement, comme des mots, à l'absence de ce qui a passé. Les relevés de parcours perdent ce qui a été : l'acte même de passer [...]. Ne s'en laisse appréhender qu'une relique, posée dans le non-temps d'une surface de projection » (Certeau 1990, t. 1, 147). À la dissociation entre la vue de la ville et son écriture au niveau du texte certaldien, correspond dans le référent (les pratiques d'espaces) une dissociation de cette écriture vivante de tout support apte à la rendre lisible. De Certeau peut alors ouvrir son analyse en ces termes :

« Tout se passe comme si un aveuglement caractérisait les pratiques organisatrices de la ville habitée. Les réseaux de ces écritures avançantes et croisées composent une histoire multiple, sans auteur ni spectateur, formée en fragments de trajectoires et en altérations d'espaces : par rapport aux représentations, elle reste quotidiennement, indéfiniment, autre.

Échappant aux totalisations imaginaires de l'œil, il y a une étrangeté du quotidien qui ne fait pas surface, ou dont la surface est seulement une limite avancée, un bord qui se découpe sur le visible. Dans cet ensemble, je voudrais repérer des pratiques étrangères à l'espace « géographique » ou « géographique » des constructions visuelles, panoptiques ou théoriques. Ces pratiques de l'espace renvoient à une forme spécifique d'*opérations* (des « manières de faire »), à « une autre spatialité » [Merleau-Ponty] (une expérience « anthropologique », poétique et mythique de l'espace), et à une mouvant *opaque et aveugle* de la ville habitée. Une ville *transhumante*, ou métaphorique, s'insinue ainsi dans le texte clair de la ville planifiée et lisible»⁷ (Certeau 1990, t. 1, 142).

4. Problématique identitaire, stade de l'utopie, forclusion spatiale du pouvoir (éléments pour une analyse de l'inconscient de la ville)

Pour mesurer plus précisément ce que cette rupture optico-graphique engage pour la pensée de la ville et de la condition urbaine, appuyons-nous sur un deuxième élément fortement mis en valeur par Choay dans son analyse du dispositif utopiste moréen. Cette forme d'écriture de la ville paraît à Choay étroitement liée à une problématique de l'identité collective, ou plutôt une problématique de *l'identification* qui s'impose, au seuil de la modernité, dans les coordonnées politiques, économiques et culturelles de l'histoire européenne :

« More découvre alors qu'une société peut se transformer, se construire *autre* que la tradition ne la fige. Il opte pour ce changement et cette *Bildung*. Mais dans le même temps il se protège contre les vertiges de cette liberté, en annule l'action dissolvante. Il s'assure contre la dispersion et l'évanouissement de l'individualité sociale à laquelle il appartient, par la puissance recollective d'une image visuelle. En donnant à voir et en dessinant le modèle spatial de sa société idéale, More semble donc bien avoir reproduit symboliquement au plan social le procès d'autoprojection spatial généré au plan de l'individu par l'expérience spéculaire » (Choay 1996, 191, voir aussi 186-191, 279-280).

Nous retrouvons la question déjà rencontrée de la fantasmatisation à l'œuvre dans le bouclage du dispositif optico-graphique de l'utopie moréenne, que Choay mobilise ici pour comprendre le « stade de l'utopie » par analogie avec le stade du miroir, soit l'expérience spéculaire à travers laquelle se constitue, dans un processus de totalisation imaginaire, quelque chose comme l'intégrité d'un moi. Au risque d'accuser le psychologisme qu'encourt inévitablement une telle analogie entre le modèle socio-spatial porté par l'utopie et *l'imagen* formatrice du moi dans la psychogenèse, on peut suggérer que la réactivation de la matrice utopiste dans les théories pré-urbanistes de la première moitié du XIXe, puis dans les théories urbanistes des premières décennies du XXe siècle, n'est pas étrangère à une telle tentative de résolution sur le plan imaginaire des bouleversements des sociétés liés aux différentes phases de développement du capitalisme industriel.

À quoi l'on pourrait rattacher cette contradiction observable dans le « modernisme progressiste », chez un Gropius ou Le Corbusier, de vouloir prendre acte de la révolution technique et sociale de l'industrialisation, pour figer aussitôt les formes architecturales et urbaines censées y répondre dans des modèles monolithiques, donc de répondre au constat de l'historicité des formes sociales contemporaines (celle qu'un autre langage appellerait : révolution permanente des moyens de production caractéristique du mode de production capitaliste) par une *dénégation* de cette historicité même. Quoi qu'il en soit, une telle totalisation imaginaire et une telle dénégation du temps s'ancrent profondément, selon Choay, dans une structure « métamythique », que le discours urbaniste progressiste, par devers ses prétentions à une scientificité purement positive, hériterait du dispositif utopiste moréen (Choay 1996, 336), en tant que s'y conjoignent et s'y relie l'autonomisation de la figure démiurgique du héros-architecte et le recollement d'une identité individuelle et collective fragilisée, et ce précisément par le truchement d'une *image de ville* opérant comme *analogon* d'une imago totalisante (Choay 1996, 339-340). La question serait alors de savoir ce que devient chez de Certeau, une fois récusé le point de vue autoritaire, voire totalitaire de l'urbaniste démiurge, expert en besoins de l'homme standard et maître des totalités objectives, cette structure métamythique ? Rien ne dit, en fait, qu'elle disparaisse purement et simplement.

Avant d'examiner cette question, évoquons tout de suite le troisième et dernier point de confrontation annoncé. Ce qui tend à s'effacer, dans ce rapport spéculaire entre une identité collective ébranlée et sa reconnaissance dans une image spatiale totalisante, c'est, idéalement, toute localisation possible du pouvoir. Chez More lui-même, cet effacement de toute trace de pouvoir fait pendant à l'effacement de toute empreinte de l'historicité : l'organisation parfaite des villes d'Utopia et de leur agencements spatio-institutionnels renvoient bien à un passé fondateur comme moment au moins virtuel de pouvoir : mais ce passé est moins l'ouverture d'une histoire que sa conjuration inaugurale, c'est-à-dire, au sens rigoureux du terme, une origine. Dès lors, en même temps que

le pouvoir du grand planificateur Utopus se trouve renvoyé dans cette origine, le pouvoir *politique*, à l'intérieur de cet ordre socio-spatial constitué dans sa perfection éternelle, ne peut apparaître nulle part. À l'acte bâtisseur effectué dans l'origine, et une fois pour toute – pour toute l'histoire, qui n'aura donc lieu nulle part –, répond l'invisibilité du politique dans l'espace modèle de l'utopie. Dans son ouvrage *Utopiques jeux d'espace*, Louis Marin (Marin 1973) observait déjà que dans le dispositif textuel de l'Utopie de Thomas More, de toute la minutieuse description de l'organisation sociale transcrite dans les réseaux spatiaux de la ville, un seul élément, bien que mentionné dans le texte, ne trouvait cependant aucune place dans cette projection spatiale : le pouvoir politique⁸. Raphaël en détaille les rouages complexes, suivant un système délégataire directement articulé sur les divisions de l'espace urbain en « secteurs » (*partes*) ou « quartiers », chaque quartier possédant ses propres assemblées populaires (les *comitia*), et déléguant un représentant au Sénat qui lui-même élit parmi les représentants un prince. Or ni les *comitia*, ni le sénat, ni le conseil princier, ni même les « *tranibores* » ne trouvent de lieux spécifiques dans l'espace projeté par le texte. Hormis le « syphograte », magistrat administrant trente familles et chargé de les représenter dans les assemblées politiques (la « symphograntie » est placée dans la rue standard), « aucun espace n'est décrit qui soit le siège de ces groupes » (Choay 1996, 177). Comme l'écrit Marin, « Les lieux de délibération et de décision politiques sont effacés ou occultés par le jeu des réseaux spatiaux de la ville »

À ce pouvoir exécutif, censé représenter le peuple mais lui-même irréprésentable dans l'espace visuel des villes d'Utopie, convient parfaitement le néologisme forgé par cet autre utopiste Samuel Butler, d'« *Erwhon* » : le pouvoir est à la fois *partout*, c'est-à-dire omniprésent en chaque *now here*, ou en chaque point quelconque conformément à l'utopie d'une ubiquité représentative du peuple, et *nulle part, nowhere*, suivant l'utopie d'un pouvoir politique qui condense et résume cette ubiquité en se rendant lui-même illocalisable. Il est bien, dans cette mesure, l'élément paradoxal, la case vide dirait peut-être Deleuze, qui circule entre la chaîne du lisible et l'espace du

visible, et qui excède et empêche leur pleine coalescence dans l'idéalisation fantasmatique de la ville modèle. C'est pourquoi, dans le modèle lui-même, il doit être *dénié*, au sens analytique du terme. « Présent dans le discours, absent de la carte ou de l'espace référé par le discours », le politique est l'objet d'une dénégaration en ce sens qu'il est bien *reconnu* au niveau du signifié textuel mais pour être simultanément *méconnu* de l'espace perceptif auquel ce signifié est censé référer. D'où l'ambivalence souvent relevée par les lecteurs de More de cette Utopie où la radicalisation d'institutions démocratiques représentatives avoisine le système institutionnel le plus totalitaire qu'il soit.

Faisons un pas supplémentaire. Il n'est pas difficile de repérer dans ce dispositif ce que Foucault identifiera comme la dimension proprement utopique de la technologie disciplinaire, telle qu'elle s'incarne emblématiquement à ses yeux dans les appareils panoptiques benthamiens. Dimension utopique qui consiste en ceci. a/ D'un côté, les techniques disciplinaires, si l'on suit les descriptions qu'en donne le chapitre III de *Surveiller et punir*, sont plus que tout autre indissociables d'une organisation matérielle d'un espace minutieusement *analytique*, en deux sens du terme, matériel (décomposition-recomposition fonctionnelle de l'espace) et sémiotique (utilisation des coordonnées spatiales comme de signes d'enregistrement et de qualification de ce qui se passe en lui : conduites et performances, gestes et déviations...). Et ces deux dimensions s'étaient l'une sur l'autre précisément parce qu'elles ne s'accordent jamais au niveau d'un idéal de fonctionnement. Matériellement, l'organisation disciplinaire de l'espace permet de machiner les corps suivant des objectifs économiques, pédagogiques, militaires, etc. ; mais sémiotiquement, la qualification des corps dans l'espace permet d'énoncer des aptitudes et des déficiences, des conformités et des déviations, elle permet d'opérer des catégorisations et des discriminations etc., de sorte que le fameux pouvoir disciplinaire marche d'autant mieux qu'il ne « fonctionne » pas, c'est-à-dire que le fonctionnalisme proclamé de son organisation est en même temps un appareil à qualifier-traiter-assujettir ce qui inévitablement dysfonctionne et ne satisfait pas le modèle

fonctionnel. b/ Mais il faut de surcroît, et en même temps, que cette inscription spatiale du pouvoir disciplinaire *s'annule elle-même*, ou du moins tende à s'effacer et à devenir tant que possible invisible. Tel est le chiasme qu'est censé résoudre matériellement, techniquement, le modèle architectural de Bentham : un agencement spatial des lumières et des transparences qui doit rendre tout visible, et même qui doit rendre tout actuellement vu, mais qui ne doit pas lui-même être visible.

Qu'en est-il maintenant chez de Certeau ? Nous avons déjà mentionné, en restant au plus près de son texte, quelques arguments corroborant l'hypothèse que nous avons bien affaire à une tentative de forger – qu'importe que de Certeau ne le formule pas ainsi lui-même – une sorte de contre-utopie à l'intérieur de cette « utopie disciplinaire », au sens, répétons-le, non pas où la technologie disciplinaire n'existerait pas, ne produirait pas des effets sociaux et politiques assignables, mais au sens où elle ne prend lieu qu'en organisant un type d'espace au sein duquel elle doit simultanément rendre imperceptibles, ininscriptibles spatialement, les rapports de pouvoir qu'elle aménage et permet de reproduire. Pourtant, il me semble que si, dans l'utopie, le pouvoir trouve son lieu paradoxal, son invisible non-lieu, au point de fusion entre l'ordre parfait de la ville et l'identité collective qui s'y réfléchit, alors un lieu aussi paradoxal se retrouve chez de Certeau, mais transposé sur un nouveau plan où se rejoue la question du rôle des investissements imaginaires de l'espace dans les processus d'identification. Ce lieu sans lieu, *nowhere* et *now here*, illocalisable à force d'omniprésence, n'est autre chez de Certeau que la *mémoire*, où se noue en aveugle les rapports à ses yeux fondamentaux entre les récits créateurs d'espace et les identités mobiles. Tâchons de préciser brièvement ce point pour finir.

Si la mémoire vient tenir dans les méditations certaldiennes le lieu paradoxal qu'occupe le pouvoir dans le dispositif utopiste sous son paradigme moréen, c'est d'abord qu'elle en répète les paradoxes. C'est une mémoire plus proche de l'inconscient psychanalytique que d'une faculté psychologique, une mémoire surtout, qui n'a pas de lieu, écrit de Certeau, c'est-à-dire qui n'est pas symbolisée dans la forme

totalisée d'une histoire (individuelle ou collective), qui ne forme pas elle-même une surface d'inscription pour des signes lisibles, mais qui constitue plutôt l'Autre ou l'inepugnable étrangeté à partir de laquelle prend sens le problème anthropologique de l'habiter. La problématique de l'identification que Choay discernait dans le « stade de l'utopie » moréen s'en trouve, non pas abandonnée, mais déplacée, reconduite à cette écriture immanente et sans lisibilité qu'est la « vie quotidienne » selon de Certeau. Les Utopiens, nous apprenait Thomas More, sont « partout chez eux » (Choay 1996, 184). Les usagers quotidiens de la ville certaldienne sont des étrangers perpétuels. Dans leur errance active, ils n'éprouvent la ville que dans une perpétuelle « étrange familiarité » ou « inquiétante étrangeté » qui signale ce que Freud dégageait sous ce terme, à savoir que la subjectivité (le moi) vient toujours d'un autre, toujours susceptible de faire retour et de troubler la cohésion apparente du moi.

Une telle situation doit sans doute prendre ici une signification anthropologique plus générale concernant la condition urbaine moderne, qui n'est d'ailleurs pas étrangère à une perception baudelairienne de la ville, et pour reprendre l'acception analytique de la mélancolie, à quelque chose de l'ordre de l'expérience de la perte et de l'inscription de l'objet perdu au lieu du moi⁹. Chez de Certeau, il semble que l'objet perdu soit, non un objet d'amour, ni même un système de valeur ou un idéal lui tenant lieu de substitut sublimatoire, mais bien plutôt l'aptitude, tant individuelle que collective, à *se localiser*, c'est-à-dire à attacher son identité, dans ses dimensions symboliques et imaginaires, à quelque chose comme un lieu « propre ». (Précisons que la dépropriation dont il est question ici ne peut dissocier complètement la manière dont l'espace habité, l'espace environnant vécu, est articulé sémiologiquement (valeurs expressives et symboliques d'un lieu « propre » comme « mien » ou « nôtre ») et les bouleversements indissociablement sociopolitiques et économiques affectant d'autres échelles d'espace, continentales et mondiales, qui *surdéterminent* toujours le « propre »).

« Marcher, c'est manquer de lieu. C'est le procès indéfini d'être absent et en quête d'un propre. L'errance que multiplie et rassemble la ville

en fait une immense expérience sociale de la privation de lieu – une expérience, il est vrai, effritée en déportations innombrables et infimes (déplacements et marches), compensée par les relations et les croisements de ces exodes qui font entrelacs, créant un tissu urbain, et placée sous le signe de ce qui devrait être, enfin, le lieu, mais n'est qu'un nom, la Ville. L'identité fournie par ce lieu est d'autant plus symbolique (nommée) que, malgré l'inégalité des titres et des profits entre citoyens, il y a là seulement un pullulement de passants, un réseau de demeures empruntées par une circulation, un piétinement à travers les semblants du propre, un univers de locations hantées par un non-lieu ou par des lieux rêvés » (Certeau 1990, t. 1, 155-156).

De là l'importance accordée enfin par de Certeau aux milles pratiques narratives diffuses qui, traversant les existences et les collectivités, les discours de leurs jours et de leurs rêves, viennent compenser constamment cette absence de propre, c'est-à-dire finalement remplir, dans l'immanence de la « vie quotidienne », cette fonction que Choay attribuait au texte même de More ! Les usages de la vie quotidienne ne cessent si l'on peut dire d'« utopiser » la ville, par une activité narrative qui réactive le travail de modélisation de l'espace de l'utopie moréenne tout en en inversant les valeurs : créer un ordre, non en re-collectant le disparate et en recollant le morcelé dans une unité molaire figée, mais en créant des trajectoires, des orientations permettant une mobilité des identités, tout modèle univoque aboli¹⁰. Faut-il s'étonner que de Certeau, que l'on ne peut nullement suspecter d'être réactionnaire, retrouve ici un terme appartenant au lexique des contre-révolutionnaires du tournant des XVIIIe-XIXe siècles – ces autres penseurs du bouleversement historique et de la dislocation des identités collectives traditionnelles que Auguste Comte appelait les « rétrogrades » –, et qu'il dénomme « autorités locales » ces micro-récits et innombrables « légendes urbaines » qui, à l'échelle d'un individu, d'une famille, d'un quartier, « hantent l'espace urbain comme des habitants en trop ou en plus ». Combinant un nom de rue, un souvenir, quelques « fragments de lieux sémantiques dispersés », ils forment des « nappes sémantiques surrogatoires, qui s'insinuent "en plus" et "en trop" » par rapport à un « totalitarisme fonctionnaliste » qui s'efforce au contraire de supprimer tout de ce qui tend à introduire de l'équivocité, de la pluridimensionnalité dans son ordre, c'est-à-dire aussi bien tout ce qui tend à compromettre la

classification et l'assignation des identités assignées à résidence (ici l'acheteur de biens de consommation, là l'automobiliste qui va au travail, là le consommateur de bien culturel).

Ce à quoi aboutit de Certeau ici, me semble-t-il, c'est quelque chose comme une *éthique de l'urbanisme*, qui confronte le discours urbaniste aux bornes de son savoir qui est aussi une borne des prétentions de son pouvoir : quelque chose qui, à l'instar de l'inconscient, demeure non manipulable, auquel on ne peut qu'apprendre à se rendre sensible, hors de toute anticipation ou de toute prospective, donc hors du cercle de toute demande « expertisable ». « Déplacements de l'utopie », annonçait mon titre : la formule doit peut-être s'entendre désormais en son sens plus problématique. Ce qui demeure en effet délicat chez de Certeau, c'est le point de forclusion repéré dans le dispositif utopiste moréen : le lieu du pouvoir. Le déplacement du non-lieu du pouvoir vers des lieux de mémoire disséminés à travers les usages mobiles de l'espace urbain, risque de faire glisser cette éthique, aussi nécessaire soit-elle, dans un simple culte des héritages et des traditions, substituant à une ville utopique « totalitaire » l'utopie d'une ville absorbée dans les ritualisations quotidiennes de l'homme privé. De Certeau ne tombe pas dans ce réductionnisme ; mais le problème persiste. La raison en est fondamentalement que cette limite de la formation de savoir-pouvoir urbanistique, n'affleurant que dans les failles, les trous ou lapsus de visibilité, reste inassignable, et bien plus, reste inévitablement inassignable aux yeux même de ces usagers quotidiens, ces praticiens ordinaires d'espaces qu'invoque de Certeau. De sorte que ce qui ne laisse d'être problématique, ce sont les modalités d'expression de cette éthique sur le plan d'une énonciation collective capable d'interférer avec la dialectique de la modélisation des agents urbanistes et l'information issue du champ social, c'est-à-dire sur un plan politique¹¹.

NOTES

¹ Voir *Sémiotique de l'espace. Architecture, urbanisme, sortir de l'impasse* (1973), Paris, Denoël, 1979 ; et Roland Barthes, « Sémiologie et urbanisme » (1967), rééd. in *L'Aventure sémiologique* (Barthes 1985, 261-271), qui souligne

le « conflit » entre l'approche des phénomènes urbains du point de vue de leurs fonctions et du point de vue de leurs valeurs signifiantes. Françoise Choay déjà concluait dans cette même perspective l'introduction de son anthologie *L'Urbanisme. Utopies et réalités* : « Les créateurs de l'*industrial design* s'étaient en effet laissés obnubiler par la fonction d'usage des objets, par leur « ustensilité », en négligeant leur valeur sémiologique. Ils avaient visé exclusivement la réalisation universelle du bien-être et méconnu le statut réel de l'objet socialisé, qui est à la fois utilisable pratiquement et porteur de significations. Or, le sens n'émerge pas naturellement de la bonne forme industrialisée ; au contraire, celle-ci veut ignorer l'épaisseur de sens de l'objet. C'est pourquoi (surtout dans les milieux socialement favorisés et parmi les consciences « saturées » de bien-être) on assiste aujourd'hui à une crise du fonctionnalisme. [...] Ces remarques sont transportables au plan de la ville. Elle aussi a subi, à travers le modèle, le traumatisme de la bonne forme. Et c'était là, certes, le moyen de satisfaire rationnellement les grandes fonctions urbaines de base : celles qui font défaut aux non-logés, aux affamés de bien-être pour qui, temporairement, Sarcelles représente le salut. Mais, au-delà de ce fonctionnalisme, au-delà du logement, il reste l'habiter. La ville n'est pas seulement un objet ou un instrument, le moyen d'accomplir certaines fonctions vitales ; elle est également un cadre de relations inter-conscientielles, le lieu d'une activité qui consomme des systèmes de signes autrement complexes que ceux évoqués plus haut. [...] L'urbanisme a méconnu cette réalité, méconnaissant par là même la nature de la ville. L'apport essentiel de la critique de l'urbanisme aura précisément été de faire apparaître les significations multiples de l'établissement urbain. On peut néanmoins estimer qu'elle n'a pas encore su les *relier* assez explicitement en un *système sémiologique global*, à la fois ouvert et unifiant. L'idée d'un tel système n'est pas neuve. Victor Hugo déjà, dans un célèbre chapitre de *Notre-Dame de Paris*, n'avait pas hésité à comparer l'architecture à une écriture et les villes à des livres » (Choay 1965, 77-78).

² Voir par exemple « Les revenants de la ville » où de Certeau évoque le « quadrillage des planificateurs fonctionnalistes » (Certeau 1990, t. 2, 189).

³ « Ce qui se passe au-dessous de la technologie et trouve son jeu nous intéresse ici. C'est sa limite, repérée depuis longtemps mais à laquelle il faut donner une autre portée que celle d'un *no man's land*. Car il s'agit des pratiques effectives. Les concepts connaissent bien cette mouvance à laquelle ils donnent le nom de « résistances » et qui trouble les calculs fonctionnalistes (forme élitiste d'une structure bureaucratique). Ils ne peuvent pas ne pas s'apercevoir du caractère fictif qu'instille dans un ordre son rapport à la réalité quotidienne. Mais ils ne doivent *pas l'avouer*. [...] Revenons plutôt à la rumeur des pratiques quotidiennes. Elles ne forment pas des poches dans la société économique. Rien à voir avec ces marginalités qu'intègre bientôt l'organisation technique pour en faire des signifiants et des objets d'échange.

Par elles, au contraire, une différence incodable s'insinue dans la relation heureuse que le système voudrait avoir avec les opérations dont il prétend assurer la gestion. Bien loin d'être une révolte locale, donc classable, c'est une subversion commune et silencieuse, quasi moutonnaire – la nôtre » (Certeau 1990, t. 1, 292-293).

⁴ Nous avons proposé à notre tour quelques propositions en ce sens, à partir de la « géophilosophie » de Gilles Deleuze, dans « Cartographie et territoires : la spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité » (Deleuze 2010, 225-238).

⁵ Il y a pourtant bien quelques évocations de mouvements de translation dans l'espace ; ainsi par exemple dans les paragraphes sur les voyages des utopiens, ou lorsqu'il est fait mention des habitants venant en foule aux séances d'éducation au temple ou dans les champs. Mais il faut dire ici ce que le narrateur dit des voyageurs : les Utopiens sont « partout chez eux », autrement dit le déplacement dans l'espace n'introduit aucune altérité, ne rompt jamais le rapport spéculaire entre la société et l'espace qu'elle occupe. On y reviendra.

⁶ Dans « Les gratte-ciel par la racine » (1954), Debord s'en prend à la suppression de la rue réclamée par Le Corbusier au profit de la promotion des « guettos à la verticale » (Debord 2006, 143-144).

⁷ Cette surface d'inscription paradoxale, espace de bordure ouvert sur le visible où rien ne peut s'inscrire (ou rien ne peut se lire), devrait être confrontée avec les analyses de Lyotard sur la « figure », et son travail a-textuel, énergétique et plastique dans l'activité graphique – écriture, écriture du rêve ou du fantasme, etc. (Lyotard 1971).

⁸ « Les lieux de délibération et de décision politiques sont effacés ou occultés par le jeu des réseaux spatiaux de la ville [...] L'utopie exécutive représente et résume (nulle part) l'ubiquité représentative (partout). Le prince est nulle part comme l'élection populaire est partout [...] Cette chaîne de délégations par laquelle le peuple utopien exprime son pouvoir ne trouve pas à s'inscrire dans l'espace référé par le discours, alors qu'elle se déploie et s'explique dans le discours constitutionnel de l'Utopie, c'est-à-dire dans le discours constitutif de l'Utopie même [...]. Présent dans le discours, absent de la carte ou de l'espace référé par le discours, le politique, par cette absence même, désigne le procès économique qui, *indiqué* dans la carte, dans l'espace référé, supporte le sens de l'organisation politique, tout en se développant indépendamment d'elle dans le discours utopique » (Marin 1973, 169-171).

⁹ Bien qu'il ne se réfère qu'allusivement à la conceptualité freudienne, on trouve chez Walter Benjamin des indications allant en ce sens d'un lien, chez Baudelaire, entre identification/ville, en particulier dans ses analyses sur la « foule », comme mouvement de désindividualisation où la ville moderne entraîne ses « habitants », d'ailleurs mal nommés tels puisqu'ils sont plutôt de perpétuels étrangers (Benjamin 2000, 345-359).

¹⁰ Voir le chapitre « Mythiques : ce qui "fait marcher" » dans *L'Invention du quotidien* (Certeau 1990, t. 1, 155).

¹¹ À cet égard, la notion de « participation » introduite au cours des années 1960 dans les débats critiques sur les processus de conception et de décision dans l'aménagement du territoire, et que de Certeau reprendra dans le second volume de *L'Invention du quotidien*, risque peut-être de recouvrir pudiquement la difficulté plutôt que de préciser les termes du problème même, celui que pose plus généralement le contrôle démocratique des conditions d'habitation de l'espace urbain.

REFERENCES

Besse, Jean-Marc. 2004. "Vues de ville et géographie." In *Figures de la ville et construction des savoirs. Architecture, urbanisme, géographie*, sous la direction de F. Pousin. Paris : CNRS Editions.

Barthes, Roland. 1985. "Sémiologie et urbanisme." Dans *L'Aventure sémiologique*, de Roland Barthes, 261-271. Paris : Seuil.

Benjamin, Walter. 2000. "Sur quelques thèmes baudelairiens." Dans *Œuvres de Walter Benjamin*, tome III, traduit en français par M. de Gandillac. Paris: Gallimard.

Certeau, Michel de. 1990. *L'Invention du quotidien*. Tome 1 (Arts de faire) et Tome 2 (Habiter, cuisiner). Paris : Gallimard.

Choay, Françoise. 1965. *L'Urbanisme. Utopies et réalités*. Paris: Seuil.

Choay, Françoise. 1996. *La Règle et le modèle. Sur la théorie de l'architecture et l'urbanisme*. Paris : Seuil.

Colloque sur la sémiotique de l'espace. 1979. *Sémiotique de l'espace. Architecture, urbanisme, sortir de l'impasse*. Paris : Denoël.

Debord, Guy. 2006. "Les gratte-ciel par la racine." Dans *Œuvres de Guy Debord*, édition établie et annotée par Jean-Louis Rançon, en collaboration avec Alice Debord, préface et introductions de Vincent Kaufmann. Paris : Gallimard.

Sibertin-Blanc, Guillaume. 2010. "Cartographie et territoires : la spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité selon Gilles Deleuze." *L'Espace géographique* 3: 225-238.

Lyotard, Jean-Francois. 2002. *Discours, figure*. Paris : Klincksiek.

Marin, L. 1973. *Utopiques jeux d'espace*. Paris : Minuit.

Guillaume SIBERTIN-BLANC est maître de conférence de philosophie à l'Université Toulouse-Le Mirail, secrétaire de l'Association EuroPhilosophie, et coordinateur du Groupe de Recherches Matérialistes (ERRAPHIS-UTM Toulouse/CIEPFC-ENS Paris). Ses travaux portent sur la philosophie française du XXe siècle, et sur les transferts conceptuels entre philosophie et sciences humaines et sociales dans la pensée politique contemporaine. Dernières publications : *Deleuze et l'Anti-Oedipe. La production du désir*, Paris, PUF, 2010 ; trad. esp. *Deleuze y el Antiedipo. La producción del deseo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010 ; *Violences : anthropologie, politique, philosophie*, Toulouse, EuroPhilosophie Editions, 2010.

Adresse:

Guillaume Sibertin-Blanc, PhD
Université de Toulouse II - Le Mirail
Département de Philosophie
5 allées Antonio Machado
31058 Toulouse, Cedex 9, France
E-mail: sibergui@wanadoo.fr

Theories and Uses in Common: Responses of Art in the Public Sphere

Cătălin Gheorghe
George Enescu University of Arts, Iasi

Abstract

Different theories on public sphere(s) complete each other or collide in examining the intersubjective relationships involved in organizing and administering the responses of society to the political and economical power repertory. Habermas's default theory, who invokes the critical participation of every citizen in the public communication, is rather extended in the counter-theories represented by Fraser's "subaltern counterpublics", Mouffe's "agonistic politics" or Hardt and Negri's "shared commons". These observations are undertaken by artists in their public art practices and inform the contemporary art theories on audience participation.

Keywords: public, counter-public, art, communication, agonistic, commons

This article is analysing different positions addressed in the public sphere theories informed by Habermas, extended in such counter-theories as Fraser's "subaltern counterpublics", Mouffe's "agonistic politics", or Hardt and Negri's "shared commons" and applied in public art practices.

The various philosophical concepts and theories are engaged in an exchange of services aiming to improve the understanding and the pragmatics of the codes used in negotiating positions in a publically ordered environment. Acceptations and uses inform and orient an economic process of accumulation and reinvestment of the cognitive capital flow. The know-how ensures the success of intersubjective communication, but it cannot guarantee the public benefit.

Critiques attempt to regulate deficits and excesses, and novelty can redistribute complacencies.

The most sophisticated theories regarding the formation and finalities of the public sphere/spheres meet in the realms of experiencing the new knowledge concerning world crises or on the neutral blackboards of serially connected academies. The discourse is wild/barbaric according to the instinct of the new conquests, or disciplined/controlled according to the norms of the old defence. From time to time, the combatants visit and tolerate each other or else defy each other. Social theorists separate themselves from the urban geographers who negotiate or disparage street artists. Exclusivist curators report the conclusions of inclusive sociologists, while researchers in the area clamour against philosophy patriarchs. The public arena is sometimes a place under the sun for everyone, sometimes a show of honest puppeteers, sometimes a mall of ideas defining identitary styles, sometimes a space of play and strife.

The meeting between the empire of philosophical theories concerning the public space and the guerrilla of public art creates an event of experiences (be they illuminating or obscuring), a detour of thought (be it social, phenomenological, fictional), or an echo of answers (be they in vain or for the project).

One of the main trends in philosophy is to see the public sphere as a form of social reality, and less as an act of creation whose results would be negotiated intersubjectively. The theory of mutual interests and concerns of individuals or collectivities takes for granted a rational and democratic delimitation of the establishment and exercise of discourse and practices in the current public sphere. This “mediation area” between the normativity imposed by the representatives of the state and the moral beliefs of private individuals seems to have been born spontaneously as a requirement of social reality. In these circumstances, steps were taken at grassroots level in order to reconnect historically and ideologically the political authorities to the everyday lives of common people.

The operational philosophy of the bourgeois public sphere implies a voluntary initiation of communication from the private spheres, individualised through the self-cultivation of

subjectivity, towards the public sphere, collectivised through the creation of frameworks for intersubjective debates on cultural, political and economic topics. Rationally constructed and critically instrumented arguments have the role of blurring the politically underlined distinction between the state apparatus and the society's "subjective" voices. However, the state's intervention in the private lives of individuals and the integration of private interests into the state policy use the "legal" argumentation of actions only as a form of public justification.

According to Habermas, the citizen's new identity is that of a client for the services provided by the state. Public debate between citizens and the representatives of the state is replaced by the competition for power between the parties run by professional politicians. Public opinion is replaced by statistics and "studies" based on focus group surveys, facilitating data manipulation and control for the benefit of politicians. By turning the media into an advertising market, public communication is eventually moderated in favour of economic satisfactions obtained as a result of broadening passive audience and diminishing critical participation (Habermas 1989).

The late modernity perspective on the understanding of the public sphere (Cohen and Arato 1988; Cohen and Arato 1992) insists on the mediation of a vision of dividing the modern world into "system" and "life-world". Through the "life-world", located in the civil society, people communicate in an intersubjective manner. Featuring two distinct levels – a level of implicit knowledge of traditions seeded in language and culture, manifested in daily life, and the level of behaviour structuring depending on culture, society and personality –, the "life-world" is reproduced through the institutionalised communication processes of cultural transmission, social integration and socialisation. The public and the private aspects of the system and of the "life-world" are characterised on the one side by the relation with the political subsystem in public life, and on the other side by the institutionalised public communication calling on legal rights and on personal relation in the private space.

The postmodern perspective discusses several positions, from the remark that nowadays public discussions are structured around “cults and cliques” (Tolson 1991, 196) to the realisation of the agonistic character and of the orientation towards hegemonic projects of the processes that determine social relations (Laclau and Mouffe 1985), up to the option of using dialogue in negotiating the mutual interests of those who live in alternative public spheres (Fraser 1992).

When talking about alternative public spheres in terms of “subaltern counterpublics”, Nancy Fraser discusses the existence of “parallel discursive arenas” where members of subordinated social groups invent and circulate counterdiscourses to formulate oppositional interpretations of their identities, interests, and needs (Fraser 1995, 291). The inequalities between the participants in the establishment of the public sphere cannot be ignored in the moments of discursive deliberation.

As far as the approach of the relational and institutional school of thought is concerned, the public sphere is seen as a place of organisational and symbolic practices operating within certain networks of rules, structural connections, public narrations contextualised in a historical environment and relying on social relational structures (Somers 1993). Without being limited to spaces or worlds in which politics is subject to discussion, what is public implies interstitial networks of individuals and groups behaving as citizens (Emirbayer and Sheller 1998, 738). In these cases, the public sphere and the political culture are established like a space for the articulation of symbolic codes, values and representations influencing individual and political orientations.

One of the most recent and debated critiques of Habermas’ concept concerning the establishment and exercise of communication in the public sphere is the theory of competitive communication practices in a social sphere fragmented by various types of contestation. The distinction made by Negt and Kluge between the bourgeois and the proletarian public spheres fits the new theories of counterpublics from the point of view of the various analyses applied to the relation between the potentiality and the

realisation or the marginalisation and valorisation of social interests. Without being subject to a real suppression or to a possible assimilation, the life values also contained by the ideals of the proletarian public sphere become necessary for the survival of the bourgeois public sphere (Negt and Kluge 1993).

No matter how fluctuating the distinctions between public spheres may be, a new approach to the dissolution of the boundaries between the public and private spheres has emerged. Thus, for instance, sharing and joint participation, taking advantage of common resources, be they natural (air, water, fruit, soil) or cultural (knowledge, affects, languages, codes), are based on a number of interaction practices, on care and cohabitation in a common world, in favour of the common good. A resistance response is required against the intensification of the privatisation of common goods. If, for instance, a part of language (that of affects and gestures) we use in common were to be privatised, then the power of expression, creativity and communication would be lost. Seen as a social relation, capital depends on its inherent and antagonistic productive subjectivities. The capitalistic exploitation of social life may result in life being ordered according to the hierarchies of economic value. The new dominant forms of production involving information, knowledge, codes, imagery and affects require open access to what is shared in common: communication networks, databanks, cultural circuits (Hardt and Negri 2009).

According to Miwon Kwon, this change in the discourse concerning the public sphere is obviously felt in the practice of contemporary art, which has come to be viewed as a form of advertising (Ward 1995). Using Raymond Williams' typology regarding the four modes of communication practices (authoritarian, paternalistic, commercial and democratic) applied in the public sphere, Kwon brings a number of examples of public art which may be viewed as forms of advertising rather than artistic genres (Kwon 2005).

In presenting the contexts in which public artistic practices may be exercised, Kwon underlines that, according to Williams (Williams 1989), the authoritarian communication mode is characterised by a number of rigid values, manifesting

itself in a repressive manner and excluding those who challenge authority; the paternalistic mode is described as privileging an authoritarian communication with a conscience, taking on benevolently the role of educator and improver of the lives of others, treated as children who don't know what's best for them; the commercial mode challenges the monopolisation of power by authoritarian and paternalistic regimes, offering as a required foundation for freedom the model of the free market, but replacing state control with a new form of control determined by the principles of profitability and strengthening its power through control over mass-media; the democratic mode relies on the decentralisation of power and the maximisation of individual participation, through the opportunity to use public media and the self-determination of information production and distribution.

The examples discussed by Kwon illustrate the various communication situations described by Williams. Thus, in the case of Alexander Calder's work *La Grande Vitesse*, located in Grand Rapids, Michigan, – the first public sculpture sponsored in 1967 as part of the programme *Art in Public Places* of the National Endowment for the Arts – he identifies a type of paternalistic public communication, through the mediation of a discourse of visual and physical autonomy based on a modernist, abstract and biomorphic sculpture made of steel and painted red. Viewed as a “gift” from the government to the public, this sculpture mediates, with the help of “experts”, the educational and “elevated” values of a “high culture” in the daily lives of the inhabitants of the city.

In the case of the interdisciplinary project (artistic, architectural, design) in the Wiesner Building of the MIT campus in Cambridge, Massachusetts, we can speak of a conflicting combination of paternalistic attitude and commercial interest, due to the use of visual expression means in order to increase the real estate value and the gentrification of the surrounding buildings.

The work of Richard Serra, *Tilted Arc*, a piece of steel measuring 36.6 metres in length and 3.9 metres in height, installed between 1981 and 1989 in the Federal Plaza in downtown New York, and removed as a result of the public's

negative reactions, remains one of the most debated cases illustrating the relation between the authoritarian and the paternalistic communication modes. The ostensible superiority of the few supporters of such an artistic project, in which the functionality of a public space is replaced by a presumed artistic experience, comes into conflict with the position of the wider public, which is not willing to accept the assumptions of a cultural refinement through an exposure to art that is essentially “useless”. Eventually, even Serra's explanations – according to which the viewer, coming into contact with the work, becomes self-aware and aware of his/her own movement around the plaza space, thus witnessing the contraction and expansion of the sculpture in the field of vision – proved useless.

In order to exemplify the prefiguration of an exercise of democratic communication mode, Kwon brings up the theory of “new genre public art” belonging to artist Suzanne Lacy, according to which the new art in the public space relies on the participation and the collaboration of the representatives of the public in producing the work of art together with the artist (Lacy 1995). Interested in “social change”, this new genre of art operates from the perspective of an instrumental attitude with the purpose of facilitating change in public policies or of criticising social injustice. Nevertheless, in Kwon's acceptance, new genre public art is still paternalistic in its approach of “collaboration” with the public.

Her last example mentions the poster project *DaZiBao* carried out in 1983 by Group Material. Relying on a guerrilla-type action, the group put together an interactive installation with posters in New York's Union Square, designing a public place in which different opinions on current social and political topics were expressed (from the US military intervention in South America to abortion rights and the welfare system). In this case, the transience of the work of art reflected the process of a disjunctive, open and incommensurable communication.

If all these works of public art become problematic in their relation with the public due to the apprehension of a possible “Balkanisation of political identity” of those who are commissioned to produce such projects – through the distinct,

particular and idiosyncratic reactions to the meaning and aesthetic of representations –, one may invoke the need to reconsider the terms and practice of what is “in common”. In this case, the relation between the idealisation of the social effectiveness of a democratic public sphere and the localisation of artworks, as expressions of sets of opinions, beliefs, convictions, values and publicly-displayed attitudes, in a space of the new modes of counterexpression of privacies and publicity, calls for an agonistic analysis, drawing from a theoretical foundation already exercised in the writings of Chantal Mouffe.

In the foreword to her book about politics, Chantal Mouffe opposes the post-political vision, the vision of “democratising democracy” (which would be beyond hegemony and sovereignty) according to which we are at a stage in history in which the power of consensus reigns supreme, reconfirming her theory concerning the constitutive antagonistic dimension of “the political”. As a consequence, in contradiction with the tendency democracy theorists have to propose institutions that would aim to reconcile all conflicting interests and values through “impartial” procedures, Mouffe proposes the design of an “agonistic” public sphere, a challenging one, where various hegemonic political projects would clash (Mouffe 2005).

Taking into consideration the data of this theory, we may add to the four modes of communication set forth by Raymond Williams the agonistic communication mode, obvious in the critical artistic practice whose topics deal with issues of political and social cohabitation.

The difference occurring in the reception of public art resides in the distinction between the old practice of installing an aesthetic object in a physical space (oftentimes in the shape of displaying a monument) and the new practices of community interventions and socialisation process (oftentimes in the shape of performing an action).

Certain artists or groups of artists with civic experience – who can make the critical difference between types of cohabitation, from class, gender and race to those belonging to cultural differences and ecological positioning –, engage in the identification, analysis and answering of the community issues

they encounter. Their artistic actions are either resistance movements and social activism, or the reconstruction of local models that may encourage social change. The current artistic projects reflect the blurring of the boundaries between public and private spaces both through the participative and collaborative organisation of direct, creative and productive moments of socialisation, as well as through the advanced use of new technologies and new media in interactively establishing experiential codes. In certain circumstances, this creative intersection of spaces allows the political imagination of new possible worlds in which the pressing issues of today's world are overcome.

The identity and effectiveness of public art may be formulated starting from a number of remarks concerning the deficient critique outside art institutions – from the perspective of urban sociology and geography or of critical theory –, as well as the lack of evaluative reactions from the public in the areas where public art works are installed. As a consequence, in many public spaces we see both a decline of artistic practices, as well as the public art's failure to create a public. "Public art" is also examined from the perspective of the establishment of the dominant culture by national galleries and modern art museums, which, through their own programmes, try to model the public's reception of art. As a consequence, most commissioned public art in the West has privileged modernist and minimalist projects which would express "the freedom of thought and expression" of artists in an advanced liberal society (Miles 1997).

Coming from the area of social critical theory, some other voices, those of researchers of public art, separate themselves from the philosophical discourse of the rationality of communication established between the various public interests and promote in exchange an applied discourse of responses provided by the policies of improving the quality of life in pragmatic terms. Thus, for instance, public art is viewed as a potential instrument of improving the physical environment, of creating a sense of the place and of distinctiveness, of contributing to community cohesion and social health, of improving economic value through investment and tourism,

and even of reducing crime rates. However, until recently there have been no relevant studies supporting these results, no empirical measurement of the impact public art have on the various aspects of social life. In most cases we've dealt with local evaluations of effects on the participants in the reception of specific works of public art.

Recent studies have shed some light concerning the use of some key terms in defining the impact of public art on the social sphere. Thus, in the various reports concerning the function of the place and the role of identity in the reflection on public art, the term "place" is analysed as an open space in which can be found various types of influences and the dynamics of which is given by the continuous process of social relation and negotiation. The term "public" is understood as an "arena" in which people meet and engage in various social practices, and in which there are no exclusions based on degree of precariousness, on race, gender, or other personal circumstances. In these conditions, identity is not considered an original given, but it is instead viewed as a construction, more precisely as a product of interaction, the way space, in its turn, is produced by the intervention of the object or of the practice of public art (Massey and Rose 2003).

There where philosophy – under the shape of social critical theory rather than of metaphysics – meets art-in-the-public-space, multitude of positioning and receptions is generated. Valorisations are articulated depending on the various sets of beliefs, convictions and interests, and actions counter each other. When artists or critics happen to philosophise for the public and on behalf of the public, we may speak of an insertion of private meditations in an arena of public experiences. When the public expresses its satisfaction or disapproval, acting politically and legally, then the philosophers may claim interference in the private affairs of public reflection. In any of these situations we are dealing with an agonistic confrontation in which it is not accident but instead jurisprudence deciding on hegemony. This ending would not be a case of social arrogance and public prevalence, but instead a territory claiming and marking behaviour. Despite all these, learning collaboration and the joint production of meanings and

representations would attenuate the cruelty of exclusions and would dissipate the exaltation of ignorance.

The use in common of philosophical theories and artistic creations, through translations and educational mediation, could serve, without hinting at a prescription, to modify, rather than expand, the understanding of the role each individual holds in a specialised society, in which what is just depends mainly on interests rather than on paradigms.

REFERENCES

Cohen, Jean L., and Andrew Arato. 1988. "Civil Society and Social Theory." *Thesis Eleven* 21: 40-64.

Cohen, Jean L., and Andrew Arato. 1992. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Emirbayer, Mustafa, and Mimi Sheller. 1998. "Publics in History." *Theory and Society* 27 (6): 727-779.

Fraser, Nancy. 1992. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." In *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig Calhoun. Massachusetts: The MIT Press.

Fraser, Nancy. 1995. "Politics, Culture, and the Public Sphere: Toward a Postmodern Conception." In *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*, edited by Linda Nicholson and Steven Seidman. Cambridge: Cambridge University Press.

Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.

Lacy, Suzanne, ed. 1995. *Mapping the Terrain: New Genre Public Art*. Seattle: Bay Press.

Habermas, Jürgen. 1989. *Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Polity.

Hardt Michael, and Antonio Negri. 2009. *Commonwealth*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Kwon, Miwon. 2005. "Public Art as Publicity." In *In the Place of the Public Sphere? On the Establishment of Publics and Counter-publics*, edited by Simon Sheikh. Berlin: b_books.

Massey, D., and G. Rose. 2003. *Personal Views: Public Art Research Project*. Social Sciences Faculty, The Open University, commissioned by Artpoint on behalf of Milton Keynes Council.

Miles, Malcolm. 1997. *Art, Space and the City. Public Art and Urban Futures*. London and New York: Routledge.

Mouffe, Chantal. 2005. *On the Political*. London and New York: Routledge.

Negt, Oskar, and Alexander Kluge. 1993. *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Somers, Margaret R. 1993. "Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy." *American Sociological Review* 58 (October): 587-620.

Tolson, Andrew. 1991. "Televised Chat and the Synthetic Personality." In *Broadcast Talk*, edited by Paddy Scannell. London: Sage Publications.

Ward, Frazer. 1995. "The Haunted Museum: Institutional Critique and Publicity." *October* 73 (Summer): 71-89.

Williams, Raymond. 1989. "Communications and Community" (1961). In *Resources of Hope*, edited by Robin Gable, 19-31. London: Verso.

Cătălin GHEORGHE is an art critic, [counter]theoretician, curator and editor based in Iași, Romania. He is PhD Lecturer in Aesthetics and Visual Studies at the "George Enescu" University of Arts, Iasi and he is coordinating editor for *Vector - critical research in context*, publication which is an experimental platform for investigating contemporary art practices, theory, criticism and research.

Address:

Cătălin Gheorghe

PhD Lecturer

Department of Art History and Theory,

"George Enescu" University of Arts, Iasi

Str. Sarariei 189, 700451, Iasi, Romania

Email: citizen.ka@gmail.com

The Everyday Condition of Metaphysics

Ștefan Afloroaei
Al.I. Cuza University of Iasi

Abstract

The question I intend to answer is whether one can speak of a tacit metaphysics, not expressed conceptually, but nevertheless common. If the answer is positive and providing that it is specific to day-to-day life, such metaphysics may be called everyday metaphysics. To this end, I review the meaning of everyday life and its ambivalent character. Next, I present several milestones in the debate on the subject, from authors who have focused on a kind of usual, common or 'natural' metaphysics. Lastly, I formulate the idea under consideration, namely that everyday life implies or underlies a certain metaphysics. I note that it is an implicit metaphysics – not expressed formally – and rather free. Embraced in experience with a certain degree of freedom, it is recognisable by means of certain representations active in our mind, by the manner of speaking or of understanding and by the common forms of expression. Its vibrancy, concrete and relaxed character makes it highly evocative of the mental life of an era. It ensures a truly essential difference in our everyday mode of being.

Keywords: everyday life, habitual and preliminary behaviours, phenomenology of the “as-if”, common understanding, publicness of time, presupposition, everyday metaphysics

I. Preliminary considerations

1. I would like to draw attention to a few relatively simple issues, starting from certain recurrent questions in our debates, such as: Can one speak of a tacit metaphysics, not expressed conceptually, yet customary, usually? Can it be viewed as

* This work was supported by CNCIS – UEFISCSU, project number PNII – IDEI 788 / 2010, code 2104.

habitual or everyday metaphysics? Which authors might encourage such a perspective on metaphysics and what arguments might they invoke to this end? How could such usual metaphysics be justified within what we designate as the everyday life-world?

I would not dwell on these questions were it not for the frequent occurrence of the term “metaphysics” in debates which do not concern any of the doctrines about this concept which have evolved over time. One may find the term in discussions about the prevailing worldview in a particular period (for instance, when referring to “the metaphysics of modern man”). Or in reflections about a meaningful attitude towards one’s own existence (such as “natural attitude” and the metaphysics it entails). At other times, the attention is focused on the perspectives opened up by allegorical narratives (for example, the underlying metaphysics in José Saramago’s novel *All the Names*). The term is also used to refer to certain convictions assumed by a dominant experience, such as the technological one. Indeed, it has been asserted that the current technique is a culmination of modern metaphysics (Martin Heidegger). They both express the same kind of will and the same beliefs or presuppositions. Nevertheless, I would note that the term “metaphysics” is especially used to designate the power of a language to generate concepts, images or representations. We know, for that matter, that a much debated claim in recent times asserts that any language brings with itself a certain metaphysics (Friedrich Nietzsche). It is an idea espoused by many analysts of language, and certain writers concerned with the link between language and underlying beliefs¹. Research on natural language and equally on common or everyday language has also rediscovered this idea.

Moreover, others have claimed that modern man, despite what he might think about himself, cannot completely escape the sphere of the historical logos and its underlying metaphysics (Jacques Derrida). This entails that the metaphysical attitude can be traced as a sublayer in diverse activities and pursuits, from the scholarly to the mundane (Richard Rorty). It will not appear necessarily as a well-

structured vision, but rather as presuppositions, beliefs and representations.

Yet none of the situations evoked above fall under the scholarly or academic meaning of metaphysics. They are not related to a conceptually developed theory or to an erudite pursuit of metaphysics. Rather, they most often concern a particular behaviour of the mind, a mode of understanding the state of the self and of the world it is a part of. In other words, the focus is on a concrete manner of understanding, as experienced by someone among us or by a community as a whole. Metaphysics, under this guise, represents a *forma mentis*, therefore it may not appear in the form of elaborate theories and concepts.

2. It is not hard to notice that, in essence, the attitude of modern man towards metaphysics is profoundly ambivalent. On the one hand, one may witness an explicit rejection of metaphysics, especially when it is the doctrine of an author or of an entire school of thought. On the other hand, however, metaphysics may be invoked rather naturally as an obvious level of comprehension². In the latter case, there is a fair degree of freedom in the use of the term and in the acknowledgment of metaphysical representations or perspectives.

Ultimately, it is not necessary to think like Aristotle or Schopenhauer – or even to think what they thought in their own time – to speak of metaphysics. It suffices, say, to use certain representations of the self and of the other, the life-world, temporality and space, appearance and reality. Indeed, whose mind is detached from such representations, ideas or beliefs? When such representations blend into a vision and transgress the empirical knowledge (or “physical”, in the ancient sense of the term), they can be called metaphysical. This is also true when their role is that of “first instance” or “ultimate instance”, as preliminary elements in the pursuit of knowledge. In such situations they emerge as boundary data or edges of the horizon beyond which the mind cannot go.

II. On the ambivalence of everyday life

1. Habitual and preliminary behaviours

I believe I should state what I understand “everyday life” to be. I do not have a definition for the phrase, yet I am not necessarily looking for one either. The synonymy brought into play by certain dictionaries is not particularly useful to this end. For example, the understanding of everyday life as habitual life, or as regular or publicly exposed life, does not sufficiently clarify this issue. Each of these phrases requires an explanation and, occasionally, may further obscure the meaning of everyday life.

We could say though, to start with, that everyday life is the habitual life, the generic place of habitual behaviours and gestures. I use the word “habitual” in the sense expressed by the past participle of “to habituate”. One leads a habitual life when one is habituated with certain behaviours or acts, on the one hand, and with certain regular situations, on the other hand. Yet how does a habitual behaviour become an everyday behaviour?

A habitual behaviour, whether it is thinking, expressing or doing, is regularly an acquired behaviour, that is one which has reached a familiar form, as a habit accepted naturally. It is a behaviour learned over time, yet in a fairly contingent and free manner. Becoming habituated with something means learning a particular behaviour³. Behaviour is in this state a reflexive act: you become habituated with walking daily the same road or with the basic use of certain tools. To acquire something, to adopt it as natural and wholly expected, to become familiar with it, all of these pertain to our everyday life. That which is acquired is learned one way or another, depending on one’s own manner of relating with the others and the surrounding world. It eventually becomes a familiar fact, accepted as such by almost everyone, sometimes as an instinct of everyday life.

We are all aware of such behaviours and follow them in our own way. Let us consider, almost at random, habits such as reading the paper in the morning, using a means of transport,

strolling in the park in the evening, drinking coffee, going to work every day, making daily notes, using an umbrella or walking stick, meeting friends, wearing a wristwatch, talking about the weather or the death of acquaintances, casually looking outside the window, searching for a quiet place to rest, employing certain tools and machinery, talking on the phone with loved ones, etc. Everyday life consists of such behaviours and gestures. Some are apparently disarmingly simple, yet others seem to contradict the common notion of everyday life.

To be a part of everyday life, habits take the form of stable and relatively free dispositions. For example, the habit of taking down all sorts of data, names and events in a diary is not governed by strictly determined conditions. It is actualised only when one receives an explicit exterior motivation, as when one deems the action to be absolutely useful. It does not require any special preparation. It is dependant rather on elementary and concrete experience. The act does not necessarily involve a certain regularity to become habitual or any particular deliberate repetition.

Indeed, the free acquisition of certain attitudes or gestures indicates the elementary form of human experience. I do not believe that there is any other form of experience that precedes it essentially and exceeds it in scope. We might say that this is in reality a preliminary experience, whether it aids or thwarts other experiences. Its scope is ultimately that of life proper, even when man ends up battling it and opposing it by what he does or thinks. Yet compared with other experiences, it occurs most often by itself. It is usually relaxed and tranquil without any severe exigencies. One cannot properly speak of a technique of modern life or a finely tuned mechanics of its articulations. When harsh exigency or elaborate technique come into play, everyday life breaks down and makes way for a different experience.

What could we observe in fact in such situations of ordinary life? Ultimately, there is a kind of alchemy of habit. It is capable of transforming a specific fact into a common one, an uncanny phenomenon into a familiar one, difference into the unremarkable and the beauty of the moment into something prosaic. That is to say, there exists a genuine *athanor* of

everyday life. In this *athanor*, the data of life can change their meaning decisively. Yet – and this is paramount to my comments further on – the change in a behaviour does not mean it is restricted to a univocal sense. When a specific fact becomes common, it does not completely lose its specific character. Similarly, when the uncanny event becomes familiar to us, it does not entail the complete loss of its uncanniness⁴. It will never disappear completely; rather it will undergo a process of concealment or withdrawal.

Each term that casually describes everyday life – as we have seen, the common character, familiarity, indifference or prosaic character – does not mean anything by itself. In their singularity, they signal only one facet of this phenomenon. As soon as we hear such terms, we must think of the term which has been excluded or left on the side. Their correlation is important, as their meaning is brought to light in conjunction, through contrasts or divergences.

My point is that everyday life is not by definition univocal: strictly common or strictly ordinary. On the contrary, it invites the elementary co-presence of contrary terms: common and specific, familiar and uncanny, ordinary and extraordinary, etc. It is not characterised by a single attitude, “natural” or “naïve”, as it would have been called once. Rather, in its scope, such an attitude meets the “critical” attitude, and they affect each other constantly. Everyday life is the space of their encounter, of their natural and preliminary “collusion”. It does not separate the “opposites”, but makes possible their emergence and maintains it in a fundamental, elementary correlation. The differences manifested, for instance between the banal and the significant, do not become separations. When they do take the form of separations, accentuating the oppositions they conceal, consciousness passes from its everyday mode to a different one. Consciousness is then able to deal with a distinct, highly elaborate condition, such as the theoretical and the speculative condition. Ultimately, each human experience can elaborate a different form from the everyday one, more severe or more formal. Yet it never withdraws from the sphere of everyday life. This sphere,

elementary or preliminary, retains it to a certain extent and determines its relation with the others.

I shall return to this issue later in the text, when I consider the uncommon side of the common.

2. Prejudices about what is specific to everyday life

We regularly hear claims that an everyday behaviour is simply common. When referring to something as common, the focus is most often on a univocal meaning of the term: either something ordinary (gross, coarse), or impersonal (average, mediocre, stereotype), or banal (prosaic, insignificant, scarce). Other synonyms – for example, public, vulgar, collective – capture the semantics of the term “common” only univocally and partially. Naturally, certain behaviours can be acquired by several people, especially as the phenomena of daily contagion and imitation remain decisive in the life of any community. Yet it is not this fact that defines everyday life. On the other hand, a common gesture is rather bland (wearing a wristwatch, taking the same route to work, etc.). It does not dislocate the habitual flow of gestures and does not induce a change to the previous way of life. Routine, for example, expresses properly the common fact of being, just as the vulgar standardisation forms do (in fashion, manufacturing, transport, performing arts, etc.). This may undeniably lead to an average or mediocre attitude. Yet everyday behaviour is not in itself mediocre, it does not entail stereotype or vulgarity in day-to-day life. Certain events specific to it are often novel and have unpredictable effects.

Is everyday life the same for everyman, i.e. to “no one”? Definitely not, it concerns each of us individually, even in solitude. An everyday mode of life will manifest the painter as he paints alone in his atelier, the physicist as he spends the day in the laboratory, the judge as he sentences someone to life in prison, the priest as he listens to the confession of a burdened man, the player as he waits on the sidelines for a stroke of luck. Everyday life is not the space of the lack of originality or unpredictability, where everything may occur monotonously and impersonally. It is true, on the other hand, that anyone may invite “everyman” or “no one” in his behaviour. This may

happen at any given show, but also as indifference or apathy or curiosity for common things. Such curiosity conceals man's need to vary, in order to compensate, the monotonous or wave-like surface of common life.

Is everyday life, by definition, an anonymous life? Certainly not, as it does not completely lose the markings of individual or even personal behaviours. Let us admit that an acquired behaviour generally becomes a habitual behaviour. In this case, it is performed in keeping with habit (either someone's habit or the general habit). It follows a pattern, a common mode of expression, which means that it can easily become anonymous. Yet this latter thing can occur only under certain circumstances. That which is "habitual" is not unavoidably impersonal. The same applies to "bad habits", "idiosyncrasies" or "proclivities". The recurrence typical of any habit does not always result in something that is subject to flat generality. The habits of reading or taking a walk or looking out the window do not necessarily induce an impersonal behaviour. Nonetheless, one might detect something impersonal here too: someone takes a walk as a walk is regularly taken or looks in the distance as this act is commonly performed. There is here a tendency towards impersonalisation, more or less visible, yet an equally powerful personalisation tendency, however weak it may appear to us at any given moment. Never is that limit reached where the impersonal character is exclusive and irreversible in human behaviour.

I leave aside the fact that anonymity is not at all a negative or fallen condition by itself. Those who embrace this meaning, modern and highly ideologized, neglect certain elevated forms of anonymity, such as that specific to monastic life, or the soldier fallen or left behind on the battle field, no less than that of the man retired in a laboratory, forgotten by the world, seeking to elucidate some phenomenon on his own. Peter L. Berger and Thomas Luckmann discuss an everyday meaning of anonymity (Berger and Luckmann 1966, I, 2). They focus on the manner in which the patterns of social interaction, by negotiating patterns, tend to grow ever more distant from the here and now of face-to-face setting and become anonymous.

In other words, the encounter with the other loses its expressiveness, uniqueness and atypical character.

When Heidegger refers to *das Man* (the impersonal “they”), he does not exclude its modulation. He writes at one point that “Everydayness is determinative for *Dasein* even when it has not chosen the ‘they’ as its ‘hero’” (Heidegger 1986, 371; Heidegger 1962, 422). The subject of everyday life emerges in a distinct manner, which does not completely exclude the personal effect. One’s self can withdraw within all others (“everyone is the other and no one is himself”) (Heidegger 1986, 128; Heidegger 1962, 165)⁵. In fact, this other is plural (“the others”). Yet as an impersonal instance, it cannot be determined only in this form, not even for summation purposes: “The ‘who’ is not this one, not that one, not oneself [*man selbst*] and not some people [*einige*], and not the sum of them all. The ‘who’ is the neuter, the ‘they’ [*das Man*]” (Heidegger 1986, 126; Heidegger 1962, 164). It is nevertheless a *self*, i.e. a *they-self*, an instance which, although impersonal and non-specific, involves a more complicated design. The force of this self and its compelling dominion, as Heidegger himself states, may vary considerably over time (Heidegger 1986, 129; Heidegger 1962, 167).

Therefore, it is absolutely not appropriate to state that everyday life is impersonal by definition. The one who speaks as *they* speak is still different from anyone else. If we were to view the “*they* speak” as an existential structure, it would still not be enough to describe everyday life. The one who speaks as *they* speak is inevitably different from all the others. His conformity only becomes possible within the framework of this difference. The one who speaks in indistinct or indifferent manner, does so in a way that can never be repeated as such. Consequently, the impersonal functor (for example, the “*they* speak”) cannot describe alone everyday life as a phenomenon. Nor can what we call “no one” or “some other”. This is not because such hypostases are not specific to everyday life, but because they participate in a much more complicated phenomenon. The voice they announce rather loudly is not the only one that expresses everyday life as such.

I would further add that everyday life must not be considered in itself as being fallen. This is often reiterated, especially as the motive of estrangement tends to seduce many minds in the modern world. When is it usually viewed as such though? Probably when it is considered exclusively in terms of its platitude and vulgarity, scarcity, insignificance and tediousness. Everyday life is described then in its minor forms, relying on old clichés. Beyond all these, what is at stake is the attitude by means of which we open up to the world. The world cannot be considered negative in itself. Discussing it in terms of a polarised assessment – positive or negative, authentic or inauthentic – means missing its mode of being from the very beginning.

Is everyday life, in itself, insignificant, deprived of any elevated or symbolic gesture? Certainly not. What ends up as habit, already accustomed, does thereby lose all its significance. Becoming accustomed to certain gestures does not equate with missing their meaning in all respects. One may actually also become familiar with what makes a thing unexpected, such as the image of exotic places, the fact of travelling by oneself, going on a risky hunting trip, fighting in wars abroad, flouting the law, etc. The facts that one has become accustomed to may denote a kind of routine, but also something embraced through effort and great risk. They may express both a certain mechanics of daily life and a long-lived experience. In the former case, the formal side of actions matters. Moreover, it can become a mere training or social mechanics, as consciousness submits to external rulings. In the latter case, each man is tested individually. Habit becomes the name of the trial that man must face. Or the name of a demanding exercise, ultimately a kind of everyday asceticism.

Therefore, there are always two voices of everyday life, yet we cannot state that one expresses the deep level and the other the surface level. If we were to employ classical terminology, we would say they involve a dual nature. Its ambivalent character often goes quite far, as one and the same fact may be described in apparently mutually excluding terms. Thus, that which is common (for example, going to work every day, even taking the same route and means of transportation)

appears as specific from another perspective. The common fact ends up being felt as a specific fact, as in the case of the character in Leo Tolstoy's *The Death of Ivan Ilyich*. The common and the specific element jointly provide the substance of the same everyday act. This also applies to everyday indifference. What appears as indifference (for example, „ignoring” the presence of others) can be the sign of a form of loneliness. Here, eccentric, solitary indifference and difference seem to merge into a single gesture. The menace of maximum scarcity and the indication of maximum difference occur in the very same act.

3. Ordinary and out of the ordinary in everyday life

When referring to ordinary behaviours we usually think about regular or routine ones. Yet, this in itself is hard to fathom, indeed incomprehensible. In the “ordinary” course of a day, all kinds of events take place. Some of them are genuinely common, at least at first sight, such as when we travel to work, buy regular products, greet acquaintances, listen to the news, browse the newspaper headlines, rest after a few exhausting hours, etc. However, this is not all that happens when we perform these actions. Ordinary actions are not necessarily customary, routine (leaving aside the fact that the term “routine” carries an uncommon meaning in certain situations: “experience”, “trial”, “temptation”)⁶. All these actions are accompanied by many others, occurring either in our senses and our minds, or in our encounters with other people, not to mention anything that may happen accidentally.

Yet supposing we do not reject outright the idea of certain ordinary behaviours and indeed we should not, how can we grasp the presence of something out of the ordinary in everyday life? What could we say about our everyday behaviours? That they are ordinary in one respect and out of the ordinary in others? Or perhaps ordinary at a particular moment, but also out of the ordinary at other times? We probably face this situation sometimes, even though we might not fully appreciate what is extraordinary. There is another option, when the ordinary – gestures, words, events – conceal in

their very ordinary nature something different altogether. This latter situation is relevant for the underlying ambivalence of everyday life.

In his dialogues with Claude-Henri Rocquet, Eliade (1978, XI, § 1-2) enumerates such situations where ordinary life conceals something out of the ordinary. For example, the occurrence of an event which, although it might not announce anything initially, suspends unexpectedly the ordinary succession of time and makes way for a different temporal flow. The simple deviation from a known route, encountering a stranger, the vivid and persistent memory of a dream, such occurrences can affect the rhythm and quality of experienced time. In other situations, however, the obsessive yearning for change may interfere or perhaps the desire to surpass the human limits, which are experienced profoundly every day. This involves the motif of the double (for example, “the attempt to love two women at the same time, with equal sincerity”), the desire to transgress certain social rules (such as the one imposing monogamy) or the need to change the mental state (as in the case of the use of narcotics). This also refers to the daily yearning to gain access to a different reality, such as the virtual one – by reading science fiction stories, watching films or art performances or the free interplay of images. In such situations, everyday life unfolds on two separate levels. It involves a double mode (the waking and oneiric states, according to Eliade), so that the empirically verified reality makes easily way for utopias and phantasms as well as for myths and certain forms viewed as ideal.

Consequently, we ought to speak of a double or equivocal structure of everyday life. How could we then properly understand this?

In temporal terms, it consists of distinct flows, which sometimes appear distinct from each other. They differ not only in terms of rhythm, but may also be found at different levels, such as the pragmatic and oneiric, as we have noted above. Each of them possesses a distinct and irreducible quality. Nevertheless, they tend to intersect unpredictably, which may lead to some odd, shocking or at times violent events. This may concern a double underlying tendency of mental life. To borrow

Eliade's own terms, it appears as both diurnal and nocturnal. In the nocturnal mode of mind, it may be under the influence of ancient images or archetypes (an issue explored comprehensively by Carl-Gustav Jung). Everyday life is also known to be prone to unpredictable, hardly detectable transformations, in the form of happenings. An act becomes possible by always allowing for freer, looser relationships.

4. A simple example: *Vincent's Chair with His Pipe*

The researcher invoked above invites us to recall the Van Gogh's famous canvas *Vincent's Chair with His Pipe* (1888-1889). The chair painted there is plain and empty. The pipe itself, rather randomly positioned on the chair, accentuates the fact that the chair is empty. An ordinary chair in a nondescript place, nothing more. Its reality and that of the space it occupies are rather ordinary, almost banal. The few elements that constitute such a reality belong, to a certain extent, to the painter's simple and ordinary world: a door on one side, odd items in a chest, a pipe left on a chair and a plain wall.

Yet even in this ordinary space, there is something that gives pause. It is that empty, solitary chair itself. Should you dwell too much on it, your mind will be taken elsewhere, to something absent or concealed. This absence is ultimately the single genuinely significant aspect in this painting. It is a dense, persistent absence that grabs hold of your gaze and focuses it where you cannot actually see anything. However, you can sense something there, either the shadow of someone who left somewhere, either another, foreign gaze, of the painter himself, looking forlorn and wistful at the place of his absence. Yet it is not only this dense and persistent absence that troubles the gaze, but also the overwhelming loneliness of that space. It does not derive from the fact that Vincent's chair sits alone there, just as the other few surrounding items, i.e. a pipe, a wall. A single thing, even when you expect to find many more, does not generate by this fact alone the sense of loneliness. Such a feeling originates elsewhere, namely the odd perspective on the items, which apparently lack any obvious relationship, as though any of them could be absent or be present in another

place. It is a sort of total, absolute contingency, which causes things to be so foreign one to the other that you are immediately stricken by the loneliness of the one who saw them through this perspective. Someone who is truly alone cannot find his own place. More precisely, there is no place for him in the world which he can nevertheless see in a certain manner. The lack of a place makes everything appear as an accident or void, his loneliness viewing things only in these terms. The empty chair in the painting expresses therefore the total loneliness of the gaze. All of these things can be said of a space that, at first glance, might seem completely ordinary.

Consequently, Eliade is right to repeat an idea that he is obsessed about: “It is certain that this bleak reality /in Van Gogh’s painting/, this daily life camouflages something else. This is my profound conviction” (Eliade 1978, XI, § 2). To him, such a view entails multiple consequences. One such consequence concerns the need to grasp the double or complicated structure of everyday life. Another one refers to the way in which we represent our own life and seek to express ourselves, whether it is a simple account, or certain literary or research works. All novels can create a feeling of a certain camouflage of the uncanny in the life of the ordinary. This is not dependent on a certain type of writing – such as fantasy stories – or on a particular style. It does not depend on a particular form of creativity, such as literature. Rather it concerns any of our life spaces and any form of creation, from those viewed as minor to the truly elevated ones.

One of Eliade’s confessions is remarkable in this respect: “In all my stories, the narrative unfolds across several planes, in order to reveal progressively the “fantasy” hidden in everyday banality. Just as a new axiom reveals a certain design of reality, unknown until then – in other words, establishes a new world – fantasy literature discloses – or rather creates – parallel universes. This is not about escapism, as philosophers of history would claim, but *creativity* – on all levels and in all meanings of the term – as the hallmark of human condition.” Indeed our image about the everyday life could change considerably if we paid closer attention to its emergence and to what is particular to man.

5. On the meaning of usual things

I would like to make a further comment on Eliade's assertions (Eliade 1978, XI, § 2). When he speaks about everyday life, he refers to certain usual acts, as he terms them. The term "usual" calls to mind either something that is common and recurrent, repetitive, or something that over time has become outworn. In fact both meanings may be at play: what becomes common and occurs almost mechanically day in and day out ends up wearing down its meanings. It loses much of its significance, as it is performed out of inertia or the mere force of things (as is the case for securing drinking water or equally habitual tending some flowers on the window sill). In time such activities tend to become like old worn coins which, although they may serve for regular economic transactions, tend to have flattened engravings. Moreover, at a certain point they lose even their economic worth, as wear and tear excludes them from practical economic exchanges. A sort of semiotic erosion comes into play, as the relation with those who do use them tends to become indifferent.

Nevertheless, usual acts, just as worn coins, will preserve in discrete forms a certain symbolical significance. If we examine them carefully we will realise that they are not performed at random. They cannot be done in a purely haphazard manner, disregarding one's disposition or state. This means that, beyond their usual character, they retain certain symbolical rules pertaining to the rituals of day to day life.

Unfortunately, we often tend to use the term "ordinary" as a mere synonym for "banal" or even "insignificant"⁷. However it expresses something performed according to a custom or code of life in the community. For example, what is habitual in the home of a family or in their community, in their private life cannot be violated at any cost. Behind such facts there are always certain beliefs, representations and symbols whose power is difficult to ignore. I would like to stress that the phrase "ordinary behaviour" ultimately refers to norms instituted for a long time. It reflects the existence of a diffuse code of everyday life. This code is its concealed side, which often fades into an unrecognisable state. Its presence – and that of

minor, yet not insignificant rituals – is nowadays more thoroughly camouflaged. In other words, ordinary things hide diffuse codes of human coexistence. Behind the ordinary – whether we realise it or not – there lie certain basic and elementary rules, beliefs and symbolical representations. It is difficult, therefore, to state that they are simply banal and contingent, lacking any significance.

Well, let us accept for now that there are no ordinary acts or gestures deprived of significance. Could we infer that everything is significant in our everyday life and that nothing is without meaning?

Not at all, as there is much without meaning in what we do and say, in our gestures and decisions. Yet lack of meaning is not necessarily a feature of everyday life. The absence of meaning does not have a privileged place in the life that we call ordinary and view as everyday. Are there not enough statements without meaning in supposedly academic discourse or in philosophical texts? Aren't there many questions without meaning posed in discussions with a scientific or philosophical intent? Our conceptual language sometimes exceeds in meaningless terms and semantically empty sentences. We are constantly faced with countless purely formal terms and bizarre hypotheses as though scholarly literature attempted to compete with the Dada literary experimentations. Not to mention the myriad absurd projects or decisions, which signal not only the mere absence of meaning, but also its violent or barbaric rejection. Such projects and decisions make up the contents of many events in our life, especially non-daily ones. What happened in the years during the Second World War and in subsequent years, in concentration camps and gulags, in prisons, in defaced or destroyed living spaces, in exile and solitude, all surpass the boundaries of everyday life. Unfortunately, such ordeals became a matter of everyday life, yet their sources were not in the least common. Absurd gesture ended up providing the contents of a historical era, without being considered ordinary. What barbaric or cruel rules could underlie such appalling gestures? What kind of strange code could regulate from within what happened through the decades?

As we can clearly see, things are much more complicated than they appear at first sight. Yet reviewing such a dark landscape, where the non-sense and the absurd regulate the ordinary, can provide a further argument for the assertion that everyday life is never something simple and ordinary.

6. A phenomenology under an *as-if* regime

One may wonder, in this case, what kind of ontology is specific to the everyday fact, which exhibits this dual, alternative voice. Is it an ontology similar to the Platonic one? Does it allow for inequalities that can lead to profoundly dual relationships, such as those between substance and appearance? Specifically, does everyday ontology conceal a certain dualism? Or, on the contrary, does it cancel such inequalities at once with the Platonic meaning of the terms at stake? Could this latter case be one of plain and evanescent phenomenalization of tendencies or meanings?

It is difficult to choose between the two already known perspectives. Rather, I would believe the answer lies elsewhere. In everyday attitude, as we know, the mind of man does not reject the idea that existing things have substance or conversely that everything may be a game of appearance. It does not mean that the human mind contradicts itself all the time. When something is accepted as substance, it is not however something “general” or “ultimate”. The same applies for the appearance of existing things. On the other hand, what is at stake is not wholly subjective and arbitrary, for in this case the reference points of life would be lost. However they are never lost, even though their power might greatly decline under certain circumstances.

It is noteworthy that in everyday life itself man experiences something indeterminate in the face of the subjective will, something that overcomes it and reveals man's own limitations. Paul Ricoeur referred at one point to the presence of already-there of life and of our understanding (Ricoeur 1967, 205-218). Their meaning is not one of pre-established conditions, but rather phenomenological: they are existentially constitutive and manifest only at once with that

which they themselves make possible. Above all, this is about the fact of situatedness in the world, which erects impassable limits to consciousness and reflects its elementary facticity. In addition to this fact there is the fact of the presence of the living body, the condition of temporality or life in history, the constant presence of the other, the language we speak and free will. Indeed, these are some absolutely fundamental terms: the world, the body, time, the other, language and free action. Obviously, this is not the only way we can think of or perceive what exceeds man's subjective will.

I wish to return to my claim above, namely that in everyday life that which is regarded as substantial and apparent is not taken to be definitive. I will set aside for now those attitudes – be they aesthetic, technical or religious – that may profoundly modify the ontology of everyday life. Nevertheless nothing appears as pure essence or as pure fiction. If facts make their substance visible, the latter does not completely escape the condition of temporality. This means that it is seen *as if* it were so. The same is true of the appearance of existing things. Both terms of perceptions are under the influence of *as if*. This is not about extreme fiction or the perception of all things in a purely spectacular mode. That is why I would like to refer now to a certain type of phenomenology, situated beyond the radicalism secured by the sheer power of Husserlian reduction. It is a phenomenology typical of the *as if* attitude, therefore freer or more lax⁸. It easily allows for dissimulation and game, the recurrent ambivalence of certain behaviours and the equivocal of certain forms of expression.

I would stress again though that the space of everyday life does not become, as a result, an endless spectacle. Can not understand any in terms of game, simulation and spectacle, no matter how hard certain specialists, sociologists in particular, may try to impose the latter idea.

III. References for an awareness of everyday metaphysics

1. “The common understanding of time” (Heidegger)

I will first return to a few pages from *The Basic Problems of Phenomenology* (Heidegger 1997, II, § 19, b), where Martin Heidegger discusses “the common understanding of time (*vulgäres Zeitverständnis*)”. I believe that such understanding of time, beyond its problematic aspects, illustrates the workings of metaphysics in our daily life. Simply put, the common or vulgar understanding of time can indicate the presence of a common or vulgar metaphysics. I would prefer to call it everyday metaphysics, or metaphysics for everyday use.

We know that Heidegger often deals with the multiple manner of signification of the being. He discusses both the pre-ontological signification and the ontological, or ultimately, metaphysical signification. He states at a certain point that “we live in an understanding of Being” even though the meaning of Being is sometimes veiled in darkness (Heidegger 1986, § 1). In other words, the *Dasein* “is ontological”, not in the sense that it inquires theoretically about the Being of entities, but “being in such a way that one has an understanding of Being” (§ 4). As regards man, there is a “predilection for metaphysics” (as he notes in a phenomenological study on the *Critique of Pure Reason*). The idea brings to mind the notion of natural disposition (*Naturanlage*) for metaphysics once asserted by Kant (1968, 41). Yet such remarks do not focus on the metaphysics viewed in the Aristotelian tradition, as examination of the being in general. They also do not deal with metaphysics viewed as a mode of understanding the being in opposition with time (hence, either as “Platonism”, as Nietzsche preferred to say, or as “ontologism”, a thematisation in relationship with “*what* truly exists”). And they focus even less so on metaphysics understood as an era of forgetting the Being (Haefner 1981). In light of these three great meanings of metaphysics, to be found especially in certain reference doctrines, Heidegger refers to a type of metaphysics where “every time we live already”. We live, that is, to the extent that

that we live in “an understanding of the Being”. In other words, this is about experienced metaphysics, assumed through the senses and already presupposed by what we do or think in our everyday lives.

Time as a sequence of nows. At the outset, Heidegger remarks that, in the Aristotelian tradition, time is viewed primarily as “*sequence of nows* where it should be noted that ‘the nows’ are not parts from which time is pieced together into a whole” (Heidegger 1997, 362; Heidegger 1982, 256). This is actually the “common, pre-scientific understanding of time”. He refers to the common understanding of time (*vulgäres Zeitverständnis*), common time (*vulgäre Zeit*) and common conception of time (*vulgärer Begriff der Zeit*), each of these relating to the meaning of original time (*ursprüngliche Zeit*). If the phrase *vulgäres Zeitverständnis* were translated as “vulgar understanding of time”, the term “vulgar” should be taken in its neutral sense, considering its Latin etymon (*vulgaris*, meaning “common” or “ordinary”, “public”, “valid for many”).

How exactly does this representation of time become obvious? This meaning is at stake every time we measure time. For example, when we use a clock, “we measure time whenever we need it” (as when “we take time or let it pass”). We use easy to a fore-understanding of time (“When we look at a clock, since time itself does not lie in the clock, we assign time to the clock. In looking at the clock we say ‘now’”) (Heidegger 1997, 368; Heidegger 1982, 260-261). What does this fore-understanding of time consist in?

First of all, the time determined reading a clock is a usual time, which serves a purpose. As Heidegger states, “the time I am trying to determine is always ‘time to’, time *in order to* do this or that, time that I need *for*, time that I can permit myself *in order to* accomplish this or that, time that I must take *for* carrying through this or that” (Heidegger 1997, 364; Heidegger 1982, 258). We are thus already taking time into account and reckoning with it whenever we measure it.

Therefore, we orient ourselves in advance based on a “now”, without reflecting on it (“In looking at the clock we say ‘now’”). This “now” we are directed to is not a naked pure, now,

but “that wherefore and whereto there is still time now” (Heidegger 1997, 365; Heidegger 1982, 259). It expresses my distinct relationship towards things or towards other people. Thus “whenever I say “now” I am comporting myself toward something extant or, more precisely, toward something present which is in my present” (Heidegger 1997, 367; Heidegger 1982, 260). Heidegger calls this comportment *Gegenwärtigen*, “enprésenting of something”.

The enprésenting attitude is correlated with two other comportments, expecting something (expressed by “forthwith”) and retaining something (spoken of in the “earlier”). Their unity is not elucidated in the common understanding of time. To be elucidated they ought to be placed in a relationship with an “original time”, by way of which the different moments of time could be understood, even in their possibility. Yet such unity is at this point greatly obscured.

As we have already noted, ordinary consciousness understands time “as a sequence of nows from the not-yet-now to the no-longer-now”. This sequence has meaning, an “intrinsic direction from the future to the past”. That is precisely why we usually “say that time passes, elapses” (Heidegger 1997, 368-369; Heidegger 1982, 260). This sequence is “directed uniformly”, in accordance with an irreversible movement. Moreover, about the sequence of now we tend to designate it “as infinite”. Therefore, the common understanding of time is that of the sequence of nows, in a single irreversible and infinite direction.

Belief in the existence within a natural time. This common time is viewed as “already given to us” (Heidegger 1997, 365; Heidegger 1982, 259). Being “already given to us”, we can take time, let it pass, measure it and use it in various other ways. The “given” of time does not raise any doubts or questions (such as for instance, by whom exactly is it given? And to whom? Is it given naturally or in some other way?). We take time for granted, as we are already accustomed to this relationship with time and do not question how it was actually constituted.

In the common understanding, time appears as appropriate and inappropriate time for something specific. "All time we read from the clock is time to ..., 'time to do this or that', *appropriate* or *inappropriate* time [...]. We designated by the term "significance" this totality of relations of the 'in-order-to', 'for-the-sake-of', 'for-that-purpose', 'to-that-end'" (Heidegger 1997, 369-370; Heidegger 1982, 261-262). In light of this character of significance, time understood as appropriate and inappropriate time is a "world-time [*Weltzeit*]" (Heidegger 1997, 370; Heidegger 1982, 262). Yet the common understanding of time is "little aware of [...] significance" (Heidegger 1997, 372; Heidegger 1982, 263) and cannot thematise it.

We ordinarily believe that we live in a natural time, yet this does not exist. This statement, shocking at first, reflects the specific results of existential analysis. "[...] This does not mean that the time we read from the clock is something extant like intrawordly things. We know, of course, that the world is not an extant entity [*Vorhandenes*], not nature, but that which first makes possible the uncoveredness of nature. It is therefore also inappropriate, as frequently happens, to call this time nature-time or natural time. There is no nature-time, since all time belongs essentially to the *Dasein*. But there is indeed a world-time [*Weltzeit*]" (Heidegger 1997, 370; Heidegger 1982, 262).

Dating seems to rely on calendar dating, yet in fact things are more complicated. Heidegger refers initially to datability ("this relational structure of the 'now' as 'now-when', of the 'at-the-time' as 'at-the-time-when', and of the 'then' as 'then-when'" (Heidegger 1997, 371; Heidegger 1982, 262). Indeed it makes possible the dating of time, and the date we express may be indefinite, uncertain or different from the calendar date. "Nevertheless, the common conception of time as a sequence of nows is just as little aware of the moment of pre-calendrical datability as of that of significance" (Heidegger 1997, 371; Heidegger 1982, 263).

Temporal moments usually appear to us as though they were free-floating "relationless, intrinsically patched on to one another and intrinsically successive" (Heidegger 1997, 371; Heidegger 1982, 263). Likewise they appear as definite points.

To deconstruct this meaning, Heidegger discusses their character of “meanwhile” (*Inzwischen*) or spannedness. Each time moment is a meanwhile (a “during” or a “from now till then”) (Heidegger 1997, 372; Heidegger 1982, 263).

The publicness of common time. In the common relationship with time, the ‘publicness’ (*Öffentlichkeit*) of time is also involved (Heidegger 1997, 369-374; Heidegger 1982, 261-264). It expresses “the now” within an essential relationship with the other, which Heidegger terms *Miteinandersein* (being-with-one-another). “When any one of us says ‘now’, we all understand this now, even though each of us perhaps dates this now by starting from a different thing or event: ‘now, when the professor is speaking’, ‘now when the students are writing’ or ‘now, in the morning’, ‘now, towards the end of the semester” (Heidegger 1997, 373; Heidegger 1982, 264).

This public character of time entails something paradoxical. “Although each one of us utters his own ‘now’, it is nevertheless the ‘now’ for everyone. The accessibility of the ‘now’ for everyone, without prejudice to the diverse datings, characterizes time as public” (Heidegger 1997, 373; Heidegger 1982, 264). What can we infer from this? The existential structure called *Miteinandersein* does not cancel the solitude of each individual man. Ultimately, every single person is alone and yet with the others. Everyone is alone as they give a distinct understanding of their temporal “now”, dating it according to their own needs and the demands of their various preoccupations. However, everyone is able to understand the “now” uttered by others, to the best of their abilities. The other’s “now” is accessible to each; this is how “the ‘now’ is for all” must be understood.

Likewise, the fact of being-with-one-other makes us equal rather in terms of what we do not have or do not possess. The publicness of time declares that ultimately, to a certain extent, time does not belong to anyone. Like death, as a matter of fact. Yet this deprivation is compensated in a certain manner. “On account of this character of time a peculiar objectivity is assigned to it. The ‘now’ belongs neither to me, nor to anyone else, but it is somehow there. There is time, time is

given, it is extant, without our being able to say how and where” (Heidegger 1997, 373; Heidegger 1982, 264).

All that is common – the common conception of something or its public character – does not therefore belong to anyone. In other words, we should not claim that a “common representation” or a “common meaning” exists in someone’s mind. Such common meaning is not constituted as such in one’s mind, but exists providing that each one, in their solitude, is being-with-one-another.

The sense of losing time. Common time seems to be given to us only in a univocal expression (such as “there is time” or “there is no time”, “we have time” or “we don’t have time”). Yet, as Heidegger notes, each characteristic of time reflects both what we feel in a particular way and its opposite. Hence he speaks of a specific fact in the common understanding of time, namely losing time. “We also lose time, just as immediately as we constantly take time for ourselves. We leave time for ourselves with something, and in fact in such a way that while we do so the time is not there. As we lose time, we give it away.” Perhaps in the vulgar understanding of time, we turn it into a thing, an object, which, consequently, might be had or lost. We ignore the fact that certain intentional attitudes play a role (“as we lose time, we give it away”). Likewise, we disregard the fact that time is not there, is not given and at-hand.

At this point, Heidegger discerns another aspect – in absolutely admirable fashion. It is the fact that prior to losing time we take time or reckon with time for our preoccupations. Consequently, losing time emerges as a way in which we leave time for ourselves: “But losing time is a particularly carefree leaving time for oneself, one way in which we have time in the oblivious passing of our lives” (Heidegger 1997, 374; Heidegger 1982, 264). Thus losing time is explained by a kind of indifference in how we make use of time, an indifference which is, in its turn, an everyday form of oblivion.

Yet, what kind of oblivion is there in the everyday mode of life? Oblivion to what? If we take into account that everyday time must be placed in relationship with an “original time” and how it shapes the overall understanding of the being

(Heidegger 1997, 367; Heidegger 1982, 260), then oblivion relates precisely to this “original time”. It also concerns the distinct understanding that this relationship makes possible. Indeed the first to lose its condition of possibility is one’s realisation of the meaning of being.

Common time and original time. The relationship between the vulgar representation of time and its elaborate philosophical representation is rather convoluted. In a rather peculiar manner, Aristotle is said to have represented time in a similar way to the common one (Heidegger 1997, 367; Heidegger 1982, 260) as did other prominent philosophers, from Augustine to Kant and later Bergson. They did not go, supposedly, beyond the vulgar understanding of time and did not deconstruct it completely. This was due to their primary focus on what happens with things “in time” and “naturally”.

This means that, to a certain extent, philosophical consciousness can easily encounter common consciousness. Sometimes philosophical consciousness relies on the data provided by the common consciousness. Phenomenologically though, one can observe that the common conception conceals the true structure of time. To unveil it, Heidegger distinguishes between several attitudes or intentionalities (*enprésenting*, retaining and expectation), and their self-exposition (the three determinants: *now*, *at-the-time* and *then*, and their modulations). He discusses their origin in the unity of the three intentionalities and the horizons specific to each of them (to the present, the prior and the posterior). He also qualifies the structural moments of time: significance, datability, spannedness and publicness (Heidegger 1997, 369 sq.; Heidegger 1982, 268 sq.). He argues that the vulgar comprehension of time derives from its original understanding, which is possible due to one of its intrinsic modifications, namely “levelling”.

Heidegger assimilates, up to a certain point, “the traditional understanding of time”, inspired by Aristotle, with the vulgar understanding of time. His objections refer to both conceptions. For example, in both cases, the distance between concept and something understood is considerable. However,

this is debatable. Furthermore, I do not know whether for common consciousness the *nows* are “free-floating, relationless”. Why would they be seen as floating freely and without relation to each other? In this case, how could one account for the idea – typical of the common consciousness – that there is an ineluctable order of time? How could we refer to dramatic situations, such as the “burden of time” or the “terror of history”? We do know that in each cultural or ethnographic space there have been many explorations on the “popular representations of time”. Should we then distinguish clearly between the popular understanding of time and the common one? Or does the common understanding involve several levels, ranging from the one described by ethnography to the one specific to a scientist or indeed to a philosopher, provided that the latter do not question certain concepts or representations? It is possible that Heidegger, like Husserl before him, focuses on the latter variant of common understanding⁹.

2. Common representations and beliefs (Collingwood)

Robin G. Collingwood examined at length the topic of common thought and understanding. He argued that the thinking operations always occur against the background of common beliefs and representations, which he termed presuppositions. The act of thought does not involve mere statement, however subtle it may appear at a given point. In addition to the specific statement, the act of thought presupposes a question that it may provide an answer, and the common belief by reference to which a question is usually formulated. Thus, three elements converge to describe the act of thought: the statement itself, the question that may correspond to the statement and the presuppositions of a mental space.

Examples of such presuppositions are well-known, especially as many are particularly resilient, such as those relating to existence, the self, time and space, reality and appearance. To a certain extent, they engage our deepest convictions, although they vary from one era to another and from one mental space to another. Such is the instance of the representation of time as circular, which was the foundation for

the development of natural sciences in ancient Greece. One is only rarely aware of their presence and significance. They underlie the questions of an era and how people ask those questions and what questions they are ready to answer. They include the belief in a natural order of the world or in the causal relation, interpreted differently from one era to another (Collingwood 1998, 49-55). One cannot argue that such beliefs are true or false, but rather active or inactive.

Some of them can be considered truly metaphysical, for at least two reasons: firstly, because they refer to the nature and being of extant things; secondly, because they do not derive from other beliefs and consequently appear as “absolute” to us (Collingwood 1998, chap. VII). For example, the belief in a natural order of the world can be viewed as metaphysical only when it does not derive from another belief.

I would like to focus on a rather peculiar aspect of presuppositions of a metaphysical kind. We are only rarely aware of their presence or significance. We rarely acknowledge them as ‘final instance’ data. Considering their condition, they cannot appear to us as true or false. They are never mere propositions, because they do not constitute answers to definite questions. They often emerge as *a priori* data, in which case they may be considered as “absolute presuppositions”, as designated by Collingwood. They are not the same with our presuppositions or subjective, reflecting what one might believe. They are not derived experience; on the contrary, they guide human experience¹⁰. They are accepted in advance and implicitly, sometimes for an entire era.

Let us dwell for a while on this latter aspect. The presuppositions that we may call metaphysical have their own distinct history. They will emerge vigorously at a given moment and dominate an entire era in the life of humanity. Over time, they fade away, are eclipsed or less active. They are then substituted by others, without disappearing however. Their history seems to trace certain boundaries for the unfolding of real history. Over time they are subject to the effects of the passing of time, and their erosion means that one historical era must make way for a new one. This happened when the Greek-Roman tradition encountered the New-Testament tradition. As

Collingwood states, “the pagan world died because of its own failure to keep alive its own fundamental convictions” (Collingwood 1998, 225). Therefore, when metaphysical convictions fade away, a form of civilisation becomes extinct. This happens in the first instance, in the everyday life of people.

Metaphysics is therefore viewed in its two meanings, first of which as an implicit mode of comprehension, specific to an entire community. This refers above all to those “absolute presuppositions” active in people’s minds. Yet metaphysics also means the profound reflection on these presuppositions of the mind. Collingwood terms it simply “metaphysical analysis”. He is actually aware of his personal affiliation with both forms of metaphysics. As a regular person, living in a particular community in Western Europe, he shares many beliefs and images specific to his community variously related to history, the world, time or the everyday relation with the other. As a philosopher, he is driven to an analytical examination of these presuppositions, especially those which pertain to the nature of extant things, their being and the boundaries of their existence.

As for the exploration of presuppositions, it has taken various forms, thanks in particular to epistemologists or historians of ideas (Holton 1978). Their own metaphysical analysis, as conducted by Collingwood and later by Strawson, Suppes, Searle and others, differs in numerous ways, as we will show below.

3. An implicit and symbolical metaphysics (Eliade)

Let us recall what Mircea Eliade states in the last pages of *Images and Symbols* (especially in the section *Remarks upon Method*). He focuses on a condition in which one may recognise the “metaphysical attitude” of people in traditional societies. He remarks, firstly, that certain modern scholars such as Edward Burnett Tylor or James George Frazer considered that the spiritual life in exotic lands was dominated by superstitions (“the product of ancestral fears or of ‘primitive’ stupidity”, as he concludes). They referred in particular to their religious life, difficult to separate from their aesthetic or technological experience. Eliade explains this view by the fact that these

scholars were educated in an era that imposes a positivist perspective of human acts. Their statements about certain ancient beliefs ignore both the practical meaning of such beliefs and their elevated, symbolic character.

In light of these perspectives, Eliade observes that archaic humanity reveals an “existential consciousness” concerning the Cosmos and himself. Moreover, it sheds light on a distinct metaphysical attitude. “Where a Frazer could see nothing but ‘superstition’, a metaphysic was already implicit, though it was expressed by a pattern of symbols rather than by the interplay of concepts: a metaphysic – that is, a whole and coherent conception of Reality, not a series of instinctive gestures ruled by the same fundamental ‘reaction of the human animal in the confrontation with Nature’” (Eliade 1952, 187 sq.). Such metaphysics deals with the elementary distinction between appearance and reality (in fact between what “appears to be real” and the “true reality”). Such a distinction relies on the belief that “true reality” of the world does not emerge in the first stage of experience. It is not linked to the immediate state of things, rather it is archetypal in relation with them. Such consciousness seems to indicate, according to Eliade, a certain metaphysics, that is a vision of what may be considered real in the life-world. However, this vision is implicit, not explicit. It is expressed mainly by symbolic images and representations, not by highly elaborate concepts. The world it describes appears as an open and interconnected world (“everything is held together by a compact system of correspondences and likenesses). The symbolic images at play are proof of the awareness of “limit-situations” and the situation of man in an open world. Similar ideas were developed by Carl-Gustav Jung, Ernst Cassirer, and later on by Gilbert Durand, Jean-Jacques Wunenburger and others.

Eliade’s idea is important, as it highlights that there is always a metaphysics at play, even in the quoted case of an implicit metaphysics, expressed mainly by symbolic images or representations. Eliade’s claim does not refer directly to the common behaviour of man. More precisely, it does not refer to everyday behaviour as being merely ordinary, without discontinuities and singular moments. As we know, it concerns

a series of symbolic representations related to the mythical and religious behaviour or to the practice of magic. Such behaviours dislocate and – eventually – suspend the ordinary sequence of time and open up paths to other possible interpretations. Yet these behaviours are too a part of everyday life, making up its uncommon or out of the ordinary side.

4. Shared conceptual schemes (Strawson)

Similar to other 20th-century philosophers, Peter Strawson argues that the object of metaphysics is not nature as such (the nature of real things, possible principles, kinds of objects, etc.). Rather, it describes the actual structure of our thought about the world, meaning those concepts and categories which we use in order to think and to represent our world (Strawson 1959). Are they the same for all people, every time and everywhere? Do they explain the nature of man – his rationality, for instance – in terms of its characterizing universals? Or, on the contrary, does it entail considerable distinctions from one era to another and among different communities?

Strawson's notion of shared conceptual schemes is particularly important. The shared conceptual scheme is composed of concepts operated in everyday life. They interconnect to create a sort of tissue or web, which describes shared thought, and provide the basic elements for a mode of understanding the world, under variable temporal and spatial conditions. They represent the forms we use to demarcate and imagine the reality itself and our own situation within it.

Yet never is a single conceptual structure active on its own. Consequently, such structures are bound to be competitive or, in certain situations, operate in alternation. Strawson focuses in particular on the conceptual scheme active at a given moment. He argues that this is the object of metaphysical reflection, more precisely of descriptive metaphysics. He interprets the presuppositions of knowledge as conceptual schemes, considering both common or everyday knowledge, and elaborate knowledge. The concepts in use are revealed as we utter them. In fact, the language we use predisposes to a distinct metaphysics (as we exhibit category-preference, favouring for instance the category

of relation or of process). The privilege claimed by a category modifies the meaning of a whole range of other categories.

We may retain at least two aspects for the purposes of our discussion of everyday life. First, we can mention the fact that the metaphysician has turned his attention even more directly to the shared mode of thought. In this respect, what matters is not only the theoretical mode of thought but indeed the everyday or ordinary one. Second, each way of speaking – including the everyday one – activates a certain metaphysical inclination. Language – including everyday language – directs us to certain images of a metaphysical nature. It enables a vivid configuration of presupposition and thereby a metaphysics that we may call of common use. It is commonly and tacitly used. Commonly used, as the beliefs and concepts which express it sustain the concerns or expectations of an entire community. Tacitly used, because it is not articulated as such logically or formally. In their daily life, people do not necessarily seek to explain conceptually such beliefs or images. On the contrary, people effortlessly use them as references, rely on them for their statements or activities, because they take them for granted.

5. “The metaphysical burden of social reality” (Searle)

John R. Searle opened one of his later works, *The Construction of Social Reality*, with the rather startling subtitle “Metaphysical Burden of Social Reality”. He explained it in the opening lines of the book, by describing a problem that had puzzled him for a long time: “there are portions of the real world; objective facts in the world that are only facts by human agreement. In a sense there are things that exist only because we believe them to exist. I am thinking of things like money, property, governments, and marriages” (Searle 1995, 1). Therefore, certain things, though they “exist only because we believe them to exist”, are nevertheless real. Although they are dependent on our mental or subjective life, they do possess a dense, resilient objectivity.

To use the author’s example, this happens when you go to a café, sit in a chair at a table, call the waiter and order a coffee. The waiter brings what you ordered, you drink it, leave

some money on the table and leave. “An innocent scene, but its metaphysical complexity is truly staggering, and its complexity would have taken Kant’s breath away if he had ever bothered to think about such things.” (Searle 1995, 3) Why would such a scene leave Kant flabbergasted? Not necessarily because the German philosopher would have avoided entering a café, having a beer or a coffee and gazing outside the café window. But for another reason: if one attempted to describe what happens in this scene, one would not be able to capture the features of the description in the language of physics or mathematics. That is because the facts presented above become real on account of human beliefs and our language. Considering the case of the person who goes to the café, he is served exactly what he ordered, finds that the price is exactly the price quoted on the menu and notices that he is left alone for some time. There is here, as Searle notes, “a huge, invisible ontology” (Searle 1995, 3), which underlies everything that may happen to all of us, on an absolutely ordinary day.

Appropriately, Searle invites the reader to embark on a metaphysical analysis of these ordinary events, which originate in the conventions we observe and our manner of speaking.

He brings into play the notion of *Background*, as “a set of Background abilities, dispositions, and capacities that are not part of the intentional content and could not be included as part of the content” (Searle 1995, 132). He describes in great detail the functioning of the background, which enables linguistic and perceptive interpretations, gives an air of familiarity to conscious experiences and even a narrative or dramatic form. He also discusses the notion of *Background presupposition*, arguing that there exists a realism external to the subjective life (Searle 1995, chap. 6-8; Loux 2002, chap. 9). It becomes particularly important in everyday life, because it is a condition for the intelligibility of any discourse. Absent such presuppositions, many statements would be unintelligible and we would fail to follow a particular line of thought. It is, as Searle argues, a necessary presupposition for a large chunk of thought and language. It is not an empirical thesis, but rather it is construed as a necessary condition of intelligibility for certain types of theories. We can develop many theories on the

existence of objects in space or on space itself, yet none of them will eliminate this condition of intelligibility: “our notions of ‘objects’ and ‘space’ have to be radically revised, as in fact they have been revised by atomic theory and relativity theory, all the same, ER [external realism] remains untouched” (Searle 1995, 182). This condition presupposed that there “is a way that things are that is independent of all representations of how things are” (Searle 1995, 182). The idea does not “identify not how things are in fact” or determine their existence one way or another. In other words, it does not concern such issues whose solution is unfathomable or infinitely variable. Yet it achieves something of great importance, “it identifies a space of possibilities” (Searle 1995, 182). The meaning of any statement (for instance, “I have no money at all in my wallet”) becomes possible only on account of “the presupposition of the existence of money” (Searle 1995, 183). In other words, the meaning of the statement is articulated “against a space of possibilities of having money” (Searle 1995, 183). The idea of the reality of external things articulates “a space of possibilities for a very large number of statements” (Searle 1995, 183). It is connected with a background of presuppositions, each with a rather formal character, as horizons of possibilities.

I would like to recall that Ludwig Wittgenstein, John L. Austin, Patrick Strawson, Nelson Goodman and others are often quoted for their research on everyday language.

As in the case of Collingwood’s thesis, metaphysics, in this case, engages two levels in our lives. On the one hand, it refers to certain human conventions and some capacities which are manifest in such experiences that constitute social acts. In other words, they are indicative of the invisible web of social reality – the “huge invisible ontology”, as Searle terms it (Searle 1995, 3). On the other hand, it denotes the conceptual analysis one conducts with reference to the construction of social reality. The whole debate about non-intentional capacities, for instance, or the background of presuppositions and its functioning revolves around the metaphysical analysis of social reality.

IV. The idea under consideration and several conclusions

1. I believe that the situations described above indicate that there is, indeed, a metaphysics specific to everyday life. It appears as present constantly and before everything else (*zunächst und zumeist*, as Martin Heidegger says). Ultimately, every human experience – in the relationship with the others, the effort to acquire knowledge or things, in private life, in creative work and in religious life – underlies such metaphysics. Regardless of one's pursuits or level of education of the mind, it is present at least in an implicit manner.

Such metaphysics is not one and the same for all of us and at the same time. In the discussion so far I have recurrently used the singular form of a phrase, i.e. 'an everyday metaphysics'. Yet this is due to the need for simplicity in expression. Because such metaphysics is related to the mental life of people or communities (Robin G. Collingwood), it is always plural. We might say, therefore, that there are as many everyday metaphysics at work as the distinct mental spaces we can recognise. They may coexist in a single mental space or can be in competition, sometimes clashing openly. This should not come as a surprise. On the contrary, their vibrant co-presence helps to explain certain typical phenomena in everyday life: fragmented forms of consciousness, deeply equivocal behaviours, duplications or hypocrisies in relations with the others, impersonal modes of life, and attitudes of total indecision or indifference.

We might call it, in certain cases, usual metaphysics, for at least two reasons: 1) it is a set of representations and meanings already active, that is, in use; 2) such representations or images become familiar and spent semantically, at least in certain situations.

As far as I can observe, the presence of this everyday metaphysics is acknowledged most often indirectly. There are references to implicit metaphysics, such as it is assumed on account of particular modes of thought (Robin G. Collingwood), or symbolic practices (Mircea Eliade). A latent or underlying metaphysics has also been invoked (Williard Van Orman

Quine), especially with reference to statements of existence and modality (related to the possible, necessary or contingent character of certain relations). This is practically unavoidable in the case of *de re* formulations, especially descriptive ones, about the states of things or events. It also concerns the deontic or moral modalities, as they are matched by ontological assumptions.

Taking into account the way of thinking of some of those who reflect on the issue of metaphysics, Jacques Derrida argues that in their case there is a concealed, camouflaged metaphysics, of which they are most often unaware; or even a residual metaphysics because, while they provide arguments against old ideas (“principle”, “reality taken for granted”, etc.), they allow unwittingly similar representations in their own discourse. Richard Rorty often makes reference to the presence of an underlying metaphysics, recognisable by in-depth language analysis. Beliefs commonly in use and the common way of speaking constantly actualise a common metaphysics (John R. Searle). Highly relevant in this respect are the shared beliefs against which the reality of everyday and social order is articulated. Moreover, such situations do not engage only the one who relies on common language, but also the speaker who may possess a certain theoretical training.

Ultimately, this type of metaphysics can be viewed as trivial, as Vincent Descombes terms it, commenting on Quine (Descombes 2000, 13). This designation plays on the ancient meaning of the word (the Latin *trivium* used to define the place where three roads meet, an easily accessible crossroad, where a weekly fair would be held). In other words, such metaphysics is specific to the life of a fair or market – precisely why it applies to everyday life. It becomes clear now that it is articulated, to a certain extent, through the regular and negotiated use of certain images or ideas.

2. As we can notice, ordinary or common metaphysics has been discussed frequently. It is viewed either as latent, or hidden, camouflaged. In certain respects, it involves residual elements. To the extent that it is common, it will sometimes be called vulgar or even trivial, as has been shown above. Through each

of these terms will come to light its everyday character, the fact that it is active in people's everyday lives.

We know that in the past there were also discussions about *metaphysica naturalis*, considered to be real in that there is an inevitable inclination of the human mind to formulate certain ideas or questions which go beyond any sensitive experience (for example, ideas of the possibility of free action, of the nature of the human soul or of the existence of God). Such metaphysics must be re-assessed in critical terms, as Kant argued, for instance (Afloroaei 2008, 9-12). We could accept, in the case of everyday life, the prevalence of "natural attitude", yet what the phrase expresses should not be viewed as something deficient. Its "natural" condition does not exclude it from the scope of reflection proper, however simple it may appear to us at a given moment. However, it should not be confused with "popular metaphysics", unsystematic, which modern authors often quote, for instance Hegel, in his lectures on the history of philosophy, or Schopenhauer, in *The World as Will and Representation* (Schopenhauer 1958, vol. II, chap. XVII).

Metaphysics, therefore, may be encountered in an everyday form, as a tacit or underlying metaphysics of our understanding in our day-to-day life. I would note that precisely this usual or everyday hypostasis of metaphysics has been increasingly under scrutiny, especially since Nietzsche. Consequently, like our everyday life or, considering its sources, the life of our collective unconscious, it calls for ever more extensive and varied interpretations. I would place the interest in such metaphysics in an analogous situation with the focus on common, natural language or with the research on the mental life of communities. We know that this interest has grown enormously over the past century, especially after the Second World War, which profoundly changed our everyday and cultural history.

NOTES

¹ This is a possible interpretation of Charles Péguy's statement, in *Notre jeunesse* (1910), that every person has his own metaphysics, manifest or latent, otherwise

they would not exist as man. This proposition was borrowed from – and, to an extent, assumed by – Maurice Merleau-Ponty (1948, 53; 1964, 138).

² Highly illustrative in this respect is Emil Cioran's attitude towards metaphysics, knowing that he did not accept himself as philosopher, less so as metaphysician (Cioran and Jaudeau 1990).

³ Peter L. Berger & Thomas Luckmann (1966, II, 1 b-d) describe the constitution of everyday reality in relation to the data of common sense and ordinary knowledge, founded on common sense. The meaning of ordinary life can be delimited in a more general manner, as Charles Taylor (1989, III, 13. 1) did, when referring to aspects of human life related to work, producing the necessities of life, and life as sexual beings, including here marriage and family. This is what Aristotle considered when he stated that the purposes of political association are "life itself and the good life" (*zên kai euzên*). In other words, ordinary life spans everything necessary to achieve in order to sustain and restore our life.

⁴ It would be useful here, I believe, to recall Sigmund Freud's assertion in the essay *Das Unheimliche* (1920), precisely on the actualisation of the dual meaning of the term uncanny, *unheimlich*. He observes in advance that the sense of uncanniness is generated either by "outdated" beliefs, or by suppressing certain complexes.

⁵ Cf. Sloterdijk (1983, I), especially the section "Anyone, or: The Most Real Subject of Modern Diffuse Cynicism". The issue has long been in focus, if we consider, for instance, Erving Goffman (1959).

⁶ Peter L. Berger and Thomas Luckmann (1966, I, 1) insist on the ordinary or routine side of everyday reality. Many of their claims are highly debatable. Thus, the authors state that everyday reality does not appear as problematic and as a result people suppress immediately certain possible doubts. Reality, they argue, does not make room for dreams or to personal activities related to one's free time, less so to play, aesthetic or religious experience. The temporality of everyday life would appear, in such a case, to be levelled and finite, coercive, and linked only to certain strictly pragmatic preoccupations.

⁷ However, banality may also require a different approach. This is called for not only in an excellent title: Alexandru Dragomir, *Utter Metaphysical Banalities* (Dragomir 2004), but also researchers such as Jacques Le Goff. Specifically, in mediaeval France, the term *banalités*, in the plural form, indicated a range of items (mill, wine press, oven, breeding animals, etc.) considered to be common and ordinary. More precisely, they served all the people on a seigniorial estate, provided they paid certain taxes in exchange. The seignior was the only one who had the legal right to own them and grant use, being therefore the true master of banal things.

⁸ Especially after Hans Vaihinger (1965), we have been well aware that theoretical attitude itself is not detached from the *as-if* consciousness. This means that, separate from the *as-if* mode specific to technical or conceptual attitude, one must carefully delimit the mode typical of everyday life. As regards the ontology of everyday life, cf. Jean Baudrillard (1968, chap. I); Alfred Schutz and Thomas Luckmann (1973); Claude Romano (1998). I refer to them especially because of their reflections on everyday life and on communication – or understanding in the space of this life, although their thematisations are vastly different from each other. A noteworthy study on these writings and the issues related to everyday life has been published by Ciprian Mihali (2001).

⁹ From a phenomenological perspective, such analyses would later be continued by Hans-Georg Gadamer (centred, for example, on the speculative structure of language), Jan Patočka (1988), Paul Ricoeur, in essays concerning psychoanalysis, such as the “Reflection: An Archaeology of the Subject (Ricoeur 1970, 419-459), Bernhard Waldenfels (exploring the question of the other, *Fremdheit* (Waldenfels 2006) and others.

¹⁰ Commenting on Collingwood’s idea, Stephen Toulmin (1988, 8 sq.) does not overlook what Thomas Kuhn would later claim, namely the presence of paradigms of the cognitive and research practice. He also quotes Alasdair MacIntyre, who would describe, in *Short History of Ethics*, those conceptual configurations whose changes profoundly shaped Western moral thought. Important books on this topic have been written by Hans-Georg Gadamer (1975, part II, § 3), directly referencing Collingwood (concerning “the logic of question and answer”), or Patrick Suppes (1985), who placed metaphysical presuppositions in relation with the language we speak and whose grammar code we take for granted.

REFERENCES

Afloroaei, Ștefan. 2008. *Metafizica noastră de toate zilele. Despre dispoziția speculativă a gândirii și prezența ei firească astăzi* [Our Daily Metaphysics: About the Speculative Disposition of Thinking and Its Natural Presence Today]. București: Humanitas.

Baudrillard, Jean. 1968. *Le système des objets*. Paris: Gallimard.

Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality*. London: Random House, Inc.

Cioran, Emil, and Sylvie Jaudeau. 1990. *Entretiens avec Sylvie Jaudeau / Cioran; suivis d'une analyse des oeuvres*. Paris: J. Corti.

Collingwood, Robin G. 1988. *An Autobiography*. Oxford: University Press.

Collingwood, Robin G. 1998. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.

Descombes, Vincent. 2000. "Latences de la métaphysique." In *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, by Karl-Otto Apel et al. Paris: Gallimard.

Dragomir, Alexandru. 2004. *Crase banalități metafizice [Utter Metaphysical Banalities]*. București: Humanitas.

Eliade, Mircea. 1952. *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris: Éditions Gallimard.

Eliade, Mircea. 1978. *L'Epreuve du Labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*. Paris: Belfond.

Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Truth and Method*. Translation edited by Garrett Barden and John Cumming. New York: Seabury Press.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City (N.Y.): Doubleday.

Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell.

Heidegger, Martin. 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*. Translation, Introduction, and Lexicon by Albert Hofstadter. Bloomington & Indiana: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin. 1997. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Dritte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Haefner, Gerd. 1981. *Heideggers Begriff der Metaphysik*, Zweite Auflage, München: J. Berchmans.

Holton, Gerald. 1978. *The Scientific Imagination. Case Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 1968. *Kritik der reinen Vernunft*. In *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, Band III, 1-181. Berlin: de Gruyter.

Loux, Michael J. 2002. *Metaphysics. A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.

Merleau-Ponty, Maurice. 1948. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.

Mihali, Ciprian. 2001. *Anarhia sensului. O fenomenologie a timpului cotidian* ["Anarchy of Meaning. A Phenomenology of Everyday Time"]. Cluj-Napoca: Idea.

Patočka, Jan. 1988. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Translate by Jaromír Danek and Henri Declève. Dordrecht and Boston: Kluwer Academic Publishers.

Ricoeur, Paul. 1967. *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*. Translated by Edward G. Ballard and Lester E. Embree. Evanston: Northwestern University Press.

Ricoeur, Paul. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press.

Romano, Claude. 1998. *L'événement et le monde*. Paris: Presses Universitaires de France.

Schopenhauer, Arthur. 1958. *The World as Will and Representation*, vol. II. Translated by E.F.J. Payne. New York: Dover Publications, Inc.

Schutz, Alfred, and Thomas Luckmann. 1973. *The Structures of the Life-World*. Evanston: Northwestern University Press.

Searle, John R. 1995. *The Construction of Social Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sloterdijk, Peter. 1983. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Strawson, Peter. 1959. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.

Suppes, Patrick. 1985. *Probabilistic Metaphysics*. Oxford: Blackwell.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Harvard: Harvard University Press.

Toulmin, Stephen. 1988. Introduction to *An Autobiography*, by Robin G. Collingwood, IX-XIX. Oxford: Oxford University Press.

Vaihinger Hans. 1965. *The Philosophy of "As if": A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. Translated by C.K. Ogden. London: Routledge.

Waldenfels, Bernhard. 2006. *Grundmotive einer Phaenomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ștefan AFLOROAEI is Professor at the Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences, Chair of Philosophy, *Al. I. Cuza* University, Iasi, Romania. He teaches courses in *Philosophical hermeneutics*, *Metaphysics*, *Theories of interpretation*, *The European Idea (Paradigms of European spirituality)*. He was dean of the Faculty of Philosophy in 2000- 2008. Books: *Ipostaze ale rațiunii negative*, *Scenarii istorico-simbolice* [Hypostases of Negative Reason: Historical-Symbolical Scenarios], Editura Științifică, Bucharest, 1991; *Întâmplare și destin* [Event and Destiny], Editura Institutul European, Iași, 1993; *Lumea ca reprezentare a celuilalt* [The World as Representation of the Other], Editura Institutul European, Iași, 1994; *Cum*

este posibilă filosofia în estul Europei [How is Philosophy Possible in Eastern Europe], Editura Polirom, Iași, 1997; *Locul metafizic al străinului* [The Metaphysical Place of the Stranger] (co-authored with Corneliu Bîlbă and George Bondor), Editura Fundației Axis, Iași, 2003; *Metafizica noastră de toate zilele. Despre gândirea speculativă și prezența ei firească astăzi* [Our Daily Metaphysics: About the Speculative Disposition of Thinking and Its Natural Presence Today], Editura Humanitas, Bucharest, 2008.

Address :

Ștefan Afloroaei

Prof. Dr.

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy and Social and Political Sciences

Bd. Carol I no. 11

700506 Iasi, Romania

Email: stefan_afloroaei@yahoo.com

La peine de mort en Yougoslavie socialiste et le conflit des sources normatives

Ivan Vukovic
Université de Belgrade

Abstract

Death Penalty in Socialist Yugoslavia and the Conflict of Normative Sources

The author analyses a discussion on death penalty that took place in Belgrade, at the end of the socialist era, between Igor Primorac and Ivan Jankovic. Primorac attacked the utilitarian justification of the socialist penal system, though he agreed on different, retributive grounds that death penalty for premeditated murder should be preserved. Jankovic advocated utilitarian ideas and rejected the death penalty as an atavistic aberration. In the first part of the article, their main arguments are presented and their contextual meaning is being explained. In the second part of the article, the author analyses those arguments and concludes that a) retributivism has not been the philosophy of death penalty during its history, b) that retentionist conclusions do not follow from retributive premises, c) that utilitarianism, in spite of its historical connection with abolitionism, can justify death penalty, d) that since the problem cannot be resolved on moral grounds alone, it should be resolved on political grounds, and e) that political considerations require the abolition of death penalty.

Keywords: death penalty, retributivism, utilitarianism, retentionism, abolitionism, socialism.

En raison de la domination de l'idéologie marxiste, qui n'accordait que peu de place aux recherches normatives, la philosophie du droit ne s'était pas trop développée en ex-Yougoslavie. Dans la littérature officielle dominait une sorte de conséquentialisme marxiste, selon lequel les normes étaient

justifiées dans la mesure où leurs conséquences étaient utiles au développement de la société socialiste, si bien que les raisons de châtier invoquées étaient: empêcher les malfaiteurs de récidiver, les rééduquer, éduquer les citoyens et renforcer la morale socialiste. Comme le parti communiste avait le privilège de décider lesquelles de ces différentes conséquences étaient utiles pour l'édification du socialisme, le système pénal était souvent mis au service de la politique du moment et sujet à des abus.

Dans la maigre littérature datant de cette époque, deux livres se distinguent par la force de leur argumentation et leur indépendance par rapport à l'idéologie officielle. Il s'agit du livre d'Igor Primorac *Le délit et la peine*¹ (Primorac 1978), et de *La mort en la présence des autorités* d'Ivan Jankovic² (Jankovic 1985). Conçus à l'époque des conflits idéologiques de la guerre froide, ils défendaient les valeurs libérales démocratiques et critiquaient la politique pénale des régimes autoritaires et totalitaires de L'Europe de l'Est. En même temps, ils divergeaient aussi bien par l'objet de leur préoccupation, que par leur style, leur position éthique et leur attitude envers la peine de mort.

Primorac considérait les bases morales générales du châtement, et n'a consacré qu'une partie de son attention au problème de la peine capitale, tandis que l'ouvrage de Jankovic est entièrement consacré à cette question. Primorac a écrit son ouvrage dans l'esprit classique de la philosophie analytique de la morale, dans laquelle les problèmes sont examinés à travers une analyse sémantique, des intuitions morales et des expériences de la vie quotidienne. Pour sa part, le livre de Jankovic est un bon exemple de recherche multidisciplinaire dans laquelle les arguments philosophiques sont confrontés aux faits relevés par la sociologie, la psychologie et l'histoire³. Enfin, Primorac était déontologiste et rétributiviste, tandis que Jankovic défendait les idées utilitaristes⁴.

C'était précisément grâce à Igor Primorac que le litige entre la déontologie et l'utilitarisme, qui a longtemps donné le ton à l'éthique normative du style analytique, a fait son apparition à Belgrade, où l'intérêt pour la philosophie anglo-saxonne de la morale avait commencé à se développer dès la fin

des années cinquante. Ce philosophe s'en est servi le premier comme d'un instrument conceptuel pour la compréhension du conflit politique entre la démocratie et la dictature, ce qui lui a valu en échange de trouver dans les procédés des régimes communistes des arguments pour sa prise de position dans ce litige philosophique. Quelques années plus tard, Jankovic accepte de situer le débat dans les cadres tracés par Primorac, mais adopte un point de vue utilitariste et aboutit à un diagnostic de l'idéologie au pouvoir tout à fait différent.

Leurs positions éthiques différentes ont conduit les deux auteurs à attaquer la pratique pénale communiste par des biais différents et à adopter des positions contraires à propos la peine de mort.

Primorac, qui croyait aux idées kantienne d'autonomie individuelle et d'irréductibilité de la justice au profit, considérait le conséquentialisme marxiste comme une forme de l'utilitarisme et affirmait que l'idéologie et la justice socialistes se servent de l'individu comme d'un instrument pour atteindre des objectifs collectifs, et ramènent la justice à la réalisation efficace de ces objectifs.

Dans sa critique, Primorac présente les principes de la conception utilitariste du châtimeut comme des formes de paternalisme, d'instrumentalisation de l'homme et de dégradation de sa dignité. Si le châtimeut est pour nous le moyen de rééduquer le transgresseur, écrit-il, nous considérons celui-ci comme un être irresponsable et immature. Si nous voyons dans la punition le moyen d'empêcher le transgresseur de récidiver, nous traitons celui-ci comme une „bête sauvage“ que nous jetons dans les fers et enfermons dans des cages pour éviter qu'il nous agresse. Enfin, si le législateur établit la punition comme moyen d'intimider les transgresseurs potentiels, il traite les citoyens comme des enfants (Primorac 1978, 95).

Ces principes, poursuit Primorac, ont des conséquences moralement inacceptables, car ils autorisent „le châtimeut des personnes irresponsables, celui des membres de leurs familles, la punition des otages, la punition collective, la punition préventive, la punition rétroactive, la punition en vertu des lois non publiées, des peines draconiennes et de durée illimitée, des

verdicts lourds pour les délits prémédités, la gradation des peines en proportion inverse de la gravité des délits“ (Primorac 1978, 26).

Pour chacun de ces châtiments, Primorac aurait pu trouver des exemples dans la pratique judiciaire yougoslave de la deuxième moitié des années quarante et des années cinquante. Il ne s'occupe cependant que des cas de condamnation injuste d'innocents, parce que ces cas avaient fréquemment fait l'objet du débat parmi les philosophes anglosaxons. Ainsi parle-t-il des procès intentés à Dreyfus et à Baylis, et de „la série d'assassinats judiciaires“ commis aux procès de Moscou, de Budapest et de Prague en 1952 (Primorac 1978, 177-8). Il consacre la plus grande attention aux procès de Moscou, où des adversaires politiques avaient été accusés de crimes dont on les savait innocents, et, chose particulièrement odieuse, avaient été forcés de les avouer pour le bien de la cause révolutionnaire. Dans son analyse de la justice soviétique, Primorac a un peu paradoxalement présenté Joseph Vissarionovitch Staline comme un mauvais élève de Bentham et de Mill, élève qui s'était évertué à mettre en œuvre toutes les mauvaises implications de leur théorie, et qui s'était particulièrement distingué par le châtiment des innocents. Selon l'interprétation de Primorac, la politique pénale staliniste, surtout les grands procès politiques organisés à Moscou dans les années trente du XX siècle, avait confirmé dans la pratique les arguments que les déontologistes avaient soutenus pendant des années contre les utilitaristes. S'agissant de la Yougoslavie, un procès similaire avait eu lieu en 1948 à Ljubljana, lorsqu'un groupe de militants communistes et anciens détenus des camps nazis avaient été accusés d'espionnage et d'activité ennemie, dont neuf furent condamnés à mort et exécutés, pour être tous réhabilités en 1976.

Bien qu'il rejette les fondements moraux de la politique pénale communiste et s'en prenne directement à ses procès montés, Primorac se rapproche de ces positions sur un point particulièrement important. Dans l'esprit de l'éthique déontologique générale, débattant de la justification du châtiment, il s'est fait le défenseur de la théorie rétributiviste qui veut que la peine soit proportionnée au délit commis, et qui,

pour le meurtre prémédité réclame la peine capitale, telle qu'elle existait dans les codes pénaux communistes. Toutefois, cette alliance inattendue n'était pas totale. Fidèle à sa position rétributiviste, Primorac devait rejeter dans une note la pratique de certaines sociétés collectivistes, dans lesquelles la valeur de l'individu compte si peu que (pour des raisons utilitaristes) la peine de mort est prononcée même pour des délits politiques et économiques" (Primorac 1978, 178).

Cette démarcation ne satisfait pas Ivan Jankovic, qui, fidèle à l'esprit utilitariste de la tradition abolitionniste, s'emploie en faveur de l'abolition totale de la peine de mort parce qu'elle n'a pas de conséquences utiles⁵. Selon Jankovic, les législateurs yougoslaves n'ont pas eu tort d'approuver les justifications utilitaristes du châtement⁶. L'utilitarisme est une bonne doctrine, et n'a rien de commun avec la caricature tendancieuse qu'en fait Primorac. Jankovic cite la thèse de Mill selon laquelle la protection des citoyens est l'unique but qui justifie le recours à la coercition envers un membre de la société. S'agissant de raisons concrètes de punir, il suit la thèse de Bentham selon laquelle il n'y a que trois effets moralement acceptables du châtement – empêcher le transgresseur de récidiver (prévention spéciale), permettre son redressement moral, et prévenir les délinquants potentiels parmi les citoyens (prévention générale).

Considérée dans la perspective de Bentham, et à la lumière des témoignages empiriques existants, la peine de mort est injustifiable. Il est vrai qu'elle atteint son premier objectif car elle empêche le criminel de répéter son crime, mais cet objectif peut aussi être atteint par des moyens moins drastiques, telle la condamnation à perpétuité. Le deuxième objectif de la peine de mort n'est pas atteint, de toute évidence, car celle-ci n'éduque pas le criminel, mais le détruit. Quant à son troisième et le plus important objectif, la peine de mort est incapable de l'atteindre. La prévention générale consiste à la fois à intimider les citoyens et à agir sur leur conscience morale afin de fortifier leur conviction que le crime est injustifiable. Les statistiques américaines montrent, cependant, que la peine de mort n'a pas d'effet intimidant mais plutôt bestialisant, si bien que le taux de meurtres après l'exécution ne baisse pas,

mais au contraire augmente. Enfin, par la peine de mort on peut difficilement agir sur la conscience morale des citoyens parce que le taux de meurtres dépend essentiellement de facteurs comme la pauvreté et les migrations raciales.

Selon Jankovic, donc, les communistes n'ont pas eu tort quand ils ont justifié le système pénal par l'approche utilitariste, mais lorsqu'ils ont abandonné ce choix théorique pour adopter le point de vue rétributiviste sur la peine de mort, sous prétexte des difficultés politiques de l'édification socialiste. En se rangeant du côté des rétributivistes, disait Jankovic, les communistes se sont écartés à la fois de l'utilitarisme et de la tradition social-démocrate européenne, voire de la pensée du jeune Marx (1971). Dans ce sens, une des principales objections que Jankovic formule contre la politique pénale communiste était celle de l'inconséquence.

Pour Jankovic, comme pour d'autres pionniers des droits de l'homme en Yougoslavie de années soixante-dix et quatre-vingt, la peine de mort était le symbole suprême du caractère totalitaire de l'appareil de l'État, et son abolition devrait ouvrir la voie à la libéralisation et la démocratisation du système politique entier.

De plus, Jankovic affirmait que cette peine et sa justification rétributiviste étaient le vestige d'une culture atavique et autoritaire odieuse, qui est irrationnelle et religieuse, et qui se sert des images de sang versé et de sol souillé, comme dans la Loi de Moïse⁷ (Jankovic 1985, 7). Selon lui, la croyance en la justice rétributive et en la peine de mort, écrit Jankovic, va de pair avec une éducation de niveau inférieur, avec l'esprit autoritaire, le dogmatisme et le conservatisme, avec l'insistance sur la sécurité nationale, et l'acceptation de la violence comme moyen d'élever les enfants et de régler les conflits sociaux (Jankovic 1985, 51-2, 55). En revanche, il voyait dans l'abolitionnisme un acquis des Lumières, dont les partisans ont à cœur „la paix mondiale, l'égalité, l'amitié et le pardon“ (Jankovic 1985, 51).

En préconisant l'abolition de la peine de mort, Jankovic luttait en même temps pour l'évolution morale, la démocratisation, l'émancipation et la création d'une société non-violente. „Une culture sans traditions abolitionnistes“,

écrit-il au début de son étude, est une „culture pauvre“ (Jankovic 1985, 1).

La culture yougoslave n'en était pas telle. La propagation des idées abolitionnistes dans les pays yougoslaves a commencé dans les années quatre-vingt du XIX siècle. En Serbie, les idées abolitionnistes ont été défendues par un group de juristes pénologues (S. Simic, M. Popovic, M. Toponarski, N. Krstic), par le prêtre orthodoxe Marinko Ivanov et par deux parties politiques, le parti Radical et le parti Socio-démocrate, qui ont initié à plusieurs reprises des discussions parlementaires au sujet de la peine capitale. En Croatie, les positions abolitionnistes ont été défendues par Mekanec, tandis qu'à Monténégro la première demande publique d'abolition a été formulée par Milos Markovic en 1906. Dans le royaume yougoslave, entre les deux guerres mondiales, pas une seule discussion parlementaire concernant la peine de mort n'a été organisée, et c'était surtout des juristes croates (Silovic) et slovènes (Dolenc) qui avaient demandé son abolition. Le principal abolitionniste serbe de cette période-là était Svetislav Vulovic.

Dans la Yougoslavie communiste, le déploiement de l'abolitionnisme a commencé dans les années soixante, et il a été lié aux tendances dites humanistes qui se sont développées au sein du marxisme. Pendant longtemps, le mouvement abolitionniste n'a pas été institutionnalisé car les autorités ont refusé plusieurs tentatives de création des organisations abolitionnistes non-gouvernementales dans les années soixante-dix et quatre-vingt, et c'est en fonction du support de ces demandes que Jankovic avait écrit son livre.

Argument rétributiviste en faveur du rétentionnisme

A la suite de Kant et de Hegel, Primorac présente le rétributivisme comme étant la philosophie morale du rétentionnisme. L'histoire nous montre, cependant, que lors des condamnations à mort, les raisons rétributivistes n'étaient pas les plus invoquées. Au cours des siècles, en effet, on a vu infliger la peine de mort pour des délits tels que: vol de pain, baiser romantique ou chansons interdites. Cette peine était

préconisée tantôt pour toutes les espèces de délits, tantôt pour certaines catégories seulement. Le rétributivisme, en revanche, réclame la peine de mort uniquement pour l'homicide prémédité. De même, il peut difficilement justifier certains modes excentriques de son exécution: par étranglement, mise à feu, cuisson, jet aux fauves, crucifixion, écartèlement, empalement, démembrement etc. Le rétributivisme ne pouvait exiger de tels procédés que dans les rares cas où l'homicide avait été commis de la même manière, et cela uniquement si nous l'entendons au sens strict, ce que les rétributivistes modernes ne font pas.

Comme la peine capitale n'est pas justifiée uniquement par des idées rétributivistes, historiquement parlant, le rétributivisme n'est pas la philosophie qui a inspiré de manière dominante la peine de mort. Voyons maintenant si dans le cas d'homicide prémédité elle procède nécessairement de ses principes.

Selon le point de vue rétributiviste, la justice pénale consiste dans la réinstauration de l'égalité juridique initiale, injustement violée par la transgression. Comme Primorac l'a montré, ce point de vue exige que la peine soit infligée *uniquement* selon le mérite, si bien que lors de la détermination de son quantum on ne tient compte que de la gravité de la transgression.

Cependant, lorsqu'ils tirent la conclusion rétentionniste, les rétributivistes font valoir deux thèses supplémentaires – la thèse selon laquelle la proportion entre la transgression et la peine doit être établie par la coordination de leurs échelles, et la thèse selon laquelle l'adéquation ne devrait être instaurée au sens strict que dans le cas d'homicide prémédité, raison pour laquelle la plus haute place sur l'échelle des peines est réservée à la mort.

La première de ces thèses étant tout à fait admissible pour le bon sens, elle trouve probablement une certaine application dans tous les systèmes juridiques. L'idée est simple: il faut d'abord comparer séparément les transgressions et les peines entre elles-mêmes, puis coordonner les échelles ainsi obtenues de manière à infliger au condamné la peine qui, sur l'échelle des peines, occupe la même place que son délit occupe

sur l'échelle des transgressions. On évite ainsi l'application littérale de la loi du talion parce que la similitude naturelle, unique critère non-arbitraire dont nous pourrions nous inspirer en cherchant la peine adéquate pour chaque transgression, n'est pas prise comme critère de la proportion.

Cette méthode, cependant, ne détermine pas quelles transgressions et peines devraient occuper les places les plus basses et lesquelles les plus hautes sur leurs échelles respectives: celui qui ne voudrait se guider que selon la première thèse, pourrait sans contradiction imaginer une échelle des peines au sommet de laquelle se trouverait, au lieu de la peine capitale, une peine de prison de plusieurs années ou à perpétuité. C'est la raison pour laquelle la deuxième thèse ne saurait être déduite de la première, mais doit être soutenue par des raisons indépendantes supplémentaires.

La première de ces raisons est l'hypothèse égalitariste que la valeur de chaque vie humaine est la même. Cette raison est indispensable car elle assure la commensurabilité mutuelle des vies humaines, mais insuffisante parce qu'elle n'exclut pas la commensurabilité entre la suppression de la vie et la suppression de la liberté, c'est-à-dire la peine de prison. Pour écarter cette possibilité, il faut introduire l'hypothèse supplémentaire selon laquelle la valeur de la vie est plus grande que la valeur de tout autre chose, y compris la liberté. Bien comprises, cependant, ces raisons supplémentaires ne sont pas suffisantes pour l'articulation d'une conclusion rétentionniste.

Au lieu d'analyser directement la première hypothèse, Primorac fait valoir sa connexion avec „l'idéal moral et social de l'égalité et de la démocratie“ (Primorac 1978, 180), et affirme que nous ne saurions la rejeter sans rejeter en même temps celui-ci. Primorac veut dire par là que si nous estimons que, lors du vote, la voix de chacun, sans égard à son origine, à sa fortune et à d'autres distinctions contingentes, doit être comptée comme une voix, de même nous devons croire que, lors d'un procès judiciaire, la vie de chacun doit être prise comme une vie.

Si, pour être conséquents, nous acceptons la première hypothèse, il va sans dire que nous ne pouvons en faire autant

de la deuxième, selon laquelle la vie humaine vaut plus que toute autre chose. Au sens strict, comme l'a fait observer Janković, cette hypothèse sera rejetée par ceux qui apprécient leurs biens plus que leur vie. Elle sera déniée aussi par tous ceux qui par goût des émotions fortes risquent leur vie en sautant en parachute, conduisant des bolides ou grimpant sur l'Himalaya. Enfin, elle sera rejetée par tous les combattants prêts à donner leur vie pour les idéaux de la dignité et de la liberté, par tous les savants disposés à sacrifier leur vie pour le progrès universel de la science, et d'une manière générale par tous ceux qui croient qu'il existe quelque chose de plus important que leur vie individuelle. Prise à la lettre, cette thèse ne serait même pas acceptée par le créateur du rétributivisme moderne, Immanuel Kant, qui attribuait la plus grande valeur à la bonne volonté et à la dignité de la personne humaine, et non pas à la vie biologique en tant que telle. Enfin, si nous l'admettons littéralement, cette hypothèse, comme l'a noté Jankovic (1985, 14), pourrait justifier tout autant l'exigence contraire, celle de l'abolition de la peine de mort.

Aussi faut-il reformuler et atténuer la deuxième hypothèse, la meilleure manière de le faire étant de dire que pour tout un chacun la vie a une valeur *spéciale*, incommensurable, parce qu'elle est la condition sans laquelle rien d'autre n'a de valeur pour lui. Ainsi formulée, la deuxième hypothèse ne constituerait pas un jugement de valeur que démocrates et non-démocrates pourraient facilement contester, mais un constat de faits.

Si la deuxième prémisse était ainsi atténuée, les défenseurs de la peine de mort pourraient invoquer que, bien que n'ayant pas en elle-même la plus grande valeur, sa vie individuelle est pour tout homme la condition sans laquelle il ne peut posséder aucune autre valeur, et que, par conséquent, celui à qui elle a été ôtée, se voit privé de toutes les autres valeurs qu'il aurait pu posséder.

Cependant, même dans ce cas, la conclusion rétentionniste ne pourrait pas s'imposer parce que l'adéquation entre la transgression et la peine dans ce cas ne serait pas établie sur la base de la valeur de la vie elle-même (identique dans tous les cas) mais sur la base des autres valeurs dont elle

permet la possession. Toutefois, le résultat de leur commensuration serait différent selon le cas, si bien qu'il serait, par exemple, inadéquat et injuste de condamner à mort un jeune noble beau et riche, pour avoir tué par arrogance un vieux serf, pauvre et malade.

Argument utilitariste en faveur de l'abolitionnisme

Si le rétributivisme est présenté par Primorac comme étant la philosophie du rétionnisme, pour Jankovic c'est l'utilitarisme qui est la philosophie de l'abolitionnisme. Dans un certain sens, il le fut effectivement. Les idées utilitaristes avaient commencé à se faire jour au XVIII^e siècle dans les écrits des philosophes des Lumières qui réclamaient différentes réformes sociales et politiques, et Cesare Beccaria s'en est servi dans son *Traité des délits et des peines* dans lequel il a revendiqué l'abolition de la peine de mort. Comme doctrine indépendante, cependant, l'utilitarisme s'est constitué lorsque Jeremy Bentham a décidé de systématiser et d'articuler ces idées et de s'en servir comme point de départ pour une réforme de l'administration publique en Angleterre, dont celle du système judiciaire et pénitencier, dans le but principal de réduire la violence physique. C'est sur les principes positivistes qu'il fonda également sa revendication de l'abolition de la peine de mort dont les législateurs et les juges de son temps usaient largement.

Primorac a toutefois raison lorsqu'il affirme qu'en tant que théorie philosophique abstraite, et malgré ses liens historiques avec l'abolitionnisme, l'utilitarisme peut justifier les pratiques pénales les plus diverses. C'était aussi l'avis du plus grand disciple et dissident de Bentham, John Stuart Mill, qui, s'opposant au Parlement britannique au projet de loi sur l'abolition de la peine de mort, déclarait, entre autres, que c'était la manière la plus humaine et la plus efficace de dissuader les citoyens de commettre des meurtres (Mill 1972).

Si l'assise sur les faits donne aux conclusions utilitaristes un certain avantage par rapport au rétributivisme aprioriste, elle constitue en même temps son point faible car elle rend plus difficile l'adoption de positions de principe sur les

questions morales, indispensables à l'établissement des normes juridiques positives. Pour pouvoir affirmer que l'utilitarisme réclame nécessairement l'abolition de la peine de mort, il nous faudrait supposer qu'il n'existe pas de circonstances dans lesquelles la conclusion contraire pourrait être tirée du principe d'utilité. Or, nous ne saurions le faire. Les faits peuvent toujours changer, tout comme leur perception.

Argument culturel contre le rétentionnisme rétributiviste

Au début de son livre, Jankovic formule la thèse que le rétributivisme et le rétentionnisme appartiennent à une culture atavique dont font aussi partie le conservatisme, l'autoritarisme, la violence et une instruction de bas niveau. Une telle culture peut se rencontrer dans certaines communautés traditionnelles qui vivent dans les Etats modernes, et dans les couches sociales inférieures qui voient dans le chauvinisme et l'intolérance un remède à leurs maux. Atavique ou pas – cela n'est pas facile à établir – une telle culture aurait vu le jour dans des temps anciens et aurait survécu dans les temps nouveaux dont les valeurs et les institutions lui sont pourtant étrangères. La culture dont parle Jankovic aurait aussi pu être, dans certains cas, le fruit des expériences sociales radicales effectuées au XIXe et au XXe siècles, avec lesquelles le populisme de la politique moderne a souvent été de connivence.

Que cette détermination historique soit vraie ou pas, sa constatation pourrait fonctionner comme argument de principe contre le rétentionnisme rétributiviste à condition que la valeur négative de la culture décrite soit plus grande que la valeur positive qui pourrait éventuellement être attribuée à l'acceptation de la peine de mort (pour des raisons rétributivistes) et que l'on puisse supposer que le rétributivisme et le rétentionnisme ne se manifestent que dans une telle culture.

Je n'examinerai pas la première hypothèse. Les intuitions de valeurs sur ces questions étant passablement divergentes, il est peu probable que je puisse aboutir à une

conclusion acceptable pour tous. C'est pourquoi je m'attarderais sur la deuxième hypothèse et m'efforcerai de prouver qu'elle n'est pas exacte. Je montrerai d'abord que le rétributivisme et le rétentionnisme peuvent se concevoir indépendamment des autres éléments culturels dont Jankovic fait mention, ensuite je montrerai qu'ils apparaissent parfois indépendamment de ceux-ci.

J'examinerai d'abord les éléments culturels et leurs relations mutuelles. Le conservatisme est une prise de position sur les principes et les valeurs pratiques les plus générales, tandis que le rétributivisme est une prise de position sur les raisons générales qui justifient le châtement, et que le rétentionnisme postule le bien-fondé d'une peine particulière. L'élément commun qui les rattache pourrait être l'importance qu'ils accordent au passé. L'élément qui mettrait en rapport ces trois positions avec la violence et l'autoritarisme pourrait être l'acceptation du châtement physique. Pour sa part, la faible valorisation de l'instruction pourrait supposer la croyance en l'importance de l'autorité.

Le conservatisme, cependant, n'implique pas de façon nécessaire l'acceptation du rétributivisme et du rétentionnisme, et peut réclamer l'adoption de l'utilitarisme et de l'abolitionnisme à condition que ces conceptions soient traditionnellement implantées. De même, le rétributivisme et le rétentionnisme n'entraînent pas l'acceptation de valeurs et de principes qui n'ont pas trait au châtement. En outre, l'unique autorité que les rétributivistes et les rétentionnistes doivent reconnaître est celle du juge; or croire en son importance n'est pas suffisant pour qu'une personne soit jugée autoritaire. Enfin, bien que la peine de mort soit une peine physique, son acceptation n'entraîne pas automatiquement l'estimation que la peine physique soit le meilleur moyen de régler tous les litiges. Et même s'il est vrai que les personnes autoritaires et violentes sont favorables au rétributivisme et au rétentionnisme, il ne s'en suit pas que ceux qui tiennent à ces deux doctrines soient nécessairement autoritaires et violents.

Cette courte analyse montre que le rétributivisme et le rétentionnisme peuvent être définis indépendamment des autres attitudes mentionnées, et qu'ils ne leur sont rattachées

que de manière contingente, ce qui signifie qu'ils pourraient apparaître dans d'autres formations culturelles. En effet, le rétributivisme et le rétentionnisme n'ont pas toujours été liés à une mauvaise éducation, au recours à la violence et au conservatisme. Des témoignages convaincants nous sont offerts par les vies mêmes des fondateurs du rétributivisme moderne, Kant et de Hegel, et celle de leur disciple moderne, Primorac, qui ont tous été libéraux, et n'ont pas été – à notre connaissance – des personnes autoritaires ou violentes.

Bien qu'il soit parfois possible de repérer certaines affinités, le rétributivisme et le rétentionnisme ne font pas toujours partie d'une culture atavique de la peur et de la violence et le jugement négatif porté sur ce type de culture n'est pas une raison suffisante pour les rejeter.

Les raisons politiques

Puisque le litige autour de l'abolition de la peine de mort ne saurait être réglé en principe par le choix entre le rétributivisme et l'utilitarisme, les raisons en doivent être cherchées dans son dernier aspect, l'aspect politique.

Selon la vision libérale de Primorac, l'Etat, du moins quand il s'agit du système judiciaire, devrait uniquement veiller à la sauvegarde de l'égalité judiciaire initiale et ne devrait s'occuper ni de dissuasion ni d'éducation. Il devrait appliquer techniquement les peines que le condamné s'est lui-même assignées et ne devrait pas lui imposer les valeurs qu'il n'a pas choisies.

Selon Jankovic, en revanche, le jugement sur le bien-fondé de la peine ne peut dépendre uniquement de la relation entre le délinquant et la victime, mais aussi de la relation entre l'accusé et le juge, c'est-à-dire l'Etat que celui-ci représente. Or, les Etats deviennent facilement des entités aliénées et irrationnelles qu'il faut contrôler et freiner. Vue de cette perspective, l'existence de la peine de mort est l'expression publique la plus haute et la plus cynique de la domination arbitraire et brutale de l'Etat sur le citoyen impuissant.

La vision de Primorac tire sa force de sa simplicité même: les hommes sont égaux dans leur droit de vivre selon

leur gré, et l'unique tâche de l'Etat est de préserver cette égalité. Le fait est, cependant, que les Etats ne se comportent pas ainsi, ce que le XXe siècle nous a prouvé par d'innombrables témoignages terrifiants, dont Primorac se sert d'argument. Le spectacle historique du Léviathan totalitaire tuant sans merci son sujet impuissant est si fréquent et si affreux qu'il ne saurait être ignoré, mais devrait être accepté comme un argument sérieux contre la peine de mort. En l'absence d'arguments rétributivistes concluants pour son maintien, il devrait être suffisant pour son abolition.

NOTES

¹ Les versions des parties principales de ce livre ont été publiées plus tard dans une série d'articles écrits en anglais, et dans deux livres écrits en anglais et en allemand: Igor Primorac, *Justifying Legal Punishment*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, NJ and New York 1989; Igor Primorac, *Hegels Theorie der Strafe*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1986.

² Le livre de Jankovic n'a pas été traduit et n'a pas connu d'autres éditions.

³ Cette différence de style et de méthode est le fait d'une éducation et d'une orientation professionnelle différente des deux auteurs. Primorac est philosophe de profession, d'orientation analytique anglo-saxonne, qui s'est occupé toute sa vie des problèmes moraux, politiques et juridiques. Ces derniers travaux portent sur l'éthique du sexe, de la guerre et du terrorisme. Dans les années soixante-dix et quatre-vingts, il a enseigné au département de philosophie à la Faculté de Philosophie à Belgrade. Jankovic est juriste et il a soutenu à l'Université de Santa Barbara une thèse de doctorat en sociologie du châtement. Dans les années quatre-vingt du siècle dernier, il était proche aux cercles de sociologues et de juristes qui, tout en partant des positions gauches, voulaient démocratiser le système socialiste. En travaillant dans un institut de recherche, il a publié des articles sur les sujets de criminologie et de pénologie, ainsi qu'un recueil de textes consacrés aux déviations sociales. Actuellement, il est un avocat de renom à Belgrade.

⁴ Du point de vue déontologiste, une action est morale si elle remplit un devoir moral préexistant. D'après les utilitaristes, une action est morale si ces conséquences prévisibles sont plus utiles que les conséquences des actions alternatives.

⁵ L'utilitarisme et l'abolitionnisme ont été formulés tous les deux pendant la deuxième partie du XVIIIe. L'utilitarisme est tout de suite devenu la morale officielle du mouvement abolitionniste à cause de son caractère scientifique qui l'opposait aux pratiques pénales existantes, liées aux idées rétributiviste, qui ont été perçues comme barbares par les pionniers de l'abolitionnisme. Les efforts que Jeremy Bentham, le fondateur de l'utilitarisme, a investis pour rationaliser la pratique pénale et la prison et pour supprimer la violence physique inutile, ont aussi beaucoup contribué au rattachement des abolitionnistes aux idées utilitaristes.

⁶ Loi pénale de la République socialiste fédérative de Yougoslavie adopté en 1977. L'article 5 proclame que la raison générale pour châtier est la suppression des activités qui sont dangereuses pour la société. L'article 33 spécifie cette justification en disant que les raisons pour châtier sont la prévention du délit, la rééducation du malfaiteur, l'éducation du public à ne pas commettre des délits, et le renforcement de la morale socialiste, de la responsabilité et de la discipline sociale des citoyens.

⁷ Voir *La Bible*, Nombres, 35:31.

REFERENCES

Janković, Ivan. 1985. *Smrt u prisustvu vlasti*. Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.

Marx, Karl. 1971. "Capital Punishment." In *Basic Writings on Politics and Philosophy*, by Karl Marx and Friedrich Engels, edited by Lewis S. Feuer. London: Collins/The Fontana Library.

Mill, John Stuart. 1972. "Speech in favor of capital punishment." In *Philosophical Perspectives on punishment*, edited by Gertrude Ezorsky, 271-280. New York: State University of New York Press.

Primorac, Igor. 1978. *Prestup i kazna*. Beograd: Ideje.

Primorac, Igor. 1986. *Hegels Theorie der Strafe*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

Primorac, Igor. 1989. *Justifying Legal Punishment*. New York: Atlantic Highlands, Humanities Press International.

Ivan VUKOVIC est maître de conférence à la Faculté de Philosophie à l'Université de Belgrade. Ses travaux portent sur la philosophie de Kant, la philosophie morale et l'histoire des idées. Dernière publication: *Oponsanje Boga. Intimna istorija Kantove filozofije* (Imitation de Dieu. L'histoire intime de la philosophie de Kant), Izdavačka knjizarnica Zorana Stojanovica, Sremski Karlovci-Noví Sad 2006.

Address:
Ivan Vukovic
Assoc. Prof. Dr.
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
Cika Ljubina 18-20
11000 Belgrade
Email: ivukovic@eunet.rs

Democratic Public Discourse in the Coming Autarchic Communities

Gheorghe-Ilie Farte
Al.I. Cuza University of Iasi

Abstract

The main purpose of this article is to tackle the problem of living together – as dignified human beings – in a certain territory in the field of social philosophy, on the theoretical grounding ensured by some remarkable exponents of the Austrian School – and by means of the praxeologic method. Because political tools diminish the human nature not only of those who use them, but also of those who undergo their effects, people can live a life worthy of a human being only as members of some autarchic or self-governing communities. As a spontaneous order, every autarchic community is inherently democratic, inasmuch as it makes possible free involvement, peaceful coordination, free expression and the free reproduction of ideas. The members of autarchic communities are moral individuals who avoid aggression, practice self-control, seek a dynamical efficiency and establish (together with their fellow human beings) a democratic public discourse.

Keywords: democracy, democratic public discourse, libertarian, self-control, non-aggression axiom, spontaneous order, autarchic community

Agreeing with Winston Churchill's famous dictum "Democracy is the worst form of government, except for all those other forms that have been tried from time to time", the overwhelming majority of public voices within the Euro-Atlantic area (career politicians and prominent voters, academic political scientists and political commentators, mainstream journalists, philosophers and other opinion leaders) claim that democracy is the only acceptable form of political ruling and organization of a society, but also a panacea for all the diseases third-world peoples suffer from: wars,

tyranny, corruption, exploitation, (grinding) poverty, (racial and ethnic, sexual and gender, religious, age, caste, employment, language, disability,...) discrimination, environmental crimes etc. (Minogue 2010). On the other hand, the same voices state, lament or even denounce the fact that an increasing number of citizens choose not to get involved in the political life and that they prefer – as cynical observers – to criticize harshly and scorn those who participate in the ruling of society and who usually carry out their tasks lamentably. Inasmuch as the supposed basic components of the so-called “ruling of the people, by the people, for the people” – the sovereignty of the people, the separation of powers, the human rights protection, the equality before the law, the limitation of government power to interfere in the lives of people or communities, the majority rule in decision making, the protection of minority rights, the open debates on public projects, etc. – seem not to have been understood, appreciated and fructified well enough by the public, the political pundits exhort the communities to adopt various forms of democracy (anticipatory democracy, direct democracy, demarchy / lottocracy, deliberative / discursive democracy, e-democracy, grassroots democracy, interactive democracy, participatory democracy, radical democracy, etc.), to stimulate or to facilitate everyone’s involvement in political discussions and debates and, as a last resort, to accept political participation being compulsory, at least in the case of exercising the right to vote.

For most people it is highly plausible that: (a) the withdrawal of public participation is a major indicator of the erosion of democratic society (Nader 2004, 20), (b) the rich, powerful, well-connected, and intolerant members of a society tend to establish an elitist democracy, using the democratic institutions and procedures to concentrate wealth and power in their hands (Nylen 2003, 4), (c) the enhancement of democracy occurs only through a continuous and dynamic process of democratization of democracy (Vitale 2006, 753), (d) a true democracy is a communicative one, so that citizens should have formal access to both indoor and outdoor spaces for the staging of public events aimed at calling attention to issues, expressing opinions, and calling for action (Young 2002, 169), and (e) legal duty to

vote may be necessary to protect the right to vote for vulnerable minorities or to gain support for a system of proportional representation that is fair to all racial, ethnic or religious groups (Lever 2008, 35). Without questioning the relevance of such statements and the good faith of those who advocate them, we consider, however, that the problem of living together in a certain territory is often imprecisely formulated and fallaciously grounded. On the one hand, there are no specified limits of the population having to live, work and act together, or attributes of the type of cohabitation this population considers convenient (values, goals, processes and relations inside and between communities etc.). On the other hand, there is no indication of any theoretical frame or methodological instruments which together guarantee the reliability of our knowledge on the problem in question. Unconcerned with the validity of increasing knowledge, many authors formulate contingent propositions starting from (unexpressed) questionable assumptions (e.g. “The progressive politicization of communities is necessary and desirable, as concerns collective issues and actions, as well as individuals’ private lives”) or normative propositions directed towards goals groundlessly considered to be both feasible and universally accepted (e.g. “One has to look for the most democratic form of a society’s political organization and the most effective means to involve a population in its practice, in order to make political tools and actions as useful, legitimate and reasonable as possible”).

In order to surpass these shortcomings, we will discuss the problem of cohabitation in a public space appropriate for human nature in the field of social philosophy, on the theoretical grounding ensured by some remarkable exponents of the Austrian School – Ludwig von Mises (1998), Albert Jay Nock (1936; 1950), Frank Chodorov (1959), Robert LeFevre (1966; 1976; 1977), Murray Rothbard (2006; 2009), Hans-Hermann Hoppe (1995; 2001), Jesús Huerta de Soto (2009) etc. – and by means of the *praxeologic* method (von Mises 1998; Rothbard 1976; Hoppe 2001). More precisely, we intend to formulate valid knowledge items about the way some individuals come to live together in self-governing communities by means of establishing a democratic public discourse, in the

shape of *a priori* synthetic propositions about necessary facts and relations. These propositions can be obtained by means of the intellectual apprehension or comprehension of the nature of things, and their validity does not depend on historical experience. (Hoppe 2001, xv) Therefore, we will not attempt to validate – by means of a collection of factual data – some hypothetical propositions (like “Citizens’ jury creates an informed public opinion about what they feel policy makers should do”, “Longer education in public schools will lead to higher productivity”, “Employees are not capable to cover their illness risk” etc.), because they stand for contingent state of affairs and, as such, need to be permanently reevaluated. Contingent propositions do not further valid knowledge and do not deserve to be valued greatly not even in the social sciences. However, we will not try to generate *practical* items of knowledge, as they are inherently subjective, widely dispersed, changeable and often tacit. In correlation with the spontaneous or extended orders, practical knowledge does not help the knowing agent to generate a representation of the field under investigation because collecting and systematizing it is humanly impossible. Connected to unique life experiences, practical items of knowledge are unusable in the field of scientific or objective knowledge. Obviously they are useful to every individual in the context of using entrepreneurial creativity for increasing one’s prosperity. Practical knowledge is generated and fructified by individuals separately when they succeed or fail in the many social games in which they engage. Basically, the theoretical propositions we will derive hereafter are based on the following theses: (1) the bounds of any community are variable and impossible to legitimize by political means; (2) people have the (natural) right to live together as they believe to be right, on the one condition of observing the non-aggression principle; (3) political means are intrinsically evil because they diminish the human nature not only of those who use them, but also of those who undergo their effects; (4) people can live a life worthy of a human being only as members of some autarchic or self-governing communities; (5) every autarchic community is inherently democratic, but not in a political sense; (6) the members of autarchic communities are

moral individuals who avoid aggression, practice self-control, seek a dynamical efficiency and establish (together with their fellow human beings) a democratic public discourse.

Political communities, economic communities, affinity communities

The term “community” is associated with so many and so diverse adjectival phrases – black, Baptist, atheist, Romanian, Kiev Jewish, international, business, academic, scientific, libertarian, fishing, beer-drinking, Romanian facebook, online gothic, Internet cannibal, etc. – that the only fitting definition is that of a group of interacting people that live or grow together. Either in the real world, or in cyberspace, people use race, religion, nationality, ethnicity, region, occupation, worldview, interests, hobbies, fantasies, etc. to affiliate and work together with their fellow men.

The countless and manifold human communities can be grouped in three categories, depending on the following four criteria: (a) the regulatory principle, (b) the essential resources, (c) the specific feedback and (d) the fundamental values.

	Political communities	Economic communities	Affinity communities
Regulatory principle	<i>government / state</i>	<i>market</i>	<i>tradition</i>
Essential resources	<i>command</i>	<i>money</i>	<i>gift</i>
Feedback	<i>reward vs. punishment</i>	<i>profit vs. loss</i>	<i>integration vs. isolation</i>
Fundamental values	<i>justice / equity</i>	<i>efficiency / productivity</i>	<i>charity / solidarity</i>

1. Types of human communities

Political communities are delimited by the state by means of commands, i.e., through prescriptions establishing – by force or by threats of using force – a certain ratio of forces between

individuals, groups or social classes, a certain mechanism to redistribute wealth and a certain path of evolution for social order. In democratically organized political communities, the commands are called laws and are declaratively grounded on the value of justice (or equity); they establish rewards for those who observe the instituted social order and sanctions for those who transgress it.

The term “state” is surrounded by a halo of connotations, so that the definition one professes – however descriptive and axiologically neutral – reveals a certain philosophy of life and a certain perspective on society. Thus, people who are actively involved in government and as such are more aware of the advantages than of the disadvantages are inclined to consider the state being made up of the territory and the population on which this organization exerts its authority. Conversely, people who dislike political means and are more preoccupied by the fact that their freedom to follow (peacefully) their own path to happiness is restricted and that they are deprived (through taxes and contributions) of the fruits of their labor consider the state to be only a component part of society. Those who – out of fear or shame – avoid assuming responsibility for using political means tend to consider the state an impersonal structure, made up of institutions, authorities and other abstract entities. Contrariwise, those who value personal autonomy treat the state as an ensemble of individuals who are responsible individually and collectively for every activity where political means are used. Finally, people who wallow in a “praxeological myopia” tend to accept the modification (i.e. the extension) of the state domain, on the one condition of profiting – in the short run – from certain positive effects, whatever the negative short term consequences on other categories of individuals or long term effects on the whole of society and whatever the immoral political means. By contrast, individuals with a vision and an acute sense of individual and collective responsibility tend to concentrate on the fairness of the intended goals and the honesty of the means chosen to attain them. In the light of these specifications, we subscribe to the definitions of the concept of state given by libertarian thinkers, such as the sound observation of Franz Oppenheimer that the state “is a social

institution, forced by a victorious group of men on a defeated group, with the sole purpose of regulating the dominion of the victorious group over the vanquished, and securing itself against revolt from within and attacks from abroad“. (Oppenheimer 1926, 18) Thus, for Hans-Herman Hoppe, the government is “a territorial monopolist of compulsion – an agency which may engage in continual, institutionalized property rights violations and the exploitation – in the form of expropriation, taxation and regulation – of private property owners.” (Hoppe 1995, 94) In a similar manner, Murray N. Rothbard said that the state is “that organization in society which attempts to maintain a monopoly of the use of force and violence in a given territorial area; in particular, it is the only organization in society that obtains its revenue not by voluntary contribution or payment for services rendered but by coercion.” (Rothbard 2009, 1)

The following implications can be derived from the definitions above: (a) the state is an element apart of any society, so that not even a totalitarian state coincides with the society it governs; (b) the state is not an abstract entity, but an ensemble of individuals, who are individually and collectively responsible for their actions; (c) the state holds the compulsory monopoly to use force proactively for obtaining the resources necessary for it to function, as well as for establishing rules of conduct for the whole society; (d) the sphere of action of the democratic state is confined by the eminently public nature of both transacted goods and services and of the social environment where the goods are created and distributed.

Economic communities are shaped out by voluntary exchanges of private goods and are governed by market laws (especially those of supply and demand). Economic transactions are lubricated by the most marketable commodity – money – and the people involved in them are motivated by the will to maximize their profits and to reduce or even eradicate losses. The fundamental value of economic activities is efficiency or productivity. The market is a very democratic regulatory mechanism, as all those who possess the specific systemic resource – money – are free to obtain the goods they want and to enjoy them exclusively. The market establishes no artificial

barrier (such as origin, intelligence, education, profession, or high moral values) between the consumer and the desired product. And yet the market discourages those who are unproductive and ineffective in consuming scarce products, coveted more by those both productive and efficient. The quantity and quality of private goods transacted on the market, and the exclusivity of those goods makes the effort of acquiring them take place in a climate marked by envy, rivalry and competition.

The affinity communities are governed by the regulatory mechanism of tradition, the essential resource is the gift (or gratuitous help), feedback takes the shape of integration or isolation of social agents, and the fundamental values of action are charity and solidarity. Viewed as an ensemble of heritages, conceptions, myths, legends, superstitions, customs, beliefs, etc. passed on from one generation to the next, tradition fashions – in a narrow – the behaviors of the individuals involved in various voluntary associations: families, parishes, clubs, (sport, charity, neighbors') clubs, think tanks, etc. Gratuitous help strengthens personal virtues, decreases the cost of living and increases the community's cohesion. Affinity communities are favorable environments for learning self-rule, inhibiting aggressive tendencies and voluntary coordinating efforts in collective projects.

Political, economic and affinity communities are intrinsically variable. Throughout time, they ceaselessly change their composition, values, interpersonal processes and relations, territory, etc. Interestingly enough, the variability is unanimously recognized and accepted in economic and affinity communities, but is denied or abusively interpreted by political communities. Nobody is surprised when a joint venture is ended, a rental contract is canceled, a married couple divorces, a religious denomination suffers a schism, a charity changes its target audience, etc. without violent conflicts. It seems to be axiomatic that no one needs to use violence in order to associate with or dissociate from someone. Obviously, this does not mean that there is no resentment or non-canceled manifestation of discontent: avoidance, defamation, discrimination, boycott, etc. However, in the case of political communities, state agencies

invoke the argument of legitimacy to maintain or extend – by force or by threats of using force – a certain territory. Thus, variability is accepted only in the sense of augmentation, in no case in that of diminution. But neither language, religion, nor the past justifies incorporating individuals or groups in a political community despite their will. Besides, history confirms the contingency of all political communities (gilgtc 2007). A state agency does not control a certain territory thanks to the legitimacy of its borders, but by its political force.

By choosing freely to integrate peacefully in certain communities or to leave others, each person looks for his own path to happiness, appreciating subjectively the benefits derived from taking decisions. The only legitimate thing in this context is precisely everyone's freedom to live together with other people in those communities he considers adequate to his aspirations.

The non-aggression axiom as golden mean

Whatever the political, economic or affinity communities they are involved in, all individuals relate (implicitly or explicitly) to the libertarian non-aggression principle, living their life in strict accordance with the logical implications of the position they adopt. The non-aggression axiom asserts that aggression is inherently illegitimate, that is to say, the *initiation* of physical force against persons or property, the threat of such, or fraud upon persons or their property is unjustified under any circumstances. Since reason is the essential human trait, it is necessary for all of us to deal with other people through reasoning and persuasion rather than violence and coercion. (Wiebe 2010) We should keep in mind, however, that the non-aggression principle forbids the initiation of (physical) violence, and not any use of force. To deal with others through force is to act in a subhuman manner, like a beast of prey; but refusing to use force against aggressors is to act in a superhuman way, like a saint. The non-aggression principle can be seen as striking an appropriate balance – a Golden Mean – between subhuman aggression and superhuman pacifism. (Long 1999, 123-124) As upholders of the non-aggression axiom, libertarians abstain

from initiating force, but can resort to violence to protect themselves from aggressors.

The people who relinquish violence as means of regulating social relations progressively learn to practice self-control by tempering their affects, drives, passions, thoughts, etc. which can make them appear as aggressors to their fellow men. Preoccupied to rule themselves, they usually have no interest in ruling others. (By contrast, those who make no effort to control themselves tend to govern other people arbitrarily.) As they have only their reason and persuasion to obtain what they want from the members of the community they are part of, libertarians are forced to pursue only reasonable and generally acceptable goals. Governed by the *quid pro quo* principle, they act so that the desired results – due to the added value they create – are appreciated and desired by their fellow men. The non-aggression principle inspires the love of liberty. Those who do not try to appropriate (by means of molestation and spoliation) the fruit of other peoples' labor can only attain their goals by freely using their faculties and resources. Convinced of the benefits of the freedom to accomplish personal objectives by fully using one's capabilities, they grant freedom a universal value, more so as they accept the Kantian maxim that the human being is always a purpose, not a means. Individuals who acknowledge the freedom they enjoy develop an acute sense of responsibility and take on obligations in relation to the consequences of their actions. Self-control, consideration for the life and property of the others, the commitment to offer value for value, the love of freedom and the high level of responsibility prove to be indispensable moral ingredients in the fight against mass values. The mass man can be found in a position of leadership in the church, in business, in the classroom, on the farm, in government and all committee-type organizations. He lives by a double standard of morality; more exactly, he acts in the mass (collective, committee, commission, organization, etc.) in a manner inferior to the way he acts on his own responsibility. (Read 1962, 50) By developing a unitary personality, the true libertarian is the exact opposite of the mass man. He always manifests himself as a factor of organic growth of the communities he is part of.

The traits of the people who prefer to acquire the goods they desire by means of coercion are obviously contrary to the libertarians' attributes: (a) instead of practicing self-control, they strive to control the others; (b) by choosing the status of predator instead of producer, they systematically engage in infringing on the life, liberty and property of their neighbors; (c) not being engaged in voluntary goods exchange, they have no consideration for the value for value principle; (d) because they do not need freedom to fructify their faculties and resources, they interact with other people based on the relationship master-slave; (e) in the absence of freedom, they behave irresponsibly, at most accepting the idea of social responsibility; (f) in most interaction situations within a community, they apply double moral standards.

Essentially, the non-aggression principle is trespassed by two categories of individuals: *the villains* (thieves, bullies, criminals, procurers, rapists, etc.) and *the statists* (politicians, lobbyists, voters, sinecurists, etc.). The former frankly admit the violent and immoral nature of their means, whereas the latter insist on the so-called legitimate nature of the coercive actions they perform. Although engaging in a milder form of aggression, politicians – reunited in a political agency – radically debase the life of all human communities. Thus, for economic communities, the state agency turns into a population poverty factor, because it (a) reduces the financial capital accessible to entrepreneurs (by increasing public debt), (b) turns the workforce from directly productive activities (by increasing corruption), (c) generally restricts market resources (by taxation), (d) penalizes the frugality, prudence and future planning of some of people (through inflation), (e) disorients entrepreneurs (through preferential credit, tax exemptions, bonuses, overtaxing, excises, etc.), (f) hampers the equilibrium of supply and demand (by restricting “excessive” profits), (g) hinders the optimal occupation of the workforce (by guarantying minimum wages and taxing work), (h) makes certain goods or services scarce and inaccessible (through monopoly policies and administered prices), (i) disorients consumers (through stimulating programs like “The Clunker”, “The First Home”, etc.), by making them buy goods they do not

need or that exceed their level of productivity at unfair prices, (j) exacerbates the consumers' expectancies (by proclaiming a so-called welfare right), so that many people take on a much too high life standard, to the detriment of the future generations, etc. (Farte 2010, 116) When intervening in the affinity communities, the state agency dissocializes, alters the maturing process of individuals and hampers the learning of virtues. Thus, the "generous" social assistance services have reduced the economic and mutual aid functions of the family, parish and local community. The decay of domestic economy and taking care of the elders by the state made children undesirable, as can be seen by the proliferation of contraceptive practices (and accepting the most inhumane form of contraception, abortion, as something natural). Consequently, the institution of marriage became superfluous, because in the absence of children, adults no longer need a home and a special form of solidarity. Without fertile conjugal relations, the partners are no longer bound to mutual fidelity and have no sufficient motivation to build an exclusive lifelong partnership. The state's paternalism discourages young people to take on the responsibilities of adulthood, as can be seen in prolonged schooling (often continuing after 30 years of age). If the state did not make private life problems public (education, working place, family, income source, health, etc.), people would take their lives into their own hands sooner and would not wait for certain "political commissioners" to take care of their personal problems. (Farte 2010, 116-117)

Examining the consequences of observing *versus* violating the non-aggression principle, we may say that true libertarians have a natural right to live together in various communities as they see fit, as long as the rules of action they follow necessarily generate benefits and do not prejudice the others. On the other hand, those who disregard the non-aggression axiom affect the welfare of other people whatever the communities they are part of, the goals they pursue and the justifications they bring to support their actions.

Are political means intrinsically evil?

Yes, they are. Political means are necessarily incongruous with legitimacy, rationality and utility, even if used by a democratic government.

The lack of legitimacy characterizes the agents of political actions, the desired political goals and the range of applicability of political means. Basically, any action that violates the non-aggression axiom is illegitimate, but for the sake of the argument, we could accept individual and collective self-binding actions as legitimate. Democratic states seem to be in the latter case, as they affirm that society is self-governed (or self-controlled), either directly, by referendum, or indirectly, through its representative institutions. Yet no society has ever been fully validly represented. For example, the report on the final results of the elections for the Chamber of Deputies on the 30th of November 2008 indicate that the entire Romanian people (roughly 21,500,000 people) was not called to choose its political representatives, but only 85% of its members (that is 18,464,274), who were on the electoral lists. Out of these, only 6,886,794 (about 32% of the total population of Romania) manifested their sovereignty by valid votes, and the parties that exert the political power in the name of the sovereign people (The Liberal-Democrat Party and The Magyar Democratic Union of Romania) were delegated by 2,653,868 voters (representing 12.34% of the population of Romania). (BEC 2008) Under these conditions, the representativeness of the Romanian government is no better legitimized than an oligarchy or a monarchy. The difference is more one of degree rather than nature. In relation to the objectives pursued, legitimacy seems to derive from the agreement of the members of the community regarding their pertinence. The question remains however as to whether the objectives of political actions are legitimized by the number of persons who approve them and whether the circumstances of reaching majority are correctly defined. The majority may be wrong about the pertinence of an objective as well as an individual, and what the majority approves of on a regional scale may be rejected by the majority on a national or, why not, global scale. Who can

decide in what context the public support of the majority needs to be acquired? As to the delimitation of the community a state agency is allowed to govern, we think it is practically impossible to find irrefutable criteria. The “cemetery of states” history shows us proves the fact that any government temporarily controls the greatest possible community in rapport with the political means it commands. Race, nationality, language, religion or economic infrastructure are not factors of legitimacy for state borders. All the states are doomed to have variable borders and, finally, to disappear.

Political means are unsuitable also because of the shortage of rationality of the actions undertaken. The advocates of participative democracy remind us of H. L. Mencken’s pithy remark that “democracy is the pathetic belief in the collective wisdom of individual ignorance” (*cf.* Caplan 2007, 3), by their enthusiasm with “the miracle of the [fortunate] aggregation of votes”, i.e., with the fact that the number of well-informed citizens in a society does not influence significantly the result of the election. In other words, it does not really matter if the average citizen’s level of political knowledge is extraordinarily low, because democracy can function well under almost any magnitude of voter ignorance. It follows that as long as ignorant people are not *systematically* mistaken, their individual votes do not radically influence the result of the vote. Unfortunately, as Bryan Caplan noticed, many citizens who exercise their right to vote are not humble agnostics, but self-important ignoramuses, who let prejudices deeply rooted in the collective consciousness hold sway over their actions. Moreover, these biases, prejudices, stereotypes, myths, etc. are speculated in electoral campaigns to create conditioned reflexes in the voters’ ranks.

The pernicious nature of political means is also highlighted by their uselessness. The goods or services that politicians offer do not abide by the law of universality and do not rise to the level of quality desired by citizens. In addition, their distribution by the citizens invariably gives rise to discontent, whatever the variant. First of all, it is practically impossible for a political agency to estimate correctly the needs, desires or expectations of each citizen, not to mention their respective degrees of

urgency or importance. On the market, the intensity of the consumers' desire to have a product is accurately reflected in its price. Yet in the political sphere (where the monopoly of legitimate violence is at work) there are no free prices, but more or less arbitrary costs. Secondly, politicians are not motivated to estimate correctly the needs, desires or wants of each citizen as long as they are in the situation – correctly and ingeniously presented by Milton Friedman – of spending other people's money for other people. (*cf.* Sidewinder⁷⁷ 2009) If they do not assess correctly the consumers' demands, businessmen go bankrupt, lose their capital and exit the market, whereas if they do not estimate accurately the citizens' interests, politicians lose nothing of their own resources and often not even their political influence. Thirdly, the members of the state agency cannot offer goods and services according to the specifics in electoral, and then government program. The need to persuade an electorate that is increasingly unpredictable, greedy and squeamish pushes the politicians to promise on the one hand, an increasing quantity and quality of goods and public services, and decreasing taxes, on the other. But such a promise is obviously contradictory. Politicians are doomed to offer less than they promised, i.e., to cheat the citizens' expectations, not nearly to satisfy (or surpass them). Finally, as Robert Higgs (2009) well noticed, the diversity of the citizens' values, convictions and interests makes formulating a unanimously accepted solution practically impossible, even when there is a consensus on one problem. Especially in a socio-economic context, someone's problem may be someone else's solution. For example, the raise of contributions to the social insurance fund has negative effects on both employees and employers, but ensures the pensions of the elderly. What dissatisfies some reassure the others. Moreover, even in the same category there are different degrees of content and discontent. For example, the same quantum of the building tax makes some tax payers mutter in discontent, while bringing others to despair, pushing them to actions of fiscal disobedience.

By means of democratic public discourse to autarchic communities

It has become a commonplace that man is an imperfect being that lives in an imperfect world. All human beings are (at least partially) dissatisfied with the state of affairs they are in, perceive the scantiness and frailty of their knowledge of reality and are confronted with the scarcity of their (material, intellectual or spiritual) resources when acting to reach certain goals. Furthermore, the higher the level of civilization, the more acutely the vulnerability is perceived. Our ancestors bravely endured terrible calamities, like the plague, famine, religious persecutions or wars, while we whine when confronting a power cut, an Internet connection outage, a waste collectors' strike or a cut in children's allowance. Some time ago, a farmer could build his home all by himself; nowadays a teacher cannot make a writing instrument. Each step onwards on the path of civilization makes us more vulnerable and dependent on the cooperation of our fellow human beings.

Unfortunately, humans are not only marked by discomforts, but also prone to evil. From birth till death they are tempted to commit offences or sins against their neighbors (e.g. gossip, calumny, theft, adultery, rape, murder, etc.), as well as against themselves (e.g. alcoholism, drug addiction, masturbation, self-mutilation, suicide, etc.). Whatever the cause of this penchant to evil – ignorance, original sin, defects of social order, etc. –, it is obvious that without self-control or social control temptation turns into deed. Thus, in order to reach the goals by which we hope to improve our life and in order to resist the temptation to harm, we are bound to live together with our fellow men in a community, in accordance to certain principles and rules of behavior.

Despite of repeated failures throughout the history of humanity, the version of cohabitation in political communities is still appealing. Those who continuously experience the hardships of life, the scarcity of relevant information, the lack of perspective, the dearth of resources and the malice of their fellow men are tempted to accept that there may be an omniscient, omnipotent and beneficent entity capable to solve

all their problems. But no individual or collective agency can organize the myriads of relevant items of information so as to create a social design convenient for all the members of society, more so as the relevance of information depends on their strictly subjective preferences. For example, is it plausible for the Romanian state to have relevant information on the problems *I* consider priorities? And as long as the Romanian state is not preoccupied in acquiring this information, can anyone say it is acting in my best interest? Then, even if an agency had access to all the relevant information regarding all the members of the society, it still could not solve their problems, lacking the necessary means. To go even further, supposing it had the necessary resources to attain all goals, there is still a rare resource remaining, which prevents the actualization of the earthly Paradise, namely time. As long as reaching all goals must be stretched over time, the political agency that is to solve everybody's problems will end up creating privileged people and losers, with the latter having to wait the fulfillment of the former. Last, but not least, once we accept the universality of human malice – at least under the form of inclination or temptation –, can we imagine that the members of the political agencies are pure or at least that they are recruited from the ranks of the most moral members of society? Unfortunately, we can say that things are exactly the opposite. Decent people strongly believe they cannot accomplish good things by initiating aggression, more so as they know the information they detain is fatally insufficient. If the Son of God presented the Gospel as a proposal, who is he so bold as to affirm that grounded on insufficient information and using violence he is doing the work of the Lord? If it is difficult to protect ourselves from the aggression of villains, how much harder is it to defend ourselves from aggression considered to be legitimate.

A convenient alternative for the beings that lack omniscience, omnipotence and innocence is abandoning social engineering projects for self-organizing systems. If the social order strategically imposed by “experts” is necessarily dissatisfying and abusively imposed (at least for some members of society), the spontaneous order – we recognize in the market, the

common law, customs, language, science, the Internet, etc. – is voluntarily accepted and held as beneficial by all persons involved. (diZerega 1989; 2004) It is obvious for everyone that those who decide to sell or buy anything on the market do it of their will, and not pressured by an external agency. Moreover, sellers and buyers alike are satisfied by the results of the transactions carried out, at least at the moment of its completion. Were they not convinced they were receiving the desired benefit, they would be free to refuse the transaction, as in many other situations. Interestingly enough, the spontaneous order reclaims no altruism, self sacrifice, thorough knowledge of reality or high moral standard. Coming back to the spontaneous order of the market, it is obvious that the seller and the buyer act in their own interest. When I buy a loaf of bread for 1.50 lei from the baker, I think it is worth more than 1.50 lei, and the baker, less. Besides, altruism in commercial transactions would be detrimental, as it would distort the feedback of the market and would trigger a misallocation of resources (necessarily rare, as said before). Then, not all the persons involved in the spontaneous order of the market always make the best decisions. Pressured by time, buyers and sellers resort to all the simplifiers of information available to them (commercials, presentation material, journalistic articles, word-of-mouth, posts on forums and online social networks, etc.) and take the risk of a decision partially and subjectively grounded. Yet, even when they fail (talking of failure “not objectively”, but from their own point of view), they still have the advantage of an honest feedback that will help them in future decision making. Finally, the market is a truly democratic institution, as every participant matters as a normal rational agent. The saying “Our client, our master!” illustrates how important every customer is for the seller, whatever the volume of sales. When the market of a product drops by a tenth, sellers become worried and take action to retrieve their loss. When the number of voters is just larger than a third of the total number of electors, the political class does not even comment on the fact. Where is democracy to be found?

The spontaneous order shows its virtues not only on the market, but also in communication. The language of a community is the result of the innumerable semiotic interactions performed by a population throughout its history. Nobody can claim to be its owner, control it or prevent its use in various language games. Unsurprisingly, the enemies of the spontaneous order – the political agencies – seek to control the media of communication as they try to regulate the markets. In societies considered to be democratic, censorship is less obvious because many discover that one can criticize and even slander anybody without being harmed. Few notice, however, that the political agency is ruthless to those who express points of view that can undermine its power. The Julian Assange – Wikileaks case is a perfect illustration of the severity with which actual free expression is repressed. (According to some sources, out of the 251,287 documents representing mail between the State Department of the United States of America and certain American embassies all over the world, only 15,000 were classified. What would the sanction have been had all documents been classified?)

Fortunately, however fierce the censorship some political agencies exercise, public discourse – as an ensemble of messages used to create a space of openness, transparency, evaluation and emergence of natural rules – is a haven of freedom and voluntary cooperation, if not for the masses, then for the supporters of the non-aggression principle. In the last resort, ideas are indestructible and can be infinitely reproduced in peoples' minds from one generation to the next. The new communication technologies – especially the Internet – give public discourse a truly democratic quality. Messages placed in the new media can reproduce virally and reach billions of computers and minds, so that no political agency in the world can control them. Every person *sui generis* involved in this public discourse matters as author, news retailers, commentators, continuators, etc.

The market and public discourse (as institutions associated with the extended or spontaneous order), as well as affinity communities (as institutions associated with narrow order) can be strongholds of the autarchic communities, made up of people

who practice self-control and observe the non-aggression principle. Autarchic communities must not be associated with reservations, ghettos, Black Homelands, monasteries, etc.; in other words, they should not be looked upon as closed and isolated small communities of freaks. A community is characterized by the fact that its members live or develop together and share certain values, customs and interests. It is neither necessary, nor always desirable for the members of an autarchic community to live in the same territory. Geographical concentration makes autarchic communities vulnerable to agencies who initiate aggression. Moreover, departing from one of Albert Jay Nock's ideas, we could add that it is not necessary for the members of an autarchic community to know each other (Nock 1936). It is important for them to be connected to a communicational infrastructure which would make possible free involvement, free expression and the free reproduction of ideas. Autarchic communities are transverse because they comprise supporters of the non-aggression principle belonging to more economic or affinity communities. (Personally, we believe that a self-consistent libertarian should not be involved in a political community not even as a voter. This point is very controversial. In the U.S.A. there is even a libertarian political party, which we consider to be a contradiction in terms.) Being always ready in times of crisis to help selflessly some members of his family, friends, neighbors, members of the parish he belong to etc., every libertarian acts in terms of their self-interest as part of the spontaneous order. His welfare depends on the cultivation of their own entrepreneurial creativity and the coordination with his fellow men. Entrepreneurial creativity is the typically human ability to seek, discover, and overcome different social maladjustments, in other words, the capacity to recognize opportunities for profit which appear in the environment and to act accordingly to take advantage of them. (de Soto 2009, 8-10) The risks they take give entrepreneurs the right to appropriate the results of their creativity. Deprived of the fruits of their entrepreneurial creativity (an always risky enterprise), entrepreneurs lose their motivation to repeat this kind of activities and society loses a vital agent of development.

Throughout the history of humankind, there has always been a remnant of humanity for which self-control, non-aggression, work, mutuality, liberty, responsibility and integrity were values indispensable to a life worthy of a human being. Aware of their own fallibility, they did not strive to create a perfect world, but to respect principles and rules capable to diminish injustice in the world. Autarchic communities do not try to change the world and do not seek to replace the power of political agencies by their own authority. They offer support and encouragement to those who refuse to aggress and govern their fellow men, preferring to control themselves.

REFERENCES

- Biroul Electoral Central (BEC). 2008. "Proces verbal privind rezultatele finale ale alegerilor pentru Camera Deputailor 30 noiembrie 2008."
<http://www.becparlamentare2008.ro/rezul/anexa8abun.pdf>.
- Caplan, Bryan. 2007. "The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies." *Policy Analysis* 594: 1-26.
<http://www.cato.org/pubs/pas/pa594.pdf>.
- Chodorov, Frank. 1959. *The Rise and Fall of Society*. New York: Devin-Adair. <http://mises.org/books/society.pdf>.
- de Soto, Jesús Huerta. 2009. *The Theory of Dynamic Efficiency*. New York: Routledge.
<http://www.jesushuertadesoto.com/madre2.htm>.
- diZerega, Gus. 1989. "Democracy as a Spontaneous Order." *Critical Review* 3 (2): 206-240.
- diZerega, Gus. 2004. "Toward a Hayekian Theory of Commodification and Systemic Contradiction: Citizens, Consumers and the Media." *The Review of Politics* 3: 445-468.
- Farte, Gheorghe-Ilie. 2010. "Acțiune civică și comunicare publică într-o societate autoguvernată." *Argumentum. Caietele Seminarului de Logică discursivă, Teoria argumentării și Retorică* 8: 108-138.
<http://www.fssp.uaic.ro/argumentum/Numarul%20curent.htm>.

[gilgtc](#). 2007. "Political Borders of Europe from 1519 to 2006." *YouTube*, November 06.

http://www.youtube.com/watch?v=nq0KNfS_M44.

Higgs, Robert. 2009. "Democracy's Most Critical Defect." *The Beacon Blog*, October 27.

<http://www.independent.org/blog/index.php?p=3758>.

Hoppe, Hans-Hermann. 1995. "The Political Economy of Monarchy and Democracy, and the Idea of a Natural Order." *Journal of Libertarian Studies* 11 (2): 94-121.

http://mises.org/journals/jls/11_2/11_2_3.pdf.

Hoppe, Hans-Hermann. 2001. *Democracy: The God that Failed*. Rutgers (New Jersey): Transaction Publishers.

LeFevre, Robert. 1966. "Autarchy." *Rampart Journal of Individualist Thought* II (2): 1-18.

http://mises.org/journals/rampart/rampart_summer1966.pdf.

LeFevre, Robert. 1976. "Up with Liberty – Down with Politics." *LeFevre's Journal* IV (1): 1-12.

http://mises.org/journals/lfj/LFJ76_winter.pdf.

LeFevre, Robert. 1977. "Psychic Aggression." *LeFevre's Journal* IV (3): 1-12. http://mises.org/journals/lfj/LFJ77_Summer.pdf.

Lever, Annabelle. 2010. "Compulsory Voting: A Critical Perspective."

http://manchester.academia.edu/annabellelever/Papers/150087/compulsory_voting_a_critical_perspective.

Long, Robert T. 1999. "The irrelevance of responsibility." *Social Philosophy and Policy* 16 (2): 118-145.

<http://praxeology.net/long-irrelevance-responsibility.pdf>.

Minogue, Kenneth. 2010. "Morals & the servile mind: On the diminishing moral life of our democratic age." *The New Criterion*, June.

<http://www.newcriterion.com/articles.cfm/Morals---the-servile-mind-5318#>.

Nader, Ralph. 2004. "Public Participation and the Erosion of Democracy." *Humanist* 64 (1): 20-24.

Nock, Albert Jay. 1936. "Isaiah's Job." *The Atlantic Monthly*.

<http://www.lewrockwell.com/orig3/nock3b.html>.

Nock, Albert Jay. 1950. *Our Enemy, the State*. Cadwell (Idaho): The Caxton Printers.

http://mises.org/books/Our_Enemy_The_State_Nock.pdf.

Nylen, William R. 2003. *Participatory Democracy versus Elitist Democracy: Lessons from Brazil*. New York: Palgrave Macmillan.

http://books.google.com/books?id=MWgJiu0I7r4C&printsec=frontcover&dq=nylen&hl=ro&ei=1J8ETbekI4eu4AaVw6zZCg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CCoQ6AEwAQ#v=onepage&q&f=false.

Oppenheimer, Franz. 1926. *The State: Its History and Development Viewed Sociologically*. New York: Vanguard Press.

http://mises.org/books/the_state_oppenheimer.pdf.

Read, Leonard E. 1962. *Elements of Libertarian Leadership. Notes on the theory, methods, and practice of freedom*. Irvington-on-Hudson (New York): The Foundation for Economic Education. <http://mises.org/books/elementsoflibertarian.pdf>.

Read, Leonard E. 1969. *The Coming Aristocracy*. Irvington-on-Hudson (New York): The Foundation for Economic Education. <http://mises.org/books/comingaristocracy.pdf>.

Rothbard, Murray. 1976. "Praxeology: The Methodology of Austrian Economics." In *The Foundations of Modern Austrian Economics*, edited by Edwin Dolan, 19-39. Kansas City: Sheed and Ward. <http://mises.org/rothbard/praxeology.pdf>.

Rothbard, Murray. 2006. *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*. Auburn (Alabama): Ludwig von Mises Institute. <http://mises.org/books/newliberty.pdf>.

Rothbard, Murray. 2009. *Anatomy of the State*. Auburn (Alabama): Ludwig von Mises Institute. http://mises.org/books/anatomy_of_the_state.pdf.

Sidewinder77. 2009. "The 4 Ways to Spend Money by Milton Friedman (HD)." *YouTube*, July 20. <http://www.youtube.com/watch?v=5RDMdc5r5z8&feature=related>.

Vitale, Denise. 2006. "Between Deliberative and Participatory Democracy: A Contribution on Habermas." *Philosophy Social Criticism* 32 (6): 739-766. doi: 10.1177/0191453706064022.

von Mises, Ludwig. 1998. *Human Action: A Treatise on Economics*. Auburn (Alabama): Ludwig von Mises Institute. <http://mises.org/Books/HumanActionScholars.pdf>.

Wiebe, Michael. 2010. "[Roderick Long on the Non-Aggression Principle as Golden Mean](http://libertariananarchy.com/2010/06/roderick-long-on-the-non-aggression-principle-as-golden-mean)." *Libertarian Anarchy*, June 6. <http://libertariananarchy.com/2010/06/roderick-long-on-the-non-aggression-principle-as-golden-mean>.

Young, Iris Marion. 2002. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Gheorghe-Ilie FARTE is Associate Professor in the Communication and Public Relations Department of Alexandru Ioan Cuza University of Iasi. He teaches and researches in the field of Communication Theories, Political Communication and Public Relations. His recent scholarly publications include the articles "Acțiune civică și comunicare publică într-o societate autoguvernată" in *Argumentum*, 8(2010):108-138. <http://www.fssp.uaic.ro/argumentum/Numarul%20curent.htm>), "Public Relations Practitioners as Agents of Creative Destruction and Creative Cooperation" (In *PR Trend: Society and Communication*, edited by Delia Cristina Balaban and Ioan Hosu. 2009. 48-59. Mitweida: Hochschulverlag), "Mass media and European Cultural Citizenship" (*Cultura*. 11(2009):22-33. www.international-journal-of-axiology.net/articole/nr11/art02.pdf), "In der Öffentlichkeit lebendig sein" (In *Medien, PR und Werbung in Rumänien*, edited by Delia C. Balaban and Flavius C. Rus. 2008. 167-175. Mittweida: Hochschulverlag) and "How Can We Evaluate Public Relations Activities?" (*Analele Științifice ale Universității Alexandru Ioan Cuza din Iași, Științe ale comunicării*. 2008. I: 37-48).

Address:

Gheorghe-Ilie Farte

Alexandru Ioan Cuza University of Iasi

Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences

Communication and Public Relations Department

11 Carol I Boulevard

700506 Iasi, Romania

E-mail: farte@uaic.ro

La rhétorique de la crise et la révocation de la sphère publique

Emilian Cioc
Université Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca

Abstract

The Rhetoric of Crisis and the Dismissal of Public Sphere

This text is an examination of the democratic public sphere in relation to the presently dominating crisis discourse. More precisely, we endeavor to expose assumptions, aims and consequences entailed by the discourse of crisis, hereafter considered as a rhetorical apparatus asserting that crisis reveals an unambiguous and mandatory nature of things imposing self-evident and thus non deliberative decisions concerning both singular existence and communities. The crisis discourse serves to endorse indisputable certainty and therefore to blur or even suppress indeterminacy. Nevertheless, and it is our guiding allegation formulated mainly in reference to Claude Lefort's political thought, the possibility of democracy and of its public sphere depends constitutively on a unique indeterminacy. Our analysis proves that restoring certainty cannot but go along with a naturalist fallacy and an abuse of rhetoric power postponing deliberative-shaped democratic practices. This line of reasoning comes to define public sphere as a rhetorical counter-power strategy meant to reassert democratic indeterminacy

Keywords: democracy, public sphere, indeterminacy, crisis, certainty, naturalism, normativity

* This work was possible with the financial support of the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013, co-financed by the European Social Fund, under the project number POSDRU 89/1.5/S/60189 with the title „Postdoctoral Programs for Sustainable Development in a Knowledge Based Society”.

Depuis peu, mais c'est déjà un lieu commun, la crise est redevenue le trope dominant de la sphère publique, reformulant de la sorte ce que l'on dit à l'égard de ce que les communautés des humains sont, pourraient être ou devraient être. La série d'événements qu'elle s'efforce de nommer et d'arraisonner déplacent thème après thème, créant précédant après précédent, finissant ainsi par remettre en question le sens même des communautés politiques et de leurs agencements institutionnels. La question que nous tenterons de formuler dans ce qui suit concerne la signification de cette préoccupation, de cette occupation, littéralement, de la sphère publique par le discours de la crise. De toute évidence, le discours de la crise n'est pas identiquement le même partout dans le monde, sans égard pour les cultures sociales, pour les traditions politiques ou encore pour la situation économique, tout comme, d'ailleurs, il n'est pas homogène et linéaire dans une perspective diachronique. Et pourtant, il y a une série d'éléments récurrents et, par conséquent, communs, dont la description explicative permettrait éventuellement de saisir le montage et les visées de cet équipement discursif. Comme nous tenterons de le montrer, il est désormais à la fois possible et de la plus grande importance de suivre les effets de cette préoccupante occupation de la sphère publique. Afin que le programme de cette recherche ait des chances d'aboutir, il faudrait certainement replacer le thème de la sphère publique dans l'horizon auquel il appartient de par son émergence : celui de la démocratie. Entreprise qui à son tour ne saurait s'appuyer sur la compréhension courante de la démocratie, telle qu'elle est véhiculée par le discours fonctionnaire et médiatique, mais également par une grande partie des sciences sociales. En revanche, nous nous appuierons sur ce fragment tiré des écrits politiques de Claude Lefort :

« L'essentiel, à mes yeux, est que la démocratie s'institue et se maintient dans la *dissolution des repères de la certitude*. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et au fondement de la relation de *l'un avec l'autre*, sur tous les registres de la vie sociale (partout où la division s'énonçait autrefois, notamment la division entre les détenteurs de l'autorité et

ceux qui leur étaient assujettis, en fonction de croyances en une nature des choses ou en un principe surnaturel) » (Lefort 1986, 30).

Dans la perspective que cette pensée atteste, une véritable compréhension de la démocratie et de sa sphère publique dépend de l'éclaircissement préalable de cette mutation capitale qui réside dans la dissolution des dispositifs de la certitude et, du même coup, de la mise au clair de l'indétermination fondamentale à laquelle elle expose désormais l'expérience des humains. Certes, poser que l'institution se confond avec la dissolution, s'y fondant donc, cela réclame des explications et des protocoles conceptuels et historiques supplémentaires. Comment effectivement comprendre cette dissolution instauratrice, cette destitution constituante qui semble si éloignée des représentations courantes de l'avènement de la modernité politique ? À quel titre et, précisons-le par souci de rigueur, à quelles conditions la dissolution pourrait-elle garantir ou au moins sauvegarder la possibilité sinon l'effectivité d'une nouvelle institution ? Question des plus difficiles, d'autant plus que, d'entrée de jeu, elle refuse au trope mythologico-chimique des cendres, quelle qu'en soit la version, toute pertinence explicative, n'y voyant qu'une douteuse tentative d'accréditer une précedence, d'assurer une continuité substantielle, de supposer l'annonce d'un renouveau ou d'une renaissance. Car la dissolution dont il s'agit n'est guère une consommation germinative, régénératrice, de sorte que ce qui vient après la destitution, ce n'est pas la remise en forme d'une matière se conservant jusque dans sa consommation. Il est déjà possible de présager que la relation que cette nouvelle et singulière institution entretiendra avec l'idée de réforme sera toujours tendue. Tout simplement, cette consommation s'accommode mal de l'idée du recyclage, se passionnant plutôt pour la discontinuité ne serait-ce que pour la raison que voici : dans la désarticulation des dispositifs de la certitude, il y va de l'épuisement irréversible d'une possibilité. Si l'indétermination qui occasionne l'avènement de la démocratie est dite « dernière », c'est justement parce que la possibilité même de poser des certitudes est dissoute. C'est en ce sens qu'elle expose radicalement à un vide qui résiste et se dérobe à toute opération matérielle de remplissage, de même

qu'à toute opération symbolique d'appropriation. Cela ne mène pas nécessairement à un désordre violent et donc à la perte de la possibilité de vivre ensemble selon une certaine exigence de sens. C'est un aspect essentiel que l'énoncé suivant de Jean-Luc Nancy pourrait très bien éclaircir : « Ce qui, de la communauté, est "perdu" – l'immanence et l'intimité d'une communion – est perdu en ce sens seulement qu'une telle "perte" est constitutive de la "communauté" elle-même » (Nancy 1999, 35). Sans doute, l'idée d'une indétermination singulièrement instituante et celle d'une perte constitutive ne restent-elles pas totalement étrangères. Cette « perte » sans préjudice et donc sans réparation à réclamer mais qui n'en dissout pas moins la certitude de l'immanence et de l'intimité communuelle, c'est bien elle qui ouvre la possibilité de la communauté et, pour nous ici, de la communauté politique, de la politique dans son acception moderne, celle que le nom de démocratie voudrait dire, résumer et orienter. En ce sens également, l'institution de la démocratie moderne est tout simplement sans précédent.

La compréhension de cette démocratie moderne et de sa sphère publique à partir des conditions de leur institution et de leur maintien dépend tout autant de l'éclaircissement de ce qui en vient à se dissoudre, ce que Lefort appelle les « repères de la certitude ». Ce qui suppose à son tour le scrutin de la technique dont le produit est la certitude, technique que nous compterons parmi les arts cachés. D'ailleurs, ce n'est que la destitution qui permet de mettre au jour les ressources et les procédures tout comme les limites de la fabrication de repères de la certitude. Dans le fragment initialement cité, c'est le mot « fondement » qui offre l'indication capable d'orienter ce multiple scrutin. La démocratie s'institue donc dans la dissolution des déterminations fondamentales, des déterminations majeures du fondement, du commencement et de la fin, des fins. Cela pose que, désormais, toute institution – du pouvoir, de la loi, de la relation éthique et sociale – est travaillée, creusée et subvertie par cette exposition au vide émergeant avec la dissolution des principes comme figure excellente de la certitude. Dans une contribution à l'élaboration de la question quant au sens de la démocratie, Jean-Luc Nancy la met explicitement en rapport avec la destitution des principes : la démocratie nomme « les

conditions des pratiques possibles de gouvernement et d'organisation, dès lors qu'aucun principe transcendant ne peut prétendre les régler (étant entendu que ni l'"homme" ni le "droit" ne peuvent à cet égard valoir transcendance)» (Nancy 2009, 78). C'est en cela précisément que résiderait la nouveauté radicale de la démocratie moderne, la mutation qui l'institue. Toute expérience, qu'elle soit sociale, politique, morale ou juridique, est exposée à la déposition de tout principe transcendant, à ce « dès lors qu'aucun principe transcendant » que nous lisons dans un sens logique aussi bien qu'historique. Dès lors, aucune révélation d'un tel principe, d'une telle transcendance. Dès lors, toute révélation ne saurait être qu'une industrie spectrale, théâtrale, une prétention fallacieuse.

On peut à présent mesurer la distance qui nous sépare du discours qui se résume, en dernière analyse, à décrire la démocratie comme un système électoral et comme un pouvoir respectueux des droits individuels. En revanche, dans la perspective que ces références construisent, ce qu'il y aurait à penser, c'est que la démocratie coïncide et doit compter avec l'impossibilité stricte d'une appropriation du pouvoir¹. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la légitimité de la démocratie et de sa sphère publique est en dernière instance conditionnée par la suspension de toute légitimité dernière, de toute dernière instance (Lefort 2001, 31). Il n'y a pas de véritable dernier mot dans une véritable sphère publique. Ou, si on peut dire, le dernier mot est l'indétermination comprise comme immanence singulièrement absolue. L'appropriation du pouvoir ne peut se faire que par transgression et au prix de la légitimité. Là où il y aurait appropriation du pouvoir il y aurait du même coup – du même coup de force – interruption du régime démocratique. Avec les mots de Marcel Gauchet, nous sommes de la sorte amenés à considérer « deux choses hautement improbables à l'aune de ce dont les millénaires de l'histoire humaine nous offrent le spectacle : un pouvoir collectivement *appropriable* et un lien collectif *individualisable* » (Gauchet 2005, 542).

Si donc nous pouvons facilement suivre Adam Przeworski là où il affirme que « la démocratie est le règne de l'indétermination » (Przeworski 1991, 95), il nous semble

toutefois opportun d'entendre cet énoncé dans un sens encore plus primitif². Car la vocation qui revient en propre à la sphère publique ne se résume pas à accueillir – pour interrompre la violence – des conflits insolubles impliquant valeurs et intérêts irréconciliables. Si les conflits sont insolubles, c'est précisément en raison de l'indétermination quant au fondement et non pas simplement en raison de leur surdétermination qui les rend incommunicables. C'est aussi la raison pour laquelle la fonction de la sphère publique ne se restreint pas à faire passer une décision, à la faire accepter, à diminuer la résistance, à l'imposer de manière aussi atténuée que possible. Nous nous rappelons ainsi pourquoi la communication et la pléthore de théories et de métiers qui en vivent n'apportent aucune connaissance réellement nouvelle en matière de politique. Il s'agit avec la sphère publique de la construction effective de choses et de leurs significations, de thèses, d'hypothèses et donc de mesures à prendre et à mettre en œuvre. Pour ce qu'il en est de la chose publique, il n'y a pas de sens, d'opportunité, de nécessité ou de priorité avant cette constitution rhétorique, avant cette industrie ontologique. Nous comprenons donc la sphère publique dans les termes d'un constructivisme sémantique comme la totalité ouverte des protocoles et des procédures visant et servant à façonner des significations et des conduites correspondantes.

D'une manière particulière, le discours de la crise s'avère très instructif en ce qui concerne la constitution et l'imposition de repères de la certitude. Car, et c'est la thèse que nous développons explicitement ici, le discours de la crise participe de la dissolution de l'indétermination et se porte l'opérateur de la décision de poser, à titre de solutions, de nouveaux repères de la certitude. Car comment autrement se rapporter aux nécessités impérieuses clamées et figurées par le discours public, fût-il tenu par des banquiers, hommes politiques, entrepreneurs, mais aussi par les salariés et leurs représentants syndicaux ? Si la provenance et quelque chose comme une sortie réelle de la crise sont restées largement indéterminées pour l'intelligence économique et politique, dont les prestations explicatives courantes ont été durant tout ce temps pour le moins décevantes, il n'en reste pas moins que

l'économie et surtout la politique revendiquent une transparence totale quant à la signification de cette crise et tout particulièrement quant aux mesures à prendre. Tout comme dans le cas de « la démocratie », « la crise » marque une indétermination nominale fonctionnant comme un repère par provision, comme un opérateur dont l'efficacité se nourrit de l'imprécision sémantique.

En effet, ce qui occupe à présent le discours public, c'est la postulation d'une strate de signification qui de par sa nature même se dérobe à l'exposition au multiple, au conflit, au dissensus, et qui serait indifférente au discours qui l'énonce. Des séquences de significations régulatrices, normatives, obligatoires, immédiatement opérationnelles, supportant une série ouverte de déductions. D'un point de vue immédiatement rhétorique, l'une des procédures les plus usitées qui servent à les faire circuler, c'est le recyclage du conflit opposant chiffres³ et mots. Affrontement donc entre le nombre objectif et l'inefficace sinon irresponsable mot réflexif. Car le nombre est communément réputé apte à contenir et à disséminer une évidence en soi, incontestable, univoque dans une bien plus grande mesure que le mot, lui qui est toujours hésitant entre des significations multiples, relatives, toujours dépendantes de contextes. On détourne de la sorte le regard du fait que le nombre n'a pas de signification donnée d'avance, qu'il se constitue lui aussi par renvois et que la détermination d'une quelconque signification est toujours ouverte à la reconsidération, à la contestation, à la reformulation. Au nom de la supposée évidence totale et immédiate du chiffre, on décrète qu'il faut couper. Couper court. Il faut accélérer. De toute urgence. Les programmes d'austérité budgétaire prévoient aussi une drastique économie de mots.

Ce qui est en train de se déployer au niveau des prestations rhétoriques occupant la sphère publique est donc indissociable du fantasme d'un déterminant dernier, d'un signifiant transcendantal, de la réalité ultime, incontestable, indiscutable, non-rhétorique justement, position fantasmatique de la prémisse, de l'hors jeu, de l'irrécusable. On pourrait aisément montrer la présence et l'efficacité de ce fantasme on s'appuyant sur la manière dont on justifie publiquement la

réforme des retraites, la baisse des salaires, la limitation de certains droits, par exemple. Cela faisant, la crise recycle également l'opposition entre rhétorique et révélation, entre la production commune de sens et la certitude révélée. Nous pensons ici à cet énoncé qui pose que « l'argumentation est l'antithèse de la Révélation » (Breton and Gautier 2000, 5), mais également à l'« expertise révélatrice de vérités » (Posner 2003, 352) telle qu'elle est revendiquée par une certaine représentation du juge⁴. Ces éléments nous autorisent à avancer que la « crise » désigne ce dispositif rhétorique et politique en charge de l'aménagement d'une justification transcendante à l'immanence du politique et qui rende compte des contraintes décidées et imposées. La restauration de la certitude censée permettre à la politique de quitter la sphère de la délibération et donc la sphère publique suppose un type déterminé de constitution des significations et des pratiques qu'elles configurent. S'il nous est permis de reprendre sans fidélité le langage scientifique de l'indétermination, nous dirions que le discours de la crise nie fermement que toute mesure interfère avec l'objet de la mesure. Niant donc la non simultanéité de la connaissance, il revendique une adéquation sécurisante, posant que ses contenus de signification sont unitaires, rassemblés, analogiques, permettant des applications et des déductions multiples tout en gardant une unité substantielle ou une référence à quelque chose comme une unité substantielle.

La conséquence en est une recommandation qui se fait toujours plus insistante, toujours plus contraignante, invitant à abandonner la discussion, à remettre à plus tard la contestation, à inhiber le pluralisme, à suspendre le débat. Le discours de la crise opère dès lors comme une procédure de temporisation, de temporalisation, mettant en œuvre un retardement, une remise de la démocratie, en lui contestant ouvertement l'équipement, la capacité de rétablir à temps les conditions systémiques de possibilité. La démocratie n'est pas pour aujourd'hui. Ou pour demain. Car la rhétorique de la crise se garde de faire l'annonce d'un retour à la décision démocratique. La conséquence est que la démocratie se voit de facto et indéfiniment suspendue. Étrange coïncidence du

discours transitionnel (le discours sur le postcommunisme, par exemple) et du discours de la crise dont la fonction principale a été de localiser, d'isoler, de mettre en quarantaine une crise à laquelle on avait dénié systématiquement la signification systémique. Si la tendance dominante a longtemps été d'accréditer une coïncidence naturelle et excellente de la démocratie et du marché, maintenant que l'entreprise est devenue plus difficile que jamais, il semble que la politique est disposée à renoncer non pas seulement à cette union, mais à la démocratie elle-même pour sauvegarder le marché. La politique est enfin devenue globalement verte, mais sous la forme d'une écologie du présent. Pour autant que la politique soit constitutivement orientée vers l'avenir, ouvrant et différant le présent, la procédure idéologique de la crise est une entreprise de dépolitisation. Il semble bien, effectivement, que la sauvegarde du système financier et économique tel qu'il est actuellement articulé ne peut se faire qu'au détriment et au prix de l'exigence démocratique et de son indétermination singulièrement constitutive. La temporisation suspensive de la démocratie va de pair avec la postulation d'une objectivité qui interrompt la délibération en déniait l'indétermination. Certes, il ne faudrait point perdre de vue l'insécurité de la frontière entre ajournement et négation.

L'institution ne garantit aucunement le maintien de la démocratie et soutenir le contraire est une position tenue à faire un bien difficile choix entre malentendu et malversation. Pour le dire avec les mots de Lefort, l'institution de la démocratie n'est pas à son tour un repère de la certitude, une sorte de méta-certitude, une assurance, un gage ou une garantie. L'avènement de la démocratie est en ce sens l'effectuation politique du devenir impossible de la garantie infaillible, exposant l'agir à l'incertitude. Il n'en reste pas moins que cette impossible assurance dernière est un trait qui singularise la démocratie. Or, l'un des effets d'ordre pédagogique de la représentation dominante de la politique moderne est cette considération de la démocratie comme une évidence, comme un fait irréversiblement constitué. Le succès de cette entreprise s'avère maintenant profitable au pouvoir d'implémentation et catastrophique pour la société civile. Les

citoyens ayant approprié cet enseignement qui pose que la démocratie est irréversible sont privés de la possibilité de mettre radicalement en question l'occupation de la sphère publique par le discours de la crise. La mutation éminemment politique de la crise économique reste ainsi souvent en retrait.

Il est devenu courant d'entendre dire que la responsabilité et le courage dont la politique légitime doit faire preuve en temps de crise revient à assumer les prémisses évidentes et exigeantes et de leur donner cours immédiatement et indépendamment des coûts, fussent-ils sociaux, politiques ou existentiels. Expression de la même injonction à accepter la vérité « objective », à se rendre à l'évidence, à se rendre tout simplement. Ce qui nous amène à marquer ici le renvoi à cette systématique, inspirée et résolument constructiviste investigation que Roberto Mangabeira Unger consacre à la production et à la fausseté de la nécessité. L'origine de la fausse nécessité résiderait justement dans une telle reddition :

« The illusions of false necessity arise because we surrender to the social world, and then begin to mistake present society for possible humanity, giving in to the ideas and attitudes that make the established order seem natural, necessary, or authoritative » (Unger 2001, XX).

Cette pratique n'est en rien nouvelle, constituant une occurrence parmi d'autres dans l'histoire des dominations et des résistances. Car il y a une tendance inhérente au pouvoir, quel qu'il soit, qui le pousse vers des hypostases censées lui assurer une quelconque légitimité dans ce qui s'avère toujours être un dispositif d'assujettissement et une suppression réactive et parfois préventive des lieux possibles de toute autre position concurrente. D'ailleurs, l'un des sens du mot « démocratique » aurait été de singulariser un pouvoir qui y résiste, qui, de par sa propre distribution consciemment élaborée, se refuse de devenir nouménal et hégémonique. De même, soupçonner la portée mystificatrice et falsificatrice des dispositifs rhétoriques, juridiques, politiques et économiques est à son tour un geste qui appartient en propre à cette histoire du pouvoir. Ce que montrent les nouvelles figures de l'État telle que façonnées par et au nom de la crise, c'est que la politique est plus puissance, règne sans partage que pouvoir ordonné et décision partagée.

Leur rationalité s'avère être tout sauf rassurante. On ne s'abusera pas en affirmant que, dans la perception courante, la construction juridico-politique de la crise est perçue comme l'organisation étatique de l'abus de pouvoir. Ce qui, bien évidemment, nous renvoie à cet énoncé de Jacques Derrida posant que « la voyoucratie est la *cratie* même de la souveraineté étatique » (Derrida 2005, 146). Les effets herméneutiques de cette radicalisation sont considérables.

« Dès qu'il y a souveraineté, il y a abus de pouvoir et *rogue State*. L'abus est la loi de l'usage, telle est la loi même, telle est la "logique" d'une souveraineté qui ne peut régner que sans partage. Plus précisément, car elle n'y arrive jamais que de façon critique, précaire, instable, la souveraineté ne peut que *tendre*, pour un temps limité, à régner sans partage. Elle ne peut que tendre à l'hégémonie impériale. User de ce temps, c'est déjà abuser – comme le fait ici même le voyou que donc je suis. Il n'y a donc que des *États voyous*. En puissance ou en acte. L'État est voyou » (Derrida 2003, 146).

L'État est voyou, comment donc l'entendre ? D'abord, comme une radicale et sévère mise en crise d'une très longue série de théories juridiques et politiques se réclamant de l'État de droit. Pour autant que l'État de droit atteste précisément la volonté de soustraire l'État à cette loi de l'abus de pouvoir qui lui serait constitutive⁵. Ce qui devrait le définir ce serait le programme d'aménager effectivement, de stabiliser et de rendre obligatoire la possibilité de cette soustraction, de l'interruption de l'abus de pouvoir. Si tout État est voyou, irrespectueux des lois censées en limiter le pouvoir, il s'avère erroné et fallacieux de soutenir que ce ne sont que les États non démocratiques ou en crise qui sont voyous. Cela permet en même temps de voir que ce qui est en train de se déployer actuellement n'est pas du tout l'effet temporaire d'une série néfaste d'incidents spéculatifs, mais se prépare de longue date, manifestant des déterminations et des tendances systémiques selon des voies très différentes et s'attestant dans plusieurs langages. Nous comprenons mieux pourquoi, dans une perspective constructiviste, l'exposition de la mystification de la nécessité sommative et, disons-le, la déconstruction du montage naturaliste, impliquent une reformulation des possibles de la démocratie. Ce n'est donc pas un hasard si le moteur conceptuel d'un programme comme celui de Roberto Unger implique à la

fois l'approfondissement de la démocratie et le démantèlement de la nécessité.

Tant qu'elle se fonde sur la révélation d'une téléologie ou d'une nécessité nouménale, la technologie du pouvoir qui est aussi celle de la crise se passe non seulement de la délibération mais y également de la persuasion. Autrement dit, elle se dispense de la sphère publique qu'elle réduit sévèrement à une pratique communicationnelle, au sens que les médias et les entreprises de publicité politique reconnaissent au mot. En ce sens elle radicalise le format du discours transitionnel. Une très juste et édifiante description de ce discours transitionnel nous est livrée par Adam Przeworski qui écrivait au tout début de la transition démocratique et capitaliste des pays de l'Europe de l'Est :

« Reforms tend to be enacted by fiat, or railroaded through legislatures without any changes reflecting the divergence of interests and opinions. The political style of implementation tends toward rule by decree; governments seek to mobilize their supporters rather than accept the compromises that might result from public consultation. In the end, the society is taught that it can vote but not choose; legislatures are given the impression that they have no role to play in the elaboration of policy; nascent political parties, trade unions, and other organizations learn that their voices do not count » (Przeworski 1992, 56).

Il nous semble que la description ainsi formulée couvre très bien la politique qui a commencé à se mettre en place avec les plans de sauvetage des banques d'investissement et, par la suite, avec les diminutions des dépenses publiques. De ce point de vue, le discours de la crise représente la mondialisation du discours transitionnel, à une différence près : la promesse de l'avenir fait désormais défaut. On y reconnaît distinctivement le style de l'implémentation, la préférence pour les ordonnances, le renoncement à la délibération, l'abandon de l'idée de choix, l'insignifiance de la sphère publique et, en général, cette mouvance bien peu démocratique résumée dans le « fiat ». Le rapport encore à élucider entre la transition et la crise s'atteste aussi dans le fait évident à présent que les sociétés qui ont été éduquées à se représenter comme transitionnelles sont prêtes dans une plus grande mesure à ne pas douter de la réalité de la crise et de la nécessité qu'elle révélerait.

Ce qui vient d'être dit à l'égard de ce type de gouvernement par « fiat », nous conduit à formuler plus en détail la part de la normativité dans la crise et dans son discours. Effectivement, le trope de la crise est chargé, en matière de normativité, d'aménager la mise à mal de la normativité spontanée du marché, de sa prétention à la rationalité, de la prétention de cette rationalité d'être raisonnable et donc politiquement significative. En effet, l'immaîtrisable désordre – lui-même issu d'une série disjonctive de déséquilibres et dérèglements⁶, inhérents, à vrai dire, au marché –, désordre qui s'est emparé de la sphère financière et, par la suite, économique, a fait en sorte que le postulat d'une structure normative du marché soit devenu, pour un certain temps au moins, publiquement insoutenable. Le postulat en question renvoie à un marché représenté comme sphère autonome, automotrice, purement technique, politiquement immaculée et, pour ces raisons, intouchable, interdite au public, autrement dit soustraite à la délibération de la sphère publique. Ce qui représente une sorte de paradigme newtonien survivant en pleine époque de la complexité, supposée qu'elle est exempte de la dissolution des certitudes. Le désordre, l'anarchie et l'anomie qui ont mené à l'effondrement des banques d'investissement et qui de la sorte sont devenues visibles pour tout un chacun ont mis en crise ce type de conceptualisation, qui à vrai dire est plutôt une procédure de représentation. Mais, comme l'expliquait Gérard Timsit avant même l'irruption de la crise financière, la crise de la normativité ne se réduisait pas à ces régularités promues lois et qui font occurrence dans les pratiques du marché selon des taux variables de probabilité. La réglementation ne fait pas exception.

« Mais, versions idéales de la réalité, elles en sont par là même une représentation inadéquate et faussée en ce qu'elles ne savent prendre en compte ni l'une les défaillances flagrantes du marché au regard des lois de la concurrence qui devraient le régir (ententes, concentrations, abus de position dominante, etc.), ni l'autre les déficiences de la hiérarchie étatique et son impuissance à corriger par les moyens de la réglementation classique et pour sauvegarder l'intérêt général des excès ou déviations auxquels donne lieu le fonctionnement du marché » (Timsit 2006, 128-129).

Si toutefois le discours public actuellement dominant s'obstine à s'en tenir à l'opposition entre l'autorégulation du marché et la réglementation, cela pose une question suffisamment intéressante pour tenter une explication ou au moins une description plus détaillée. Pourquoi donc ce discours se refuse-t-il tout simplement à prendre en considération les limites sévères des modèles qu'il promeut et surtout les falsifications répétées et massives qu'ils supportent depuis toujours et de plus en plus ? En dépit de l'ampleur de la dernière falsification en date des « lois du marché », ils sont toujours nombreux ceux qui accuse la réglementation, c'est-à-dire l'intervention normative des structures étatiques, la dénonçant comme l'origine de la crise. Il arrive néanmoins que la dénonciation est obligée à passer sous silence le fait que ces réglementations servant les intérêts propres à la déréglementation ont été élaborées sous la pression constante et considérable du marché qui se voulait libéré de toute restriction, de toute limite et finalement de toute normativité. Simple manœuvre de blanchiment par externalisation de la cause dans une certaine mesure. En disant comme on le fait souvent à la limite de l'obscénité que les prêts hypothécaires à risque ont été rendus possibles et sont devenus toxiques à cause de la politique publique s'étant soucié du logement abordable pour les pauvres, que dit-on en fait ? Que la mise en place du souci pour des formes de vies humaines non privilégiées (Davis and Monk 2008, 12) était erronée, ou bien que c'est une grave erreur que de se soucier des pauvres, du logement et, en général, que l'existence – impliquant fondamentalement le logement – doit par nature rester inabordable pour les pauvres ? Ne devrait-on pas toutefois parler, en l'occurrence, de la violence et de l'irresponsabilité des spéculateurs financiers et immobiliers dont l'objectif exclusif a été le profit ? Ne devrait-on pas exposer la dénaturation de la vérité à l'œuvre dans cette série d'« explication techniques » ? Ne devrait-on pas voir que c'est la politique – là où il est encore possible de la définir par le souci pour l'intérêt général – qui se voit finalement traitée de « toxique » ? Comment autrement comprendre les déclamations soutenant la nécessité impérieuse

de purger les décisions économiques de toute trace de politique ?

S'appuyant sur un protocole épistémologique devenu classique, Timsit interprète la crise de ces modèles comme le lieu d'émergence d'une nouvelle normativité qui serait définie par au moins trois éléments : le dialogue, la contextualité, la mutabilité. En réalité, le seul trait qui caractérise les décisions à portée normative prises au nom de la crise, c'est la nécessité qu'on leur assigne. Assignment par *fiat*. On ne saurait dès lors ne pas remarquer que le discours de la crise annule une telle possibilité se dédiant exclusivement au réarrangement que l'on a essayé de décrire du rapport entre réglementation étatique et autorégulation du marché. De toute façon, est c'est essentiel, ce qui se prépare en matière de normativité se définit par la conservation du trait d'exogénéité absolue, étant donné qu'il y a de moins en moins de prise directe sur les mesures qui sont imposées au nom de la crise.

Après avoir systématiquement essayé d'accréditer la naturalité du marché, d'en consacrer l'éminence gagée par l'effectivité et la complétude des lois qui le régissent, l'idéologie libérale – il n'y a malheureusement pas d'autre mot pour le dire – tend à présent par l'entremise de la rhétorique de la crise à ratifier la législation réelle, finale, réellement finale : le fait normatif ultime, l'état des choses comme norme suprême. Comme norme suprême par et à défaut. « Ainsi *la crise* est-elle instituée comme *moment d'exception*, comme *état de nécessité*, comme *suspension du droit*. La "crise" institue *la loi économique martiale* » (Ghiu 2009, 150). En effet, le point peut-être le plus décisif réside en ceci que ce n'est même pas tant la nature des choses qui fait la loi, mais la force des choses. Inquiétante naturalisation de la force qui ne saurait ne pas servir à naturaliser le règne du plus fort. Là où la force des choses non seulement tient lieu de norme selon des codes limitatifs, mais devient la norme elle-même, la force est la seule raison qui reste. Si la rhétorique de la crise participe d'une manière extrêmement singulière d'un contre-mouvement escamotant et détournant ce « dès lors qu'aucun principe transcendant » définissant la démocratie, on se doit de souligner sans attendre et de manière aussi appuyée que

possible que ledit mouvement garde et affermit l'impossibilité pour l'homme et pour le droit de valoir transcendance. Comme il est tout à fait aisé de le montrer, le discours qui fait de la crise la manifestation d'une nécessité transcendante est indissociable de la prétention que la pénurie puisse à l'égard de la décision politique valoir transcendance. C'est de cette manière qu'il y a réintroduction d'une allégeance envers une nature impérative. Nature objective qui est construite pièce par pièces pour satisfaire au besoin de sauvegarder une quelconque acceptabilité aux mesures prises et imposées au nom de la crise, question d'autant plus urgente que ces mesures contreviennent dans leur grande majorité aux normes de l'État de droit démocratique.

La revendication d'objectivité postule que ces mesures soient la traduction d'un ordre rationnel et obligatoire, qui impose de plein droit la reconfiguration des pratiques politiques, sociales, économiques ou juridiques. Initialement, ce que l'on appelle l'argument de l'indétermination a visé la possibilité selon laquelle les ressources juridiques mènent à des solutions entièrement différentes. Cela veut dire que la prétention formaliste ou déductiviste est battue en brèche. En réalité, la crise financière et économique ne fournit pas les éléments d'un raisonnement qui construise des significations et donc des conclusions-mesures ; la crise ne sert qu'à justifier des décisions prises selon des protocoles et en fonction d'intérêts indépendants de ces éléments⁷. Car, et c'est un premier argument, la portée de ces mesures, en dépit de ce que l'on soutient inlassablement, est fondamentalement politique. Cela commence à jeter un jour sur le conflit qui, nous semble-t-il, oppose le discours politique et la réflexion économique. La vraie réflexion économique, bien sûr, non pas le discours répétant d'une manière totalement autiste que l'équilibre de l'offre et de la demande est rien de moins que la loi suprême de tous les mondes possibles. Si le discours politique reste entièrement naturaliste, objectiviste, nouménal, empêtré dans les fictions de la concurrence et de la bonne foi, mais aussi de la réglementation éclairée, attaché au lexique eschatologique du danger, de l'imminence de la fin, mais aussi du sauvetage, de la salvation, techniciste jusqu'au cynisme, voyou mais crédule,

fondamentalement croyant et superstitieux, le discours économique réussit parfois à faire preuve de courage. Que l'on soit bien compris, le vrai courage est celui du questionnement sans préjugé, se laissant exposé à l'incertitude et à dissolution des fondements, n'ayant donc rien avoir avec ce « courage » d'abandonner des vies devenues insignifiantes comme l'explique Bauman, de dissoudre l'avenir pour sauver le présent. Cela permet à l'investigation économique de se reformuler dans un paradigme expérimental, renonçant au postulat d'une mécanique naturellement légiférée et donc au postulat supplémentaire de la capacité autocorrective du marché. Cela lui permet dès lors de remettre en cause la pertinence même du dispositif de la « crise ».

Il arrive néanmoins que la tendance dominante est à la renonciation à toute normativité, réglementation et régulation confondues, la rhétorique de la crise étant en charge de construire l'acceptabilité des mesures au nom de la nécessité et non pas d'une quelconque normativité. Ou, autrement dit, l'acceptabilité d'une normativité dont le seul élément définitoire est « l'obligatorité ». La nouvelle situation serait donc celle décidée par un marché totalement chaotique, entièrement dépourvu de normativité, jouissant d'une impunité inentamée et qui, dès lors, ne se soucie plus de dissimuler sa nature structurellement anarchique et indifférente à quelque chose comme l'intérêt général. Au nom de l'urgence, le pouvoir public est sommé de fournir l'encadrement, le cryptage normatif de cette situation. L'objectif qui commande à la mise en place de cet encadrement réglementaire est la conservation, ce qui veut dire que le pouvoir public est donc convoqué à produire des normes non pas pour réglementer les opérations financières et économiques, non pas pour protéger les citoyens contre les mouvements chaotiques et violents du marché, mais à protéger ce même marché contre toute contestation, contre toute responsabilité. Ce qui représente, nous semble-t-il, le volet normatif du plan de sauvetage. Parmi les conséquences les plus remarquables des plans de sauvetage il faut certainement compter l'élimination du risque, c'est-à-dire d'un élément opérant comme critère, comme précaution et donc comme limitation. Mutation décisive sur laquelle le discours

politique garde un silence total et dont seule la réflexion économique semble disposée à se soucier. Depuis que les pertes sont couvertes par le contribuable, le marché est effectivement dépourvu de toute limitation. Mais le risque disparaît d'une autre manière, tout aussi surprenante. Longtemps la politique a été dépendante d'une industrie spectaculaire du risque comme le montrent des analyses fort pénétrantes, telles que celles de Zygmunt Bauman (2003), par exemple. La crise provoque un déplacement de plus significatifs, nous semble-t-il, pour autant que, désormais, il n'y a plus de risque, en ce sens que le danger s'est déjà consommé. La catastrophe a déjà eu lieu et donc l'avenir menaçant est derrière nous. Par conséquent, le discours politique n'a plus à être une administration de la peur et une production de sécurité, mais gestion de l'après-choc. C'est ce qui explique en partie la disparition de l'appareillage rhétorique de l'espérance. Si, traditionnellement, il s'agissait pour la politique de surenchérir sur l'avenir, de promettre des lendemains qui chantent, à ce stade du développement de la technologie politique et dans sa forme présente, post-apocalyptique, le discours de la crise ne promet plus ; il ne vise que la survie. Ainsi développe-t-il un lexique de l'endurance sans délivrance attestant le fait que l'idée même d'avenir est suspendue, mise en réserve.

Telle qu'elle est construite et employée, la « crise » s'avère indissociable de cette procédure qui porte la marque du sophisme de la force normative du présent. Ledit sophisme pourrait être formalisé de la manière suivante : les choses étant ce qu'elles sont, il faut qu'il en soit ainsi, et, par conséquent, il serait erroné et illégitime qu'il en soit autrement. Les principaux bénéficiaires en sont aujourd'hui les États avec leurs dettes et déficits publics. Le dispositif rhétorique de la crise est chargé d'aménager politiquement l'épuisement d'une constellation de possibles en accréditant une nécessité objective⁸ dont il serait la conséquence. Les États, nous dit-on sans arrêt, n'ont plus les ressources pour soutenir des politiques sociales, pour payer les salaires et les retraites. Et, qui plus est, et c'est une énorme différence par rapport à toutes les autres crises du passé, les États se vantent d'avouer qu'ils ne regagneront jamais ces possibilités. Ainsi le présent est-il

imposé simultanément comme l'attestation et comme l'effectuation d'une nature intrinsèquement et objectivement normative. Ce qui représente une réitération de la déclamation éternellement reprise de l'impossible alternative : toute forme institutionnalisée du pouvoir finit par décréter l'impossibilité de l'alternative. Ce qui permet d'avancer que la démocratie pensée dans les termes que nous avons essayé de répéter ici est le système de référence qui falsifie d'une manière apriorique ce type d'assertion. En ce sens, le discours de la crise est une sorte de théodicée, affirmant à chaque fois que le présent est le meilleur possible advenu et réalisé.

Le sophisme naturaliste qui se livre sans réserve à la transmutation de l'être en devoir être, de l'« est » en « il faut », ce sophisme donc on le retrouve dans l'énoncé d'Unger concernant l'origine de la fausse illusion et de la capitulation qu'elle provoque. Le même souci pour la différence entre le présent et le possible, nous le retrouvons dans le thème derridien de la « démocratie à venir », thème qui rassemble en faisceau quelques-unes des grandes lignes de la pensée contemporaine du politique.

« L'expression "démocratie à venir" traduit certes ou appelle une critique politique militante et sans fin. Arme de combat contre les ennemis de la démocratie, toute rhétorique qui présenterait comme démocratie présente ou existante, comme démocratie de fait, ce qui reste inadéquat à l'exigence démocratique, près ou loin, chez soi ou dans le monde, partout où les discours sur les droits de l'homme et sur la démocratie restent d'obscènes alibis quand ils s'accommodent de la misère effroyable de milliards de mortels abandonnés à la malnutrition, à la maladie et à l'humiliation, massivement privés non seulement d'eau et de pain mais d'égalité ou de liberté, dépossédés des droits de chacun, de quiconque (avant toute autre détermination métaphysique du "quiconque" en sujet, personne humaine, conscience, avant toute détermination juridique en semblable, en compatriote, congénère, frère, prochain, coreligionnaire ou concitoyen) » (Derrida 2003, 126).

Cette rhétorique présentant comme démocratie achevée la configuration juridico-politique et économique actuelle, prétendant de la sorte que l'exigence démocratique soit effectivement et pleinement réalisée, cette rhétorique donc va bon train, participant de toutes les stratégies utilisées actuellement dans la tentative de sauvegarder le marché plus

que la démocratie de marché, l'Etat plus que l'Etat de droit, l'exigence de survie plus que l'exigence de justice. Battre en brèche une telle confusion du présent et du possible, ce serait créer une brèche dans le présent pour rouvrir l'avenir et donc la politique. Le discours de la crise tout comme le discours transitionnel n'est qu'une variation de cette rhétorique du présent fondé sur un sophisme naturaliste et qui ne pose rien de moins que la coïncidence de la Loi, du Savoir et du Pouvoir dans l'état des choses, postulant de la sorte la possibilité d'une détermination dernière quant au fondement. En dernière analyse, le trope de la crise est un complexe dispositif *ad hoc* censé aménager l'impossibilité d'une remise en question du système de référence. Le discours de la crise n'est qu'un tel dispositif ayant sa part d'obscénité moyennant lequel le système s'accommode de la misère des vies humaines dépourvues de privilèges. Il sert ainsi à naturaliser la misère, à en faire une solution, un impératif moral. On aurait du mal à nier que le discours de la crise tend à légitimer et à légiférer la dépossession, la privation. Ce qui est décisif ici, c'est que les politiques fondées sur le postulat d'un tel sophisme naturaliste s'accommodent effectivement de toutes les privations et les dépossessions que, par exemple, la rhétorique anticomuniste interdit d'expression. La dépossession, l'humiliation, l'inégalité, les restrictions rendant la liberté purement abstraite, la rhétorique triomphante de la démocratie présentement accomplie les ignore. Il semblerait dès lors qu'il soit strictement impossible au présent d'être injuste. La pensée de la démocratie, la politique démocratique et la pensée de la justice seraient donc inséparables d'une vigilante résistance opposée à cette rhétorique. La provenance dernière d'une telle pensée et de sa pratique porte ici aussi le nom de l'indétermination. Ce dont elle est le souci et l'attestation vient « avant toute détermination », avant toute détermination de la détermination, fût-elle philosophique, culturelle, politique ou juridique.

Nous en venons ainsi à réaffirmer que la démocratie, au moins dans le sens articulé par une réflexion qui reprenne généalogiquement les déterminations essentielles de son institution, cette démocratie hétérogène donc de sa

configuration actuelle et relevant d'une impossible possibilité, est indissociable d'une limitation de la puissance sémantique du pouvoir politiquement, juridiquement et économiquement institutionnalisé. Reprenant l'énoncé classique de Montesquieu, quitte à le détourner, nous dirions que, pour ne pas abuser du pouvoir, il faudrait que, par la disposition de la réflexion critique, le pouvoir sémantique arrête le pouvoir sémantique. C'est ce qui définit à nos yeux la sphère publique. Compréhension qui reprend dans son mouvement d'articulation la formule si suggestive de Jacques Rancière et selon laquelle « la lutte politique, c'est aussi la lutte pour l'appropriation des mots » (Rancière 2009, 97). À commencer par « démocratie », « crise », « politique », « sphère publique ». Au-delà même de la « démocratie » et de sa « sphère publique » avec tout ce qu'elle implique comme « délibération », l'enjeu réellement décisif réside dans la possibilité de maintenir suspendue l'imposition d'un sens unique, univoque et exécutoire. La démocratie exigerait du même coup de déjouer le devenir-hégémonique, de contre-effetuer le devenir-transcendance des principes, fussent-ils ceux de l'Etat de droit ou des lois du marché. Tel qu'il est rendu manifeste par le déploiement massif du discours politique à l'égard de la crise financière et systémique, le propre de la sphère publique démocratique consisterait à réaffirmer l'indétermination, à contester la certitude, à résister à la révélation, doutant de l'évidence, déjouant l'objectivité et exposant ainsi toute institution à l'épreuve de son institution. En d'autres mots, la vocation éminemment démocratique de la sphère publique n'est donc pas de consacrer des repères de la certitude, de poser des fondements, de révéler une nature cachée, mais, au contraire, d'exposer tout dispositif de la certitude, toute postulation d'une nature exigeante à l'indétermination. Si on peut dire, la vocation de la sphère publique est d'indéterminer activement tous ces repères, tout appareillage mis au service de la nécessité objective, d'exposer dans tous les sens la prétention de légitimité dernière et de signification définitive.

NOTES

¹ « La démocratie moderne, jugions-nous, est le seul régime à signifier l'écart du symbolique et du réel avec la notion d'un pouvoir dont nul, prince ou petit nombre, ne saurait s'emparer ; sa vertu est de ramener la société à l'épreuve de son institution ; là où se profile un lieu vide, il n'y a pas de conjonction possible entre le pouvoir, la loi, le savoir, pas d'énoncé possible de leur fondement ; l'être du social se dérobe, ou, à mieux dire, se donne dans la forme d'un questionnement interminable (ce dont témoigne le débat incessant, mouvant des idéologies) ; les repères derniers de la certitude sont dissous, tandis que naît une sensibilité nouvelle à l'inconnu de l'histoire, à la gestation de l'humanité dans toutes les variétés de ses figures » (Lefort 2001, 294).

² "Democracy is the realm of the indeterminate, the future is not written. Conflicts of values and of interest are inherent in all societies. Democracy is needed precisely because we cannot agree. Democracy is only a system processing conflicts without killing one another. It is a system in which there are differences, conflicts, winners and losers. Conflicts are absent only in authoritarian systems." (Przeworski 1991, 95)

³ Alain Badiou (2005) soutient d'une manière convaincante que le prestige du chiffre est lié à un certain type de politique, en relation surtout avec la restauration.

⁴ Ce que Posner dit du juge, devrait également valoir pour l'homme politique. Tel qu'il se représente dans les termes fournis par le discours de la crise, l'homme politique en est actuellement l'inversion négatrice. Lisons donc le portrait du juge selon Posner : "He will recognize his ordinariness – will recognize that he has no pipeline to truth, that he is not Apollo's oracle and thus is not merely a transmitting medium relaying to the public decisions made elsewhere, and that he must take personal responsibility for his decisions rather than suppose them made in a heaven of Platonic legal forms." (Posner 2003, 351-352)

⁵ Cette croyance est fort bien exprimée par un fragment de l'ouvrage déjà cité de Simone Goyard-Fabre : « L'existence du droit politique signifie que la politique ne se réduit pas à de simples rapports de force et que "puissance" n'est pas "pouvoir". La puissance est une simple donnée de fait qui s'exprime de manière empirique et contingente. Le pouvoir politique – *Potestas* et non *potentia* – est une construction juridique telle que son exercice obéit à des principes et à des règles qui lui imposent des contraintes et des limites » (Goyard-Fabre 1997, 1-2).

⁶ Les disjonctions et les déséquilibres étant impliqués dans l'émergence même du capitalisme comme l'expliquent Deleuze et Guattari. « Flux de propriétés qui se vendent, flux d'argent qui coule, flux de production et de moyens de production qui se préparent dans l'ombre, flux de travailleurs qui se déterritorialisent : il faudra la rencontre de tous ces flux décodés, leur conjonction, leur réaction les uns sur les autres, la contingence de cette rencontre, de cette conjonction, de

cette réaction qui se produisent une fois, pour que le capitalisme naisse, et que l'ancien système meure cette fois du dehors, en même temps que naît la vie nouvelle et que le désir reçoit son nouveau nom. Il n'y a d'histoire universelle que de la contingence » (Deleuze et Guattari 1973, 265).

⁷ Nous pensons que le fragment suivant de Duncan Kennedy peut tout à fait contribuer à l'éclaircissement de ce point. "Loss of faith is a loss, an absence: 'Once I believed that the materials and the procedure produced the outcome, but now I experience the procedure as something I *do to* the materials to produce the outcome I want. Sometimes it works and sometimes it doesn't, meaning that sometimes I get the outcome I want and sometimes I don't.' Loss of faith is one possible resolution of the tension or cognitive dissonance represented by bad faith. One abandons the strategy of denial of the ideological, or subjective, or political, or just random element in legal reasoning. One lets go of the convention that outcomes are the consequences of 'mere' observance of the duty of interpretive fidelity." (Kennedy 2002, 191)

⁸ Dans cette perspective, le discours de la crise tend à se présenter dans la ligne de l'objectivisme. "By objectivism I mean the belief that the authoritative legal materials – the system of statutes, cases, and accepted legal ideas – embody and sustain a defensible scheme of human association. They display, though always imperfectly, an intelligible moral order. Alternatively they show the results of practical constraints upon social life – constraints such as those of economic efficiency – that, taken together with constant human desires, have a normative force. The laws are not merely the outcome of contingent power struggles or of practical pressures lacking in rightful authority." (Unger 1983, 565)

REFERENCES

- Badiou, Alain. 2005. *Le siècle*. Paris : Seuil.
- Baumann, Zygmunt. 2003. *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*. Cambridge: Polity.
- Breton, Philippe, and Gilles Gautier. 2000. *Histoire des théories de l'argumentation*. Paris : La Découverte.
- Davis, Mike, and Daniel Bertrand Monk. 2008. *Paradis infernaux. Les villes hallucinées du néo-capitalisme*. Traduit en français par Etienne Dobenesque et Laure Manceau. Paris : Les Prairies ordinaires.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 1973. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Minuit.

- Derrida, Jacques. 2003. *Voyous*. Paris : Galilée.
- Gauchet, Marcel. 2005. *La condition politique*, Paris : Gallimard.
- Ghiu, Bogdan. 2009. „Criză, anticriză, contracriză. Să fim pragmatici!” *Idea arts + society* 33-34: 149-160.
- Goyard-Fabre, Simone. 1997. *Les principes philosophiques du droit politique moderne*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Lefort, Claude. 2001. *Essais sur le politique. XIX^e – XX^e siècles*. Paris : Seuil.
- Kennedy, Duncan. 2002. “The Critique of Rights in Critical Legal Studies.” In *Left Legalism/Left Critique*, edited by Wendy Brown and Janet Halley, 178-228. Durham: Duke University Press.
- Nancy, Jean-Luc. 1999. *La communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois.
- Nancy, Jean-Luc. 2009. “Démocratie finie et infinie.” Dans *Démocratie, dans quel état ?* par Giorgio Agamben et al. Paris : La Fabrique.
- Posner, Richard A. 2003. *Law, pragmatism, and democracy*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Przeworski, Adam. 1991. *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Przeworski, Adam. 1992. “The Neoliberal Fallacy.” *Journal of Democracy* 3 (3): 45-59.
- Rancière, Jacques. 2009. Les démocraties contre la démocratie. Dans *Démocratie, dans quel état ?*, par Giorgio Agamben et al. Paris: La Fabrique.
- Timsit, Gérard. 2006. „Normativité et régulation.” *Les Cahiers du Conseil Constitutionnel* 21: 127-132.

Unger, Roberto Mangabeira. 2001. *False necessity. Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*. London, New York: Verso.

Unger, Roberto Mangabeira. 1983. "The Critical Legal Studies Movement." *Harvard Law Review* 96 (3): 561-675.

Emilian CIOC est docteur en philosophie avec une thèse sur le nihilisme et la modernité ; doctorant en droit avec un projet concernant l'institution normative ; chercheur à la Faculté de Droit de l'Université Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca ; auteur de plusieurs articles sur des thèmes de philosophie contemporaine, théorie du droit, théorie des espaces urbains ; traducteurs en roumain de plusieurs écrits de philosophie française contemporaine.

Adresse :

Emilian Cioc, PhD

Faculté de Droit

Université Babeş-Bolyai

11, Avram Iancu, 400089 Cluj-Napoca, Romania

Email: emilian.cioc@law.ubbcluj.ro

Varia

Man should not let death attain the dominion of his thoughts: An Essay on Subjectivity, Self-Preservation and Immortality

Kasper Lysemose
University of Copenhagen

Abstract

Mortality seems to have no place in the theories on subjectivity in Kant and Husserl. It is suggested that this *entente cordiale* is an expression of the shared principle at the heart of their philosophy, i.e. the principle of self-preservation. Self-preservation is a principle that in a certain sense excludes mortality. It is argued that the primary sense of this exclusion is not theoretical but practical. Kant and Husserl are both endorsing the imperative that *man should not let death attain the dominion of his thoughts* (cf. Mann 1976, 600). The positive correlate to this is to be found in the demand that man should think of himself as if he was immortal. With special regard to Husserl the predicament that accompanies his relentless attempt to fulfill this demand is described as a sluice through which anthropology threatens to flow into the phenomenological enterprise.

Keywords: subjectivity, self-preservation, immortality, Husserl, Kant

“Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod;
und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod,
sondern ein Nachsinnen über das Leben.”
(Spinoza 1950, 247)

“Sagen Sie Herr Professor Kant worauf begründet sich
die mehr oder weniger permanente Todesfurcht
die Angst vor dem Ende? KANT *aufbrausend*:
Sagen Sie nicht das Wort Ende.”
(Bernhard 1988, 307)

“Ich kämpfe ständig mit der Ungunst der Umstände, zum Teil
solchen, die in mir selbst, in meinen schwachen Kräften liegen.”
Husserl (Schumann 1977, 213)

* The author wishes to thank Carlsbergfondet for financial support.

I. Opening

Existentialist philosophy has made us accustomed to the thought that subjectivity has an intimate relation to its own mortality. However, in Kant and Husserl we will look in vain for an elaboration on what it means for subjectivity that it is mortal. There is no theory on subjectivity and mortality to be found. It is in a way astonishing to make this observation. How can it be possible? How can such an important and weighty issue as mortality play no role in two of the most comprehensive theories on subjectivity in our philosophical tradition? How is it possible that the significance of mortality should be completely overlooked? The hypothesis I would like to consider is, that the absence of mortality in Kant and Husserl is not a theoretical lapses or a philosophical deficiency. It is not even a blind spot, but on the contrary an intentional evasion. This evasion is a consequence of the principle at the heart of both Kant's and Husserl's conception of subjectivity, i.e. the principle of self-preservation (Sommer 1977; Sommer 1987).

The clearest expression of this commonality is perhaps exactly the implicit denial of mortality as in any why significant for the self-understanding of subjectivity. Self-preservation is a principle for which it is constitutive in a certain sense to rule out death. Whatever is structured by the principle of self-preservation is nothing but self-preservation and has accordingly no inherent or intrinsic relation to its own annihilation. Spinoza gave this principle a universal metaphysical articulation in his doctrine of *conatus*. According to this every particular thing strives to preserve its own being. Nothing in the thing opposes this strive and annihilation must consequently be brought about externally. When this principle is elevated into a principle of subjectivity it loses its substantial appearance. It is not so that first there is a being and then, secondly, what this being does to preserve itself. Subjectivity is not a thing that preserves itself, rather it *is* self-preservation. And it is in the movement of self-preservation that all substantial being is constituted. As Husserl puts it in a very condense formulation: "*Ich bin nicht erst und erhalte mich*

hinterher, Sein ist Selbsterhaltung" (Husserl 1973b, 367). Considered as "pure" self-preservation, subjectivity has, just like Spinoza's *conatus*, no relation to its own annihilation. This feature can be traced in the very structure of self-consciousness. Self-consciousness cannot think itself away, but must always, whatever it posits, preserve itself as the positing self. This implies that subjectivity and mortality must be alien to each other. As already Epicurus said: when we are, death is not, and when death is, we are not.

Admittedly the formality and triviality of this seems somewhat faint or even superficial when contrasted with the more profound and concrete experiences, which existentialist philosophers can offer. It may very well be, that we cannot think ourselves away – but does that change the deep impact which the knowledge of our most certain death has upon us? Is this view on subjectivity and mortality anything else but the inauthentic denial of the bourgeois? To see how it might be more than this, it is important not to be content with the descriptive argument from self-consciousness alone. It is necessary to acquire a sense of the normative aspect of the matter. The exclusion of death, which we find in Kant and Husserl, is not primarily a result of a theoretical argument. It is not so that mortality is not significant because it has no bearing, when subjectivity is conceived of as self-preservation. It is rather so, that subjectivity is conceived of as self-preservation because in this way it is possible to avoid that death attains the dominion of our thoughts. The descriptive argument – that we *cannot* think our own mortality – only comes into play, when the normative stance has already been taken: we *should* not think of our own mortality. However, in order to fully exclude death from our thoughts it is not enough to leave a vacuum that would otherwise be occupied with thoughts of death. We should re-occupy this vacancy in our system of metaphysical questions with a notion, which prevents mortality from re-entering our self-understanding. It is in other words required that we positively think of ourselves as if we were immortal. Kant and Husserl share this imperative. In the following remarks on subjectivity and

immortality they are my key figures of reference, although I will mainly stick with Husserl.

II. Two thanatologies

What is the relation between subjectivity and mortality? Taking a swift glance at our tradition I suppose it would not be completely inadequate to say, that two answers have been given to this question. The first thanatology states that the idea of mortality is inscribed in what it means for a self to be a self. The second denies this. The associated pragmatic implications differ vastly. Let us consider the first case: The active life of human beings would never unfold, if this life was not structured up against deadlines – in the end up against the ultimate deadline. Subjectivity, or at least human subjectivity, is *Sein-zum-Tode*. And, one might add, luckily so! For if this was not the case, human life would dissolve into utter passivity and boredom. It would never amount to anything. Why should I do something now, when I have unlimited time? The tension – and this word is of cause derived from the Latin term *tentio* meaning *I am tense, I worry, I mind, I care* etc. – so, the tension involved in intentionality would never come about without mortality. Subjectivity would not establish any directedness toward what in appropriate philosophical abstraction is usually called *the world*. It would be like Epicurus' immortal Gods: careless (*ohne Sorge*) and world-less (*Weltlos*). To be directed towards, to carry out, to think about and to act – for all this it is necessary to concentrate, to gather strength, to focus and to aim. And this, in turn, is only possible if life – in its totality and in all its moments alike – is affected by its inherent mortality. Only in this way can life attain significance.

The outlook in the second case is quite different: The active life of human beings would never unfold, if this life was accompanied by the idea of its mortality. In order to have a *vita activa* at all, man must not think of his own death. The *memento mori* does not entail a meaningful view on pragmatic life. And, one might add, this is not surprising, since the motif behind this *topos* is to remind us of the vanity of earthly existence. It is not designed to encourage pragmatic

involvement in the world, but to sharpen our soteriological senses. Incessantly contemplating death does not help us concentrate and gather our strength, but consigns us to a state of paralysis and apathy. Why should I do anything, when nothing matters in the end – when all I do and accomplish will be forgotten and when it eventually will be as if I never existed? In order to act and to carry out man must banish, reject, repress or otherwise forget the idea of mortality. And this in turn is only possible if life – in its totality and all its moments alike – is affected by its inherent immortality. *The way I have lived has an everlasting importance; it determines the way I will spend my immortality* - only a perspective similar to the kind provided by an obsolete notion like this bestows life with significance. Accordingly man must live at least *as if* he was immortal.

III. Husserl versus Heidegger

According to Heidegger death is inscribed in subjectivity as a *Sein-zum-Tode*. This is a crucial point of difference to Husserl. Husserl stresses the infinite immanence of subjectivity. What is the phenomenological basis for doing this? The answer is that from the phenomenological point of view subjectivity is given for itself without beginning or end. This has to do with the structure of inner time-consciousness that pertains to all intentionality. Subjectivity cannot remember any conscious state as being the first or imagine any conscious state as being the last – because all conscious states are accompanied by the retention of previous and the protention of coming states. This so called *lived presence* is the necessary condition of intentionality as such. It is the basic form of its self-preservation in as much as it is the alternative to the atomistic time-conception and its accompanying idea of a transitive preservation. It is, in other words, a condition for intentionality that it in itself has no relation to its own mortality. Accordingly we find, perhaps surprisingly, that all that which Heidegger describes under the heading *Uneigentlichkeit* is in fact a notable and important contribution to a theory of subjectivity as structured by self-preservation. What characterizes the

inauthentic mode of intentionality – or *Sorge* – is precisely that it inhabits a life-world by neglecting its *Sein-zum-Tode*. In everyday life it appears as if man does not really believe that he eventually will die. For Husserl there is no need to label this as inauthentic. Far from being inauthentic if neglecting their own mortality, human beings rather participate in transcendental subjectivity in this way. But more on this point later.

IV. Retention and transcendental subjectivity

Even though subjectivity from the phenomenological point of view does not know its beginning or ending, this is of course not evidence for the belief that the phenomenologist as an empirical human being is immortal. The immortality of subjectivity – not only its immanent infinity – would entail that beginning and ending are not only not phenomenologically *given*, but that there *is* no beginning or end. This is not the case for human life. A human life has a *factual* beginning and a *factual* end, although both of these are *essentially* not given. Let us, however, as brave phenomenologists leave facts aside and concentrate on the essential i.e. on consciousness as such or transcendental subjectivity!

Transcendental subjectivity has no factual beginning or end. It is nothing but pure immanent infinity. And exactly this – immanent infinity without factual beginning or end – is what Husserl understands to be the immortality of transcendental subjectivity. Husserl writes: “Aber das transzendente urtümliche Leben [...] kann nicht aus dem Nichts werden und ins Nichts übergehen, es ist „unsterblich“, weil das Sterben dafür keinen Sinn hat etc.“ (Husserl 1993, 338) Following this line of thought, transcendental subjectivity could be described as possessing an infinite retention – or metaphorically speaking: it could be described as being in a state where *everything clings eternally*. Nothing gradually fades away until it is totally gone – everything is retained and simultaneously given in one lived and eternal presence. This may seem speculative. And it is undoubtedly articulated in a form closer to traditional theological conceptions than Husserl’s taste

would agree to. But it is, nevertheless, a very obvious idea considering the phenomenology of inner time-consciousness. In fact if we follow this phenomenology what is in need of explanation seems to be why the retention of intentionality should *not* be infinite.

V. Recollection and anthropological subjectivity

Husserl leaves us no doubt regarding the mortality of human beings: “Der Mensch kann nicht unsterblich sein. Der Mensch stirbt notwendig. Der Mensch hat keine weltliche Präexistenz, in der zeit-räumlichen Welt war er früher nichts, und wird er nachher nichts sein.” (Husserl 1993, 338) The paradox is, however, that we *know* this, but cannot *think* it. As intentional subjects we can neither think our own beginning nor our own ending. And this unthinkable beginning and ending does not even have to be the capital ones usually known as birth and death. The minor cases have the same feature. The intentional life which unfolds between waking up and falling asleep possess the same immanent infinity. After waking up we cannot depict any intentional state as being the first. For as long as I can remember I was always already awake – and this is true for the same reasons it is true that for as long as I can remember I was always already alive. However, we know that our retention is *in fact* not infinite even though it is *essentially* given this way. It gradually fades away. We don’t know exactly where it ends, but we know that it has ended – and from where do we know this? The simple answer is: from the fact that we recollect.

Now, it is important to see that it is actually highly surprising that recollection should become a form of intentionality at all. The appropriate perspective is provided by the phenomenology of inner time-consciousness. Following the descriptions given here, it becomes all but clear why the retention of intentionality should be limited. For why should that which is held back in retention eventually slip away? This cannot be shown to be essential for intentionality. And intentionality would not need to re-collect, were it not that the perfect continuity of an infinite retention was somehow

interrupted. Re-collection is the gathering – *collectio* – of something that belongs together but has somehow become dissociated. It is – to put it pathologically – a *symptom* of a delimited retention. This leads to the question: Is recollection a factual form of subjectivity pertaining to a specific empirical incarnation of subjectivity, say for instance human beings? Has it perhaps to do with what Husserl referred to as the narrowness of human consciousness? Is it an expression of the economy of a consciousness which cannot have all at once?

Questions like these give rise to the idea that re-collection is not part of transcendental subjectivity, but is a form of intentionality which human subjectivity constitutes to remedy its imperfect self-preservation. It may be that human intentionality is structured as a lived presence. And it may be that this guarantees that intentional life does not dissolve into atomistic time-capsules, which, if held together at all, is held together only by external intervention. But it does not guarantee that human intentional life is without discontinuity. Oblivion, sleep, coma, boredom and unconsciousness are among the troublesome interruptions of human intentional life. And ultimately death is the termination of this life. So we can – or perhaps even must – distinguish between the perfect self-preservation of transcendental subjectivity and the fragile self-preservation of human subjectivity that must constantly overcome dissociations in its intentional life – and in the end fail.

VI. Transcendental and anthropological subjectivity

When considering the question of immortality and asking about the relation between transcendental and anthropological subjectivity in Husserl the matter seems quite simple. Transcendental subjectivity is immortal, anthropological subjectivity is mortal. However, transcendental and anthropological subjectivity is not without relation to each other. And here the matter becomes intriguing and complex. Transcendental subjectivity and anthropological subjectivity share the same immanent infinity that comes with inner time-consciousness. This is no surprise since transcendental

subjectivity is nothing but the essential features pertaining to intentionality as such. For anthropological subjectivity this essential feature of intentionality is however combined with a factual beginning and end. Consequently anthropological subjectivity is finite and mortal, whereas transcendental subjectivity is infinite and immortal. Let us consider how Husserl describes the ultimate end of a human life. After remarking the “blendenden, tiefsinnigen Weisen, in denen Heidegger mit dem Tode umspringt“ he states, that in the genuine phenomenology, death is “das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivierung als Mensch“. (Husserl 1993, 332) From the point of view of anthropological subjectivity this entails, that it somehow carries or embodies transcendental subjectivity during its life. After once again having stressed that human beings are mortal Husserl says: “Aber jedes Menschen-Ich birgt in sich in gewisser Weise sein transzendentes Ich, und das stirbt nicht und entsteht nicht, es ist ein ewiges Sein im Werden.“ (Husserl 1966, 381)

Does this mean that human beings after all are immortal in a certain sense? And if so, in what sense? In a remarkable explicit theological description Husserl gives us the following hint: “Also Unsterblichkeit in gewöhnlichem Sinn ist unmöglich. Aber unsterblich ist der Mensch wie jede Monade, unsterblich ist sein Anteil an dem Selbstrealisierungsprozess der Gottheit, unsterblich ist sein Fortwirken in allem Echten und Guten.“ (Husserl 1973b, 610) What is immortality in this sense? What is participation in God’s self-realization? What is continual effect in all that is real and good? How can it be attained? And do we not find ourselves far away from the competence of descriptive phenomenology when posing questions like this? Does the question of immortality not belong to metaphysics rather than phenomenology as a strict science? Have we forgotten Kant’s critical restrictions of pure reason? Let us, by all means, make sure, that we do not forget Kant! I turn to Kant and what he did...

VII. For the consolation of Lampe

The saying goes that in the moment of death Voltaire folded his hands and let a prayer out of his heart and out of his wit: *May the almighty God – (if he in fact exists) – have mercy on my poor soul – (if I in fact have one)*. This is what a prayer must look like when the impossibility of theoretical demonstrations within metaphysics affects religious life. And when the chance to ridicule religious dogmatism occurs Voltaire is of course not a man who hesitates. Kant, on the other hand, was not inclined to mockery. But nevertheless *der alleszermalmer aus Königsberg* relentlessly demonstrated the futilities of metaphysical dogmatism. The existence of God, the immortality of the soul and the freedom of the will were beyond the scope of theoretical reasoning. Take for instance the case of immortality. It is a transcendental condition of the possibility of consciousness that “Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können...” (Kant 1998, B132) But this logical function does not give rise to a sound theoretical proof of the immortality of a substantial soul. That we cannot think the transcendental I away, that this I on the contrary must accompany all conscious acts – this can only through paralogisms be applied in an argument for immortality.

It is questionable if Kant's servant Martin Lampe understood this argumentation from Kant's first critique. But the outcome was easily graspable in all its horror. And so we must follow Heinrich Heine and depict the pious old man loyally standing in the corner of the room trembling with fear. Could it be true? Had the renowned professor really refuted all proof of the immortal soul and even of the existence of God himself? Tears and sweat of anxiety ran down his face - and Heine writes: “Da erbarmt sich Immanuel Kant und zeigt, daß er nicht bloß ein großer Philosoph, sondern auch ein guter Mensch ist, und er überlegt, und halb gutmüthig und halb ironisch spricht er: »Der alte Lampe muß einen Gott haben, sonst kann der arme Mensch nicht glücklich seyn - der Mensch soll aber auf der Welt glücklich seyn - das sagt die praktische Vernunft – meinetwegen – so mag auch die praktische Vernunft die Existenz Gottes verbürgen.«“ (Heine

1979, 89) And with this reasoning in mind Kant returned to his desk and wrote the second critique for the consolation of his servant.

Here, as is well known, Kant transposed metaphysics into the domain of practical reason where it took on the guise of postulates. But it is not easy to determine exactly what a postulate of reason is. Let us once again take the case of immortality. The moral law is an unconditioned imperative. But it demands more than a finite being is able to fulfil. A reason that demands what cannot be fulfilled is unreasonable. It is therefore a consequence of reason as self-preservation, that a *must* presupposes a *can*. If a finite being should fulfil the categorical imperative, it must be able to do this. Since such a state of fulfilment is impossible for a finite being, it must be conceived of not as a state but as an infinite progress. An infinite progress, in turn, is only possible if the finite being has an everlasting existence and so, in other words, is immortal. In this way the immortality of the soul must be demanded if practical reason is not to contradict itself. When Kant stressed, that this line of thought is not a theoretical proof, he did not mean to diminish it, but to strengthen it. When elevated into a practical postulate, immortality is freed from all its dubious theoretical underpinnings. And given the primacy of practical reason theoretical reason was even obliged to acknowledge this postulate while coming to terms with its own incompetence regarding the matter. Of course, when it comes to Lampe, we do not know if he could find any consolation in this.

VIII. Transcendental and anthropological subjectivity – again

Let me return to Husserl and phenomenology, now having ensured that we have not forgotten Kant. From the standpoint of phenomenology death is in a certain sense not real. It is simply not a phenomenon, and so a limit-concept for phenomenology. In this sense it would seem as a kind of externalist naturalism to give death any significance in phenomenology. And indeed, Heidegger's "umspringen" with death appeared to Husserl as nothing but a relapse into

anthropology. Uneasiness with death ought to be below the worthiness of a phenomenologist. However, even if death was insignificant *in* phenomenology, Husserl could not wholly exclude death as insignificant *for* phenomenology. Or at least, he had problems doing so. These problems all appear in the context of the difficulties concerning *phenomenology as an institution*. This too might seem as an external problem. Phenomenology is concerned with intuition of essences. It is not, *as phenomenology*, concerned with the problem of its own existence. Or at least so we must initially expect from a philosophy, which systematically declares and methodologically ensures its disinterest in existence. However, at this point Husserl's strict insistence on the scholastic *distinctio realis* becomes intricate. This intricacy emerges when the late Husserl ventures into a variation of the ontological proof of God.

As was the case in scholastic philosophy, Husserl's phenomenology reached a point where existence became essential. In this sense phenomenology came to contradict a central Kantian restriction: that existence was not a real predicate. What I have in mind is the late Husserl's theory of inter-subjectivity as being a *conditio sine qua non* for objectivity and this in turn for the possibility of phenomenology as a strict science. Of course Husserl made sure that he spoke of *transcendental*, not empirical, inter-subjectivity. But for a spectator to phenomenology it is striking that what transcendental subjectivity needs in order to realize its inherent *telos* and what evolution and history can offer converge in mankind. It is almost as if a pre-established harmony was at play. (Of course the position and perspective of this imagined spectator is in itself highly interesting and can to some extent be examined in Hans Blumenberg's writings, especially in his *Beschreibung des Menschen*). This need not be a slip back into anthropology. The question is, however, if Husserl really did succeed in elevating a contingent existence – mankind – into a transcendental essentiality? The suspicion arises that Husserl, while persistently speaking of *transcendental* inter-subjectivity, unknowingly or even

unadmittedly discovered that phenomenology had anthropological conditions of its possibility.

Given his abiding phobia for anthropology Husserl would of course reject this. For the spectator to phenomenology, it is nevertheless impossible not to notice, that Husserl's late transcendental deductions (*sit venia verbo!*) are charged with subversive anthropological explosives. But of course, for this spectator it is hard to decide whether existence is elevated into something essential or the essential is made dependent on an existent contingency. *So oder so* – it has intriguing implications for the relation between subjectivity and mortality. If transcendental subjectivity must incarnate itself in mankind, it must be born, even though it in itself – in its pre-objective state – is without beginning or end. And if this embodied existence is somehow essential for transcendental subjectivity, then the death of mankind cannot be without bearing. Can transcendental subjectivity remain untouched when the medium of its realization ceases to be? Is it not affected by this mortality? Or is it rather the other way around? Is the mortality of man revoked when he participates in the actualization of transcendental subjectivity? Needless to say that these questions are the re-enactment of the old theological question: is incarnation the descent of God or the ascent of man – or is it a passionate transformation of both? – But let me put these lofty theological issues aside and return to the mundane problem of the institutionalization of phenomenology and illustrate it with...

IX. Husserl's forgetfulness

If evident intuition is essentially to be realized within the limits of the human condition, then the institutionalization of phenomenology is among the accompanying problems. Let us consider more closely why this is so!

Given that all intentionality is structured according to inner time-consciousness it follows, that pure and punctual evidence is impossible. There is no primordial impression without a retentive-protentive field. Such an isolated primordial impression would reduce and confine intentionality

to an atomistic being incapable of preserving itself. Intentionality would not by itself be able to establish any duration, but would fall apart into fragments. Instead of momentary evidence in this sense, Husserl therefore spoke of retentional evidence as the highest attainable form of apodicticity: “*Evidenz in der Retention*: Apodiktizität reicht so weit, als die zur Einheit der konkreten Gegenwart gehörige retentionale Vergangenheit reicht.” (Husserl 2002, 346; Sommer 1987) All intentional acts have a temporal shape, which is given without sharp limits but in a continuous graduality. This *clair obscure* is already a dim version of what traditionally have been hoped for under the heading “evident intuition”, but it is the highest version compatible with the self-preservation of intentionality. However, the narrowness of human consciousness entails that even what is held back within retention in this dim way eventually must slip away. Even though it is impossible to experience the point of actual slipping away human beings must recollect. And this in turn entails the possibility of forgetting, a thing of grave importance for the possibilities of phenomenology.

Husserl seems almost appalled when he remarks in a marginal note to a phenomenological description: “Alle diese Dinge habe ich doch im Wesentlichen schon längst festgestellt, und es ist sehr merkwürdig, fast unglaublich, daß ich jetzt einen ganzen Monat lang mich quälen konnte und sie vollständig vergessen hatte.” (Blumenberg 2002, 111) This is, as Hans Blumenberg has pointed out, the almost scenic depiction of the troublesome relation between the deficiencies of the mundane phenomenologist and the methodological demands of phenomenology. What can we do to correct these deficiencies? Well, what we usually do, when we do not want to forget, is to write down! Accordingly phenomenological intuitions must be conserved in careful descriptions and these in turn must be materialized in writing. This mode of incarnation is unavoidable, when transcendental subjectivity has taken the risk of aligning itself with a creature whose deficiencies include forgetfulness. Husserl states: “Da ist notwendig eine sinnliche, naturale Objektivierung der Wahrheits- und Begründungsgestalten, es ist Sprache nötig

und Wahrheit muß zur Leitung werden, wobei die mündliche sprachliche Mitteilung zur schriftliche Fixierung werden muß unter vielfältiger und evtl. mechanischer Reproduktion.” (Husserl 1974, 349) By means of written descriptions intuitions are passed on, not only between different phenomenologists, but even within the life of each phenomenologist. The strictness of phenomenology lies in the demand that these descriptions must not *replace* intuitions, but only serve as a *vehicle* for intuitions. Phenomenological descriptions should not just be read, but they should serve as means whereby each phenomenologist can acquire original intuitions. Phenomenology is, as Husserls warns, “...nicht “Literatur”, durch die man lesend gleichsam spazieren fährt.” (Husserl 1957, 238) But whether description is a reliable vehicle is a dubious affair. We write down in order not to forget, but we know that this is not always enough. With time the words become ambiguous or even meaningless. The original intention slips away. What should be conserved is lost. In this way the incarnation of intuitions entails that mortality is inscribed in them.

I need not elaborate on this. Who wishes to dwell on this point can turn to Derrida. I for my part shall only point to an issue that has been brought to acute awareness since the intervention of Derrida: time is not just an ambivalent dimension *in* phenomenology, but also *for* phenomenology. Time should be the dimension of accumulation, but might very well be a dimension of loss. If human beings cannot retain their intuitions in their *lived presence*, but must hand them over to oblivion and death, phenomenology seems a futile endeavour. How is fulfilment of phenomenology possible, when it must realize itself under conditions such as these? Husserl knew only one answer to this question – and it was significantly not a theoretical solution but a practical stance that encouraged not to be affected by these problems, but confidently work on and rest assured that – as he declared: “Alle Probleme müssen sich lösen durch genaue *Beschreibung*.” (Husserl 1973a, 252)

X. Eiszeit und immortality

Addressing the alternative sketched at the outset of this article, let me conclude by asking: Is a thanatology of the Kantian type sustainable, or must we not in the end live and die as the mortals that we are?

Upon considering Husserl's refusal to recognize the significance of mortality, it may indeed be hard to avoid the impression that he does not really recognize its inescapability. A heroic attitude does not after all alter the fact that death cannot be escaped. However, neither Kant nor Husserl thought so. Accordingly they did not attempt to deny the truth of human mortality. We know that we are going to die. But this knowledge is in an important sense purely theoretical. From a practical point of view, it is a wholly abstract knowledge. It is suspended whenever we live our lives. To do something in the world is to neglect death. Therefore it is indeed, as Heidegger showed in his analysis of *Dasein*, almost impossible *not* to escape death. In Heidegger's view this was part of what he characterized as *Verfallenheit*. Kant and Husserl would have it the other way around. In their view *Verfallenheit* would rather be the regrettable disturbance of this impossibility. Considering the nature of our subjectivity it should be expected to be the easiest thing in the world to rule out death. It should even happen automatically. Unfortunately it is not so. Death has, on the contrary, occupied our thoughts. How is that possible? The shortest answer is: because we have fallen out of the life-world. (Blumenberg 2001; Blumenberg 2010) Husserl knew very well that theoretical knowledge could hinder the acknowledgement of what we experience in a life-world perspective. What we know can make us unable to describe, and thus wholly experience, what we persist to see differently no matter how true our knowledge might be. Phenomenology is exactly an attempt to put such knowledge in brackets in order to access the life-world as a realm of *ursprünglicher Evidenzen*. Not the least important of these evidences would be the mode of *Selbstverständlichkeit* in which we live our life as if we were immortals.

But even for Husserl the thought of mortality was hard to exclude. It was for instance present as the knowledge of the second law of thermodynamic and its eschatological consequences, by Husserl summed up in the word *Eiszeit*. In a remarkable appendix to *Erste Philosophie* Husserl considers the inevitable extinction of mankind and its impact on phenomenology as an infinite task. Husserl writes: "Ich weiß, daß mein Leben ein Ende haben wird und ich nicht wirklich unendliche Werte erzeugen kann, ich weiß, oder wir wissen (oder sind in unserer Zeit mindestens überzeugt), daß auch die irdische Menschheit einmal enden wird: aber der wissenschaftliche Beruf und Wissenschaft als Gemeinschaftskulturaufgabe hat einen praktischen Sinn und ist ein (unter Umständen) praktisch Gefordertes." (Husserl 1959, 350) Interesting in this quote is the word "aber". For in what sense can a practical imperative serve as an objection to a scientific fact? Here we are, of course, reminded of Kant and the idea that a *must* presupposes a *can*. And this reminder proves fitting as Husserl continues: "Für mich als Individuum ist die Pflicht "erledigt", wenn mir der Arzt sagt: es ist jetzt sicher, daß du stirbst. So lange ich aber noch ein offenen Lebenshorizont habe [...] so lange bin ich in der Pflicht. Nicht die Überzeugung leitet mir, daß ich wirklich ins Unendliche werde arbeiten können (ebenso für die Menschheit), sondern die Vermutlichkeit, [...] daß ich „fortarbeiten“ und immerzu fortarbeiten kann, ohne mir gegebenes und bekanntes Ende." And now follows the seminal sentence: "Ich kann nun auch sagen: Ich soll so leben, als ob ich unsterblich wäre und als ob ich wirklich ins unendliche arbeiten könnte." (Husserl 1959, 352)

This is Husserl's equivalent to Kant's postulate of immortality. It implies that only when I think of myself as immortal can I meaningfully take part in the infinite task, which in the case of Kant is called morality and in the case of Husserl phenomenology. Otherwise it is likely that I give into the knowledge that all things have an end and all earthly life is in vain. My impetus to begin something – my freedom – would be initially paralyzed, if my self-understanding as pragmatic being was occupied by the theoretical suggestion that I can

never fulfill it. To let what I theoretically know – or think that I know – prevent me from what I should practically do is the dissolution of reason, which is both theoretical and practical. Reason, however, is nothing but self-preservation and must accordingly prevent this dissolution. It must therefore not only make a practical postulate of immortality, but in doing so claim *the primacy of practical reason* as well. Having this practical aspect of the matter in mind the expression “as if” may seem misleading. It could convey the impression that the postulate of immortality is a theoretical clinging to the illusion that we are immortal, even though we know better. “I am immortal” can, if considered as a theoretical proposition, be imagined in various degrees of validity, e.g. certainty, probability or even – the thinnest versions – as an illusionary or fictional proposition. As a postulate of practical reason immortality has nothing to do with all of that. It is a mode of orientation, which a finite being who in itself finds an absolute imperative must oblige too if reason is to preserve itself. It is the way in which reason prevents mortality to have the petrifying effect on its practical use, which it might otherwise have. Or as Kant says – and I shall conclude with this instructive and beautiful version of the naturalistic fallacy: “Eine Ursache weswegen die Vorstellungen des Todes die Wirkung nicht thun, die sie könnten ist weil wir von Natur billig gar nicht daran denken sollten als geschäftige Wesen.” (Kant 1942, 6f.; Recki 2004)

REFERENCES

- Bernhard, Thomas. 1988. *Stücke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, Hans. 2001 [1986]. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, Hans. 2002. *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, Hans. 2006. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Blumenberg, Hans. 2010. *Theorie der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Heine, Heinrich. 1979 [1834]. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. In *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Band VIII. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Husserl, Edmund. 1957. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil*. In *Husserliana*, Band VII. Den Haag: Martin Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1959. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*. In *Husserliana*, Band VIII. Den Haag: Martin Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. In *Husserliana*, Band XI. Den Haag: Martin Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1973a. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil 1905-20*. In *Husserliana*, Band XIII. Den Haag: Martin Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil 1929-35*. In *Husserliana*, Band XV. Den Haag: Martin Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1974 [1929]. *Formale und transzendente Logik*. In *Husserliana*, Band XVII. Den Haag: Martin Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1993. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. In *Husserliana*, Band XXIX. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. 2002. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. In *Husserliana*, Band XXXV. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.

Kant, Immanuel. 1942 [1764/66]. "Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen." In *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, Band XX, 1-181. Berlin: de Gruyter.

Kant, Immanuel. 1998 [A 1781, B 1787]. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Mann, Thomas. 1976 [1924]. *Der Zauberberg*. Berlin: S. Fischer Verlag.

Recki, Birgit. 2004. "Kant über Leben und Tod." Lecture held at Goethe-Institut Dänemark in Copenhagen, February 11.

Schumann, Karl. 1977. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag: Martin Nijhoff.

Sommer, Manfred. 1977. *Die Selbsterhaltung der Vernunft*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag.

Sommer, Manfred. 1987. *Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Spinoza, Benedict de. 1950 [1677]. *Ethik. Nach geometrischer Methode dargestellt*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.

Kasper LYSEMOSE is Ph.d., currently working as a postdoctoral researcher at the Center for Subjectivity Research, Department of Media, Cognition and Communication, University of Copenhagen. His main research interests lie in phenomenology, philosophical anthropology, philosophical hermeneutics and the history of philosophy. He has written his PhD on the philosophy of Hans Blumenberg and is currently working within the field of phenomenological anthropology. He has published articles on Kant, Heidegger, Blumenberg and others.

Address:

Kasper Lysemose, Ph.D
Center for Subjectivity Research
Department of Media, Cognition and Communication
University of Copenhagen
Njalsgade 140-142
DK-2300 Copenhagen S
Phone (work): +45 35 32 86 85;
Mobile (private): +45 26 29 39 88
Email: kasperl@hum.ku.dk (work);
kasper.lysemose@get2net.dk (private)

La finitude de l'existence dans l'analytique du Dasein : L'entrelacement du comprendre et de l'affection

Cristian Ciocan
Université « Al. I. Cuza », Iasi

Abstract

The Finitude of Existence in the Analytic of Dasein: The Intertwining of Understanding and Affection

In this paper, I will discuss the Heideggerian interpretation of death in relation with two fundamental structures of the existential analysis: understanding (*Verstehen*) and state-of-mind (*Befindlichkeit*). In the first part, I will highlight how the understanding opens the phenomenon of death as a possibility: this possibility will prove to be a specific imminence, in that it must be assumed by the *Dasein* in itself, as *Dasein*'s ownmost and non-relational possibility that cannot be outstripped. In the second part, I will analyse the relation between death and the affectivity, emphasizing the contrast between the traditional position on this subject – which involves the philosophical neutralization of a natural fear of death – and Heidegger's position, suggesting a dynamic tension between the fear and anxiety, where anxiety is not an annihilation of fear, but its existential radicalization.

Keywords: finitude, death, existence, fear, anxiety, authenticity, Heidegger

Comprendre la mort semble être la tâche la plus profonde de la philosophie. Et, peut-être, non pas seulement de la philosophie, mais de tout être pensant, inévitablement confronté à sa fin. N'est-il pas étrange – se demande Françoise Dastur – que la compréhension veuille comprendre précisément la mort, c'est-à-dire la fin de toute compréhension ? (Dastur

* Cet article a été publié dans le cadre d'une période de recherche financée par le programme POSDRU/89/1.5/S/49944.

1994). Et si la philosophie veut encore comprendre la mort, ne s'agit-il pas d'une philosophie dans laquelle la coappartenance entre mort et comprendre reste l'essentielle d'une philosophie qui, dès le début, se laisse déterminer comme « se préparer pour la mort » (*melete thanatou*) ? Car, en effet, la compréhension signifie préparation et la préparation consiste dans le comprendre. On ne peut être-prêt-à, donc préparé pour, qu'en comprenant. Mais que signifie « se préparer dans le comprendre », quand la mort propre est en jeu ? Ou que signifie préparer la compréhension même devant la mort qui l'attend ? La nécessité d'une préparation ne montre-t-elle pas que l'étant qui existe dans l'horizon de la mort n'est pas d'abord préparé pour la fin ? Cela ne signifie-t-il pas que dans la vie naturelle, spontanée, irréfléchie, nous sommes déterminés par une *foncière non-préparation* pour la mort et, ainsi, par une essentielle mécompréhension de celle-ci ? En effet, qu'importe quand elle arrive, la mort arrive toujours non pas seulement « par sur-prise », mais aussi « trop tôt », un trop tôt pour lequel nous ne sommes pas encore préparés, un trop tôt que nous ne sommes pas encore habitués à attendre et que nous ne savons pas encore comprendre. Il nous faut toujours encore « un peu de temps » pour nous y préparer.

La philosophie semble avoir pour vocation de nous préparer à cette chose pour laquelle nous ne sommes – et ne serons – jamais totalement préparés, elle semble nous mettre sur la voie de comprendre ce qui, au fond, demeure incompréhensible. Dans la compréhension – sa spécialité même – la philosophie ouvre l'étant compréhensif vers sa limite, la mort. Mais que signifie l'ouvrir vers cette limite définitoire ? Comment cette limite est-elle « définitoire », comment accomplit-elle son œuvre de définir l'être humain ? En effet, la mort est-elle ce qui définit l'existence humaine, en la déterminant à construire une vie *humaine* devant l'inhumain de la mort ? Serait-ce la raison pour laquelle les hommes mettent des bornes devant la mort, des signes devant l'oubli ? Ou, au contraire, la compréhension est-elle ce qui, en fait, configure la mort, en lui donnant des masques afin d'en cacher l'horrible visage ?

1. Mort et comprendre (*Verstehen*)

Dans le cadre de l'analytique existentielle du *Dasein*, le rapport entre mort et comprendre a une ouverture fondamentale. Cet aspect ne peut pas nous surprendre, puisque le « comprendre » est considéré ici comme un comportement fondamental (un *existential*) du *Dasein*.¹ Mais le comprendre ontologique de cet étant n'est pas similaire à la compréhension d'une chose quelconque rencontrée dans le monde : je ne comprends pas le *Dasein* comme je comprends le fonctionnement d'une machine, ou la résolution d'une équation mathématique, ou une théorie physique ou encore une langue étrangère. Je ne peux pas comprendre une existence (un *Dasein*) sans comprendre à la fois sa compréhension de lui-même, car l'auto-compréhension fait partie intime de la constitution d'être de cet étant. Le philosophe doit donc comprendre cet étant dans son auto-compréhension, englobant cette compréhension de soi. En le comprenant, il faut comprendre aussi l'auto-compréhension de cet étant.

L'interprétation ontologique a rencontré dans son parcours, comme un arrêt obligatoire, le phénomène de la mort. Si le phénoménologue veut comprendre la mort de l'étant qu'il soumet à l'examen ontologique, il doit à la fois comprendre la manière dont cet étant comprend lui-même sa mort et également le mode dans lequel, en la comprenant, il se rapporte à elle. Or, cet étant *peut* comprendre sa mort d'une manière authentique, mais le plus souvent il la comprend d'une façon inauthentique. En conséquence, la compréhension de l'existence propre comme telle, en tant que *tout*² dépend essentiellement de la manière dont on comprend la mort propre ; aussi confusément que sera comprise la fin de l'existence propre, aussi diffus sera le rapport même à cette limite, rapport qui, finalement, constituera le noyau existentiel de l'exister.

Le philosophe aura donc trois tâches : (1) décrire la manière dont la mort « est » ; (2) décrire la manière dont le *Dasein* comprend inauthentiquement sa mort ; (3) élaborer phénoménologiquement un mode possible dans lequel l'étant puisse sauter de la modalité inauthentique de comprendre la mort à la modalité authentique de sa compréhension. Si les

deux premières tâches sont descriptives, la dernière est, en quelque sorte, « constructive ». Car, tandis que, « de prime abord et le plus souvent », le *Dasein* inauthentique est *donné*, étant décrit à partir de cette donation préalable, le *Dasein* authentique n'est pas donné et n'est pas simplement descriptible, comme si nous avions un accès immédiat à lui. Son authenticité est « construite » – non pas spéculativement, mais phénoménologiquement – par la négation ou le renversement des caractères essentiels de l'inauthenticité. Par conséquent, on doit déterminer deux modes disjoints de *se tenir en rapport* avec la mort propre : en tant que rapport inauthentique (falsification, occultation) et tant que rapport authentique (révélation, mise en lumière).

Le sens existentiel du comprendre est couplé au registre ontologique de l'existence, déterminée strictement comme projection de soi vers le pouvoir-être qui offre au *Dasein* ses possibilités facticielles. *Verstehen*, *Existenz*, *Entwurf*, *Seinkönnen* et *Möglichkeit* sont donc des concepts ontologiques interconnectés. C'est ainsi que dans le rapport entre la mort et le comprendre s'imisce l'idée de possibilité. Dans la mesure où Heidegger définit la mort par le possible, le rapport avec le possible comme tel entre précisément dans la juridiction de l'existential du comprendre. La mort est considérée comme une possibilité tout à fait spéciale, ontologiquement distincte de toutes les autres possibilités qui appartiennent au *Dasein* dans sa vie facticielle. Le rapport à cette possibilité éminente relève donc de l'ordre du comprendre.

Avant de voir en quoi consiste cette prééminence de la possibilité de la mort par rapport aux autres possibilités du *Dasein* (Dastur 2003, 11-30), souvenons-nous de la manière dont Heidegger a défini la mort par le possible. Au fond, on pourrait objecter que « de prime abord et le plus souvent » la mort frappe par son irrécusable et incontournable *réalité*. Or, Heidegger veut montrer que cette manière de définir la mort par la réalité ne fait que rater son sens authentique. Évidemment, Heidegger ne conteste à nul moment que la mort ne peut pas se montrer dans sa cruelle réalité, dans sa brutale effectivité, comme mort de l'autre (Ciocan 2010a). Mais il souligne que lors de la mort de l'autre nous n'y participons que

de manière très médiate. À la rigueur, nous n'avons pas accès à la mort de l'autre, à sa perte d'être, ainsi qu'il le supporte. Ou, avec les mots de Heidegger, « tout au plus y "assistons"-nous toujours et seulement » (Heidegger 1967, 239). Voilà pourquoi toute compréhension qui se limite à sa réalité se contente d'un sens inauthentique et dérivé de ce phénomène. La mort doit être comprise dans le *Dasein* lui-même, à partir de lui-même :

« La mort, pour autant qu'elle « soit », est toujours essentiellement mienne, et certes elle signifie une possibilité spécifique d'être [*eine eigentümliche Seinsmöglichkeit*] où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein* à chaque fois propre » (Heidegger 1967, 240).

Ainsi, comme mort réelle, la mort appartient aux autres, tandis que par rapport au *Dasein* propre, elle est une mort toujours possible. Plus encore, les variations et les modifications structurelles du concept de fin montrent que le *Dasein* est toujours « vers » sa fin, que cette fin lui appartient constitutivement, comme son propre et inaliénable « ne pas encore ». La mort propre ne se laisse pas donc déterminer authentiquement comme « être-à-la-fin », mais comme « être vers la fin » : non pas comme mort actuelle, mais comme mort possible ; non pas comme événement, mais comme possibilité en vue de laquelle le *Dasein* existe.

Le saut du *Zu-Ende-sein* au *Sein zum Ende* correspond donc au saut de la *réalité* à la *possibilité*, de la compréhension *ontique* à la compréhension *ontologique* de la mort. Dans le cadre de l'ontologie du *Dasein*, la mort devient ainsi une possibilité, une possibilité en vue de laquelle le *Dasein*, pendant toute son existence, *est* ; elle est par conséquent « une possibilité d'être de son être [*eine Seinsmöglichkeit seines Seins*] » (Heidegger 1967, 239). Étant une possibilité d'être du *Dasein*, le phénomène de la mort entre dans le noyau le plus profond de l'être du *Dasein*. Il ne s'agit donc pas d'une simple possibilité, qui serait à portée de la main, que le *Dasein* pourrait réaliser ou éviter, à son gré. C'est une *Seinsmöglichkeit* qui, selon Heidegger, traverse l'être du *Dasein* et « se tient engagée en lui [*in dieses hereinsteht*] » (Heidegger 1967, 248). Dans un autre passage, Heidegger précise que la possibilité extrême (*die äußerste Möglichkeit*), c'est-à-dire la

possibilité de la mort, « est antécédente à tout pouvoir-être factice du *Dasein* » et « s'engage comme telle [...] dans tout pouvoir-être facticement saisi du *Dasein* ». Autrement dit, la mort n'a pas seulement une ascendance ontologique-existentielle, comme élément essentiel de la constitution d'être du *Dasein* mise en lumière par la recherche philosophique. Elle a aussi une haute prééminence facticielle, existentielle, concrète : ainsi, il semble que, selon Heidegger, la mort comme possibilité habite intérieurement tous nos pouvoirs facticiels, tous les projets que nous pouvons avoir et tous les plans pour lesquels nous pouvons nous engager. La finitude – comme forme que la possibilité de la mort imprime à toutes les possibilités et événements qui traversent notre vie – accompagne comme une matrice essentielle tout ce que nous faisons. La mort est par là inscrite dans l'existence et dans tout ce que nous nommons d'habitude « notre vie », mais cette inscription est de l'ordre de la possibilité.

Ainsi, toute considération de la mort dans la ligne de la réalité, de l'effectivité ou de l'événementialité échoue par principe devant la mort propre. Et si l'existence du *Dasein* est décrite comme une succession de « vécus » dans laquelle, finalement, surviendra l'événement de la mort comme réalité (comme dernier vécu dans cette série), cela signifie que le *Dasein* est erronément compris du point de vue ontologique, comme étant simplement présent sous-la-main :

« S'il est vrai que le *Dasein* en général n'est jamais accessible comme sous-la-main [*als Vorhandenes*], puisque l'être-possible [*Möglichsein*] appartient de manière propre à son mode d'être [*Seinsart*], il faut d'autant moins s'attendre à pouvoir déchiffrer purement et simplement la structure de la mort, si tant est par ailleurs que la mort constitue une possibilité insigne du *Dasein* [*eine ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins*] » (Heidegger 1967, 248).

La possibilité est déterminée par Heidegger au moyen de l'idée d'imminence, comme ce qui nous reste devant (*bevorstehen*). La mort comme possibilité est ainsi un *Bevorstand*, une imminence déterminée. Cependant, dans quel sens cette possibilité du *Dasein* en tant qu'imminence est-elle « insigne » (*ausgezeichnetes*) et « spécifique » (*eigentümliches*) ? Son privilège consisterait-il dans le fait qu'elle est une

Seinsmöglichkeit, une possibilité d'être ? La réponse doit être négative, car un voyage ou un débat peuvent être aussi devant nous et, comme tels, en tant qu'imminents, ils sont aussi des *Seinsmöglichkeiten*. Ce qui distingue cette possibilité, ce qui la rend insigne, spécifique et prééminente parmi les autres possibilités, c'est le fait que le *Dasein* doit l'*assumer* sur lui-même. Donc, c'est à partir de cette contrainte existentielle qu'on peut comprendre le caractère privilégié de la possibilité de la mort. Toutefois, ce qui rend manifeste le *Dasein* quotidien est la manière avec laquelle il refuse le plus souvent de se confronter avec sa possibilité, évitant ainsi de l'assumer. Heidegger analysera en détail (Heidegger 1967, 254) cette fuite devant la mort (*Flucht vor dem Tode*) afin de montrer que c'est à partir de cette fuite que l'on peut mieux comprendre ce que l'on fuit. En effet, si le *Dasein* fuit devant sa propre fin, il n'assume plus cette possibilité. Mais même s'il ne l'assume pas facticiellement, par cette fuite même la *tâche* du *Dasein* – consistant à assumer cette possibilité – devient manifeste. Que le *Dasein* doit assumer sa propre mort, cela ne provient pas d'une nécessité logique-rationnelle du type « tous les hommes sont mortels, je suis homme, donc je suis mortel » ; il ne s'agit pas d'une nécessité ontique, d'ordre causal, de telle sorte que l'usure de l'organisme propre générerait nécessairement son extinction. Il s'agit ici, dans ce *zu übernehmen hat*, d'un « il faut » ontologique, qui se laisse entendre au niveau existentiel pré-théorique dans la voix de la conscience. Ce « il faut » ontologique du *Dasein* eu égard à sa propre mort s'enracine finalement dans un « il faut » encore plus originaire, notamment celui selon lequel « il a à chaque fois à être [*zu sein hat*] son être en tant que sien [*sein Sein als seiniges*] » (Heidegger 1967, 12). Dans la mesure où le *Dasein* a à être son propre être, il a aussi à être la mort comme possibilité de l'impossibilité de l'existence. C'est seulement dans son hypostase authentique que le *Dasein* assumera effectivement cette possibilité, comme la plus intime de son existence. Mais dans son hypostase inauthentique aussi, et peut-être spécialement par elle, il devient manifeste pour le *Dasein* qu'il a à assumer cette possibilité comme possibilité. Or, cette assomption, cette effectivité de l'assumer – que Heidegger

détermine par le concept de *Vorlaufen* – est, comme nous aurons à le voir, un assumer dans le comprendre et comme comprendre.

Ainsi, le premier trait qui individualise cette possibilité d'être du *Dasein* comme « imminence insigne [*ausgezeichneter Bevorstand*] » est la nécessité ontologique de l'assumer. Étroitement liée à cette exigence, la mort se dévoile comme une possibilité que le *Dasein* a toujours devant soi et ne peut pas dépasser. Je peux dépasser la possibilité de voyager en Afrique, d'avoir un enfant, d'écrire un livre ou de me retirer dans les montagnes. Ce « dépassement de la possibilité » peut avoir deux formes : il peut prendre la forme d'un accomplissement de la possibilité (comme effectuation), ou la forme d'un renoncement à cette possibilité (comme annulation). La mort comme possibilité qui reste toujours devant nous est, selon Heidegger, indépassable (*unüberholbares*). Cela signifie que son dépassement, aussi bien comme effectuation que comme annulation, est impossible. Il est aisé de comprendre pourquoi son dépassement comme renoncement est impossible : dans une logique stoïcienne, nous ne sommes tenus de renoncer qu'aux choses qui sont « en notre pouvoir » et sur lesquelles notre volonté s'exerce. Sur la mort, nous n'avons pas ce pouvoir. En constituant le noyau de notre pouvoir-être, elle est néanmoins au dehors de notre pouvoir, étant quelque chose dont nous ne pouvons ni nous rendre maîtres et ni même jamais dominer.

Mais la mort est encore indépassable au sens où elle ne peut pas être effectuée. Le sens commun pourrait être surpris de cette affirmation : même si nous l'acceptons comme possibilité, la mort rejette-t-elle toute forme de réalité ? Comment se fait-il que la mort des autres est souvent accessible comme effectivité ? Pour Heidegger, ce type de question falsifie les données du problème, car elle suppose que le *Dasein* peut être compris par remplacement et représentation par un autre, pensant la mort propre à l'instar de la mort de l'autre. Toutefois, même si on se tient proche de l'idée de la mort propre, une autre question reste en suspens : même ici, dans le *Dasein* propre, le suicide n'est-il pas possible ? En effet, Heidegger sait que « [...] la préoccupation pour la réalisation de ce possible devrait signifier une provocation du décès. Mais par

là, le *Dasein* s'ôterait justement le sol nécessaire à un être existant vers la mort» (Heidegger 1967, 261). Ainsi, l'accomplissement de cette possibilité, sa réalisation signifie « ne plus être *Dasein* » : « Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens » (Heidegger 1967, 250). Donc, le dépassement de la possibilité d'un voyage est possible dans le sens de sa réalisation, parce que *nous nous retrouvons nous-mêmes* après cette réalisation. Mais c'est précisément cette chose-là qui est impossible dans le cas de la mort : cette retrouvaille de soi manque et, à cause de cette impossibilité de se retrouver, le caractère indépassable peut être attribué à la mort. Une fois qu'il a réalisé cette possibilité, le *Dasein* n'est plus, il ne saurait se retrouver lui-même après ce dépassement ; pour lui, le dépassement n'a pas de sens, car le sens peut arriver seulement d'une manière rétrospective et *a posteriori*. Mais si cette rétroprojection et cette retrouvaille de soi sont impossibles – car la mort est « la fin de l'existence » – alors la mort est également indépassable dans la mesure où elle ne peut pas être réalisée, dans le sens précis indiqué ici.

Une autre caractéristique qui individualise la possibilité de la mort comme « imminence insigne » est qu'elle ouvre pour le *Dasein* le champ de son pouvoir-être *le plus propre*. « Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor » (Heidegger 1967, 250). Le pouvoir-être (*Seinkönnen*) est cet horizon facticiel qui rassemble les possibilités concrètes que le *Dasein* peut choisir, rejeter ou laisser dehors lui. Le pouvoir-être est l'horizon du possible sur lequel le *Dasein* existe, un horizon qui « règle » pour le *Dasein* ses possibilités concrètes. Par exemple, si l'horizon du possible où je me place est celui de la recherche philosophique, cet horizon m'offre les possibilités d'écrire une thèse de doctorat, de participer à des colloques et conférences, d'écrire des articles et des comptes-rendus, etc., de même que, pour un *businessman*, son possible spécifique lui ouvre les possibilités concrètes d'initier telle ou telle affaire avec succès, de gérer une banque prospère ou d'être près de la faillite. Cependant, Heidegger nuance que le pouvoir-être peut être aussi bien *propre* qu'*impropre*. Par exemple, si mon propre est donné par l'horizon de la recherche philosophique (comme pouvoir-être générique)

et si, dans ces conditions, j'investis ma vie dans un horizon de possible relevant de la vie économique, alors mon existence ne se déploie pas dans un pouvoir-être entièrement propre. (En ce sens, nous sommes en droit de supposer que le pouvoir-être peut être *partiellement* impropre ou *entièrement* impropre ?) C'est en tout cas ici qu'intervient la fonction dynamique de la possibilité de la mort. La compréhension de la mort en tant que possibilité extrait le *Dasein* d'un vague flottement dans un pouvoir-être (partiellement) impropre et le renvoie *entièrement* à son pouvoir-être le plus propre.

D'autre part, le *Dasein* est également mis devant le propre par l'interruption de toutes relations avec les autres : la mort est la possibilité non-relationnelle (*unbezügliches*) du *Dasein*. C'est en sortant de l'influence aliénante des autres (mais aussi du « On »), que le *Dasein* est mis devant lui-même. Ainsi, la *compréhension* de la mort en tant que possibilité effectuée, dans le *Dasein*, cette « mise en face de lui-même », une mise devant son pouvoir-être le plus propre. C'est pourquoi Heidegger affirme que, dans cette possibilité de la mort, le *Dasein* a comme enjeu son être-au-monde.

De la sorte, c'est par la possibilité la plus propre (*eigenste Möglichkeit*) que le *Dasein* arrive à son pouvoir-être le plus propre (*eigenstes Seinkönnen*). C'est donc en tant que « la plus propre », « non-relationnelle » et « indépassable » que la possibilité de la mort est, pour le *Dasein*, une « imminence insigne [*ein ausgezeichnete Bevorstand*] ».

Cela signifie-t-il que la possibilité de la mort serait une possibilité *ontologique*, tandis que toutes les autres seraient *ontiques* ? Serait-elle une « possibilité *existentielle* », tandis que toutes les autres seraient des « possibilités *existentielles* » ? Oui et non. La possibilité de la mort possède certainement une ouverture existentielle que les autres possibilités facticielles n'ont pas. Elle sert à l'analyse ontologique alors que les simples possibilités concrètes ne le font pas : la possibilité de la mort met en lumière la totalité possible du *Dasein*, déterminant sa finitude ontologique. En effet, Heidegger parle de certaines possibilités *existentielles* de l'être vers la mort, possibilités qui pourront se refléter par là dans l'analyse existentielle. La structure existentielle du *Sein zum Tode* peut se concrétiser

facticiellement dans diverses possibilités existentielles, spécialement comme un être vers la mort authentique ou inauthentique. À son tour, l'être authentique vers la mort (*das eigentliche Sein zum Tode*) est explicitement déterminé comme « possibilité existentielle » du *Dasein* (Heidegger 1967, 260). La connaissance ou la méconnaissance de ce *Sein zum Ende* propre constitue « l'expression de la possibilité existentielle » de se maintenir dans cet être pour la fin (Heidegger 1967, 251). D'autre part, selon Heidegger, la « possibilité existentielle » de la mort comme imminence provient de l'ouverture du *Dasein* en tant que *Sich-vorweg* ; le *Sein zum Ende* offre la « possibilité existentielle » pour un *existenzielles Ganzsein* (Heidegger 1967, 252) ; enfin, le *Sein zum Tode* authentique, étant une « possibilité existentielle » du *Dasein*, doit être compris à partir du projet d'une « possibilité existentielle » (Heidegger 1967, 260). Ainsi, l'être authentique vers la mort, déterminé comme une possibilité existentielle du *Dasein*, doit être mis en lumière dans sa possibilité ontologique. En d'autres termes, une possibilité ontologique subsiste à la base d'une possibilité ontique.

« L'être vers la mort authentique signifie une possibilité existentielle [*existenzielle Möglichkeit*] du *Dasein*. Ce pouvoir-être ontique [*ontisches Seinkönnen*] doit de son côté être ontologiquement possible [*ontologisch möglich*]. Quelles sont les conditions existentielles [*existenziale Bedingungen*] de cette possibilité ? [...] Comment la possibilité ontologique [*ontologische Möglichkeit*] d'un être authentique vers la mort doit-elle être « objectivement » caractérisée si le *Dasein*, en fin de compte, ne se rapporte jamais authentiquement à sa fin, ou bien si cet être authentique, de par son sens propre, doit demeurer retiré aux autres ? Le projet d'une possibilité existentielle [*existenzielle Möglichkeit*] d'un pouvoir-être existentiel [*existenzielles Seinkönnen*] aussi problématique ne constitue-t-il pas une entreprise fantastique ? » (Heidegger 1967, 260).

Si la mort est accessible pour le *Dasein* propre seulement dans un être vers la mort existentiel, cet être doit être compris dans sa structure existentielle (Heidegger 1967, 234). Ce *Sein zum Tode* est attesté aussi bien en ce qui concerne les trois moments structurels du souci (*Existenz, Faktizität* et *Verfallen*), que dans sa concrétisation dans la quotidienneté.

Formellement, il s'agit d'un être pour une possibilité, une possibilité privilégiée du *Dasein* même. Elle est privilégiée dans la mesure où, à l'inverse de toutes les autres possibilités que le *Dasein* possède, elle n'est pas recherchée en vue de son actualisation (*Verwirklichung*) et elle ne doit non plus être évaluée d'après les unités de mesure de la réalité. Si l'actualisation de la possibilité signifie l'annihilation de la possibilité en tant que telle, alors un rapport authentique à cette possibilité signifie une façon de garder cette possibilité *en tant que possibilité*.

Cependant, l'actualisation de la possibilité n'est pas la seule manière de menacer le caractère de possibilité. Autrement dit, même si on n'actualise pas cette possibilité par le suicide, cela ne signifie pas forcément que le caractère de pure possibilité soit par là essentiellement garanti et véritablement gardé : même un « penser à la mort » représente une modalité d'occulter le caractère de possibilité, parce qu'il évalue la possibilité à partir de la perspective de sa réalisation. Ce « séjourner auprès de... » (*sich aufhalten bei*) est une autre (peut-être plus subtile) falsification de la possibilité, une assomption impropre de celle-ci, un rapport inauthentique à elle, dans la mesure où cette possibilité est comprise comme une actualisation plus ou moins diffuse. La mort est vue ici (virtuellement, certes) comme un événement qui doit survenir à un certain moment, ce qui lui retire son caractère de pure possibilité.

Nous rencontrons aussi un autre mode du comprendre qui falsifie le rapport avec la mort : l'attente (*Erwarten*), qui est essentiellement l'attente d'une actualisation. Heidegger insiste sur la nécessité de garder la possibilité sans aucune trace d'actualité : « la possibilité doit être comprise sans aucune atténuation [*ungeschwächt*] *en tant que possibilité*, être configurée [*ausgebildet*] *en tant que possibilité*, être endurée [*ausgehalten*], dans le comportement face à elle, *en tant que possibilité* » (Heidegger 1967, 261, trad. modifiée). La mort est ainsi la seule possibilité en vue de laquelle le *Dasein* existe sans avoir en vue son actualisation ; elle est par conséquent la seule possibilité pure que le *Dasein* possède, et c'est ainsi qu'elle

configure l'essence du *Dasein* en tant qu'être-possible (*Möglichsein*) et pouvoir-être (*Seinskönnen*).

Le *Dasein* existe *authentiquement* en vue de sa mort quand il préserve son caractère propre de possibilité. L'*inauthenticité* de l'être vers la mort n'est pas donc une « tare », un « vice » ou une « précarité » plus ou moins morale ou « existentialiste-pathétique », mais un concept formel : il s'agit de la falsification du caractère de possible et de sa transformation (dans une manière subtile ou évidente) en réalité ; il s'agit de comprendre *improprement* la possibilité de la mort dans la perspective d'une « possible actualisation ». L'attente de la mort, le séjourner auprès de la mort ou le suicide ne sont pas inauthentiques parce qu'ils seraient « mauvais du point de vue éthique », « dangereux du point de vue social », ou « illégitimes du point de vue religieux ». Pour Heidegger, ces modalités de se tenir en rapport à la mort sont inauthentiques uniquement à cause d'une raison formelle-ontologique : elles privent cette possibilité de son caractère propre de possibilité. Ainsi, le rapport authentique à la mort est le devancement dans la mort (*Vorlaufen in den Tod*), un comportement essentiellement compréhensif du *Dasein*, un comportement dans lequel il s'approprie compréhensivement la possibilité de la fin en tant que possibilité et augmente de plus en plus son caractère de possibilité.

2. Mort et affection (*Befindlichkeit*)

Même si l'authenticité de l'être pour la mort est déterminée d'abord en tant que *comprendre*, même si elle consiste dans une compréhension existentielle de cette possibilité privilégiée en tant que possibilité, elle sera à la fois essentiellement déterminée par *l'affectivité*. Qu'il s'agisse de la peur devant la mort, ou de l'angoisse, le rapport à la mort propre ne saurait éviter ce moment fondamental qu'est l'affection. L'analyse de la mort ne peut jamais esquiver le phénomène de l'affectivité, au moins parce que depuis toujours les hommes ont eu peur pour la vie de leur proches et ont vu dans la mort propre le *redoutable* par excellence. Devant ce « redoutable », la philosophie a constamment recours à une série de stratégies

(donc de l'ordre du comprendre !) visant finalement à éliminer cette peur, à la suspendre par l'obtention d'un détachement, par la conquête d'une sérénité devant la mort. Nous aurions donc affaire à une certaine prééminence du *Verstehen* sur la *Befindlichkeit*, avec une domination du premier registre sur le second : dans la mesure où, comme philosophe, je *comprends* ce qu'est la mort, l'*affection* qui surgit spontanément devant elle disparaît ou au moins est neutralisée. En effet, dès l'antiquité, le sage est celui qui vainc *rationnellement* sa peur de la mort, le philosophe est celui qui se prépare, en *comprenant*, à la mort. La fin du dialogue platonicien *Phédon* est ainsi paradigmatique pour toute la pensée européenne. Ici, Socrate, en attendant sa mort avec un calme exemplaire, trouve le temps pour offrir à ses disciples rassemblés autour de lui une série d'arguments contre la peur de la mort. Même si, par ces arguments, il ne réussit pas à empêcher les larmes et le chagrin de ceux qui attendaient avec lui l'heure fatidique, cette tendance demeurera le fil directeur pour toute l'histoire de la pensée, une histoire où les arguments s'opposent à l'affect, sans pouvoir jamais le rendre muet. Car, d'autre part, même si on arrive à une certaine sérénité, comme suspension de la peur, cette sérénité est finalement un phénomène affectif. C'est pourquoi elle ne peut être comprise qu'à partir du phénomène générique de l'affectivité.

Le mérite de Heidegger n'est donc pas de mettre en lumière la détermination par l'affection du rapport à la mort – soit comme mort propre ou comme mort d'autrui. Son mérite est d'intégrer cette expérience dans le contexte d'une approche systématique d'ordre ontologique à l'égard de l'être humain. Toutefois, Heidegger refuse de se conformer au paradigme classique, qui joue son sens dans la dichotomie entre la peur *naturelle* devant la mort et la maîtrise (l'annihilation ou la neutralisation) *philosophique* (rationnelle, compréhensive, argumentative) de cette peur. La conquête de l'impassibilité, de la sérénité, de l'ataraxie ne serait pour Heidegger qu'une fuite en face de l'authentique situation affective devant la mort, une dérobade devant l'angoisse profonde qui se lève dans le *Dasein* quand est en jeu son ultime être vers la mort. La dualité que Heidegger propose n'est pas donc celle de la peur et de son

annulation, mais celle de la peur et de l'angoisse. L'annulation de la peur et sa conversion en impassibilité n'est qu'une forme négative, masquée de cette peur même. Le phénomène de la peur demeure donc dans le centre de cette discussion ; cependant, il ne sera pas approché en vue de l'impassibilité (comme annihilation de la peur), mais en vue de l'angoisse (comme authentification de la peur).

Voyons cependant pourquoi, au moins pour les disciples de Socrate, la réaction devant la mort était au fond la peur. C'est à cause de leur peur devant la mort que le maître s'efforce de démontrer que cette peur doit être sagement neutralisée. Pourquoi donc la peur ? On peut dire qu'il s'agit d'abord d'un sentiment naturel que le vivant ressent devant la mort, un frisson répulsif qu'on trouve aussi dans le monde animal. La mort est spontanément assimilée à un dommage, à un mal devant lequel il faut fuir. Elle serait, en fait, le plus grand mal, la perte de soi, la non-existence. Le plus grand bien serait, respectivement, cette possession de soi qui détermine l'exister en tant que soi. À partir du versant de ce « bien » qu'est la vie, la mort serait vue comme le « mal » par excellence, l'endommageant absolu, le péril suprême, la perte de tout. On n'a peur de la mort que si, spontanément, on voit cette négativité absolue de la mort, dans une manière qui ne doit pas être nécessairement cognitive ou thématique. De cette négativité naît, comme un frisson instinctif, comme un spasme, la peur de la mort, celle-ci étant le sentiment le plus naturel que l'homme peut avoir devant la mort.

Alors, pourquoi Socrate essaie-t-il d'abattre ce sentiment et au nom du quoi ? Est-ce seulement parce que la philosophie a compris le plus souvent que son sens est celui de disloquer et de court-circuiter la vie naturelle, afin de révéler une autre couche de l'existence, plus profonde, plus authentique ? En tout cas, pour Socrate, la neutralisation de la peur est directement dépendante de l'annulation de cette négativité redoutable. Simplement formulé, l'argument dit qu'il ne faut pas craindre la mort parce qu'elle n'est pas un mal : elle n'est ni annihilation du soi ni disparition de la personne, mais une porte vers un niveau supérieur de la vie. C'est pourquoi, quand la « vie naturelle » est dépassée philosophiquement, ce redoutable que

la mort semble être se révèle en fait une voie vers un « bien » qui est meilleur que le bien que nous vivons ici-bas. Ce qui pour l'homme « naturel » (dans ce contexte : loin de la philosophie) semble être le mal ultime est pour le philosophe un bien par lequel il accède au bien ultime. C'est ainsi qu'il peut rencontrer la mort avec sérénité (ou même avec une sorte de joie) et qu'il comprend sa vie comme une préparation pour la vie la plus vraie, qui est au-delà de cette porte tellement redoutée par l'homme naturel, par le non-philosophe. Il ne s'agit pas de refaire toute l'argumentation platonicienne ni l'armature de sens qui la soutient. L'important est de souligner que cette rupture sera définitoire et que par rapport à celle-ci nous devons situer la position heideggerienne.

Heidegger n'est guère socratique, du moins pas sur ce sujet. D'un part, il est forcé – comme phénoménologue – de se limiter à ce qui est immédiatement accessible. C'est ainsi qu'il ne suivra pas Socrate dans la présupposition d'une vie supérieure qui serait après la mort. De même, pour lui, la mort n'aura pas les irisations d'un bien et d'un « au-delà ». La mort demeure, dans les frontières fatales de l'« ici », une limite de l'existence. En tant que telle, même si elle n'est pas nécessairement un mal, la mort demeure quelque chose de négatif. D'autre part, comme nous l'avons vu, Heidegger refuse de comprendre la mort comme un fait, comme un événement qui survient. En revanche, il la détermine comme possibilité, mettant en lumière son statut privilégié de possibilité qui n'est pas en vue d'une actualisation. Il semblerait donc que la suspension de l'événementialité de la mort entraînerait aussi la suppression de sa négativité qui génère la peur. Cela conduirait, par conséquent, à une annulation spontanée de la peur naturelle ressentie devant elle.

Mais si Heidegger récuse, tout comme Socrate, la peur de la mort, il ne le fait ni pour les mêmes raisons ni avec les mêmes intentions. Pendant que Socrate vise ce qui est « au-delà » de la mort (la réalité supérieure de l'« au-delà »), Heidegger vise un « en deçà », déterminant la mort en tant que possibilité, en la privant de son caractère d'événement. Toutefois, pour Heidegger, l'idée de l'impassibilité, de la sérénité devant la mort – qui se fonde sur l'absence ou au moins

l'éloignement de ce qui est effrayant – semble falsifier par principe le problème. Car, si l'événement de la mort est suspendu, sa possibilité demeure toujours présente : la mort est une possibilité indéterminée, mais elle est *certaine*³. Et la présence de cette possibilité doit se refléter au niveau affectif, surtout quand est en jeu une possibilité si spéciale du *Dasein*.

Aussi, Heidegger se situe contre le traitement traditionnel du problème de la mort quand il refuse la subordination univoque du registre affectif au registre compréhensif. Affirmant constamment la cooriginarité (*Gleichursprünglichkeit*) de l'affection et du comprendre, Heidegger veut montrer que toute hiérarchisation entre les deux registres falsifie le phénomène et le détourne soit dans une direction, soit dans une autre. Heidegger mentionne toutefois que le *Dasein* « n'a nul savoir exprès, ni même théorique » (Heidegger 1967, 251) à l'égard de la mort. C'est pourquoi son accès ne doit pas prendre une tournure explicative, argumentative, théorisante. Ainsi, la plaidoirie de Socrate à la faveur de l'idée que l'âme est immortelle ne trouve pas dans Heidegger un auditeur fidèle. Pour autant Heidegger accepterait-il que le rapport authentique à la mort soit incarné par des disciples incapables de cacher leurs larmes ? Pas nécessairement. Car la phénoménologie de la mort que Heidegger propose change le cadre même où le problème doit être posé, dans une intention fondamentale-ontologique. Pour lui, le problème n'est pas de savoir si, devant la mort, il faut être serein, troublé ou en sanglots. La question à laquelle le phénoménologue doit répondre est la suivante : quelle est la modalité la plus appropriée de se rapporter à la mort et quelle est la fonction ontologique de cette possibilité ?

Heidegger accorde une ouverture ontologique privilégiée au phénomène de l'affection. La *Befindlichkeit* du *Dasein*, qui se concrétise comme diverses *Stimmungen* facticielles, met en lumière un moment fondamental de sa constitution d'être. Il s'agit du moment cristallisé par le syntagme *Schon-sein-in* (être-déjà-dans), moment qui indique la facticité du *Dasein* dans son être-jeté (*Geworfenheit*). Cet être-jeté ne peut pas être « connu » comme tel : il n'est pas accessible au comprendre (Heidegger précise que le « que » de la facticité « n'est jamais

trouvable dans un intuitionner»), étant d'abord révélé par l'affection. De même que le comprendre se projette sur le possible, de même l'affection se rapporte à l'être-jeté que le *Dasein* est à chaque fois. Les deux existentiels fondamentaux – *Verstehen* et *Befindlichkeit* – ouvrent ainsi les deux registres majeurs de l'être du *Dasein* : *Existenz* et *Geworfenheit*. Mais cette *Geworfenheit* est ouverte par l'affection de deux manières possibles : soit d'une manière inauthentique, comme détournement qui évite (*ausweichende Abkehr*), soit d'une manière authentique, comme révélation non-dissimulée de celle-là. Existant vers (*zu*) la mort, comme auto-projection de soi dans la direction de sa possibilité la plus propre (comme comprendre), le *Dasein* se trouve à la fois – ce n'est que négativement – comme étant déjà jeté dans cette possibilité de la mort. Il est déjà remis à la mort, dans un « déjà » duquel il se cache le plus souvent et qu'il évite plus ou moins consciemment. Mais s'avoir soi-même authentiquement, c'est-à-dire complètement, présuppose de se révéler à soi-même comme étant jeté dans cet être-jeté.

Seule une disposition affective peut révéler pleinement et nettement l'être-jeté dans la mort (*Geworfenheit in den Tod*) du *Dasein* : il s'agit de l'angoisse. Ce n'est donc pas la peur devant la mort qui met en lumière cette structure déterminante de l'existence (au contraire, elle est plutôt une fuite devant celle-ci), mais l'angoisse qui naît devant la possibilité indéterminée et certaine de la fin. Ensuite, nous pouvons – avec la perspective du statisticien – poser la question suivante : pourquoi donc la peur devant la mort est-elle plus souvent rencontrée que l'angoisse ? La réponse de Heidegger serait la suivante : dans sa quotidienneté, le *Dasein* masque à lui-même son être-jeté dans la mort ; il a tendance d'alléger la pesanteur de son existence vers la mort (Heidegger 1967, 256). Cet être-jeté dans la mort – qui pourrait se traduire assez inexactement en termes traditionnels par le fait que nous sommes *fatalement* mortels – constitue un niveau fondamental situé à l'assise de notre être, une couche structurelle que non seulement nous ignorons, mais avec laquelle le plus souvent nous évitons de nous confronter. Heidegger la détermine par l'étrangeté (*Unheimlichkeit*) de l'existence propre, qui se découvre comme

ne pas être « chez soi » (*Unzuhause*), dans le manque de tout abri, de toute assurance, de toute familiarité. La fuite devant cette étrangeté inquiétante, le refuge rassurant dans un « chez soi » de la familiarité constitue un mouvement constant de la facticité sous l'espèce de la déchéance. Il s'agit d'une mobilité fondamentale, d'une dynamique du détournement et de l'esquive constante du *Dasein*, déterminée dans des manières différentes : comme fuite devant son propre être (Heidegger 1967, 44), comme fuite devant lui-même (*Flucht vor ihm selbst*) (Heidegger 1967, 184, 195), comme fuite vers l'étant intramondain, comme fuite dans le « chez soi » de la publicité (*Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit*), comme fuite de « ne-pas-chez-soi » (*Flucht vor dem Unzuhause*) (Heidegger 1967, 189), comme fuite devant l'étrangeté (*Flucht vor der Unheimlichkeit*) (Heidegger 1967, 276), comme fuite devant la conscience (*Flucht vor dem Gewissen*) (Heidegger 1967, 278) et, finalement, comme fuite devant la mort (*Flucht vor dem Tode*) (Heidegger 1967, 255, 390, 424, 425). Il s'agit d'une pluralité d'aspects coordonnés (ou des niveaux phénoménaux) de l'unique et seule fuite, une fuite essentielle qui est la marque de la déchéance (*Verfallen*).

Quel est donc le statut affectif de cette fuite ? Pouvons-nous supposer que le motif de la fuite est la peur ? En effet, nous fuyons d'habitude ce qui nous fait peur. Mais Heidegger montre que la fuite ne surgit que devant un étant intramondain qui a le caractère de l'effrayant. Cependant, aucune des instances mentionnées, comme ce devant quoi le *Dasein* fuit (le ne-pas-chez-soi, l'étrangeté, la conscience, la mort et même lui-même), n'a le caractère d'un tel étant intramondain. Alors, pourquoi le *Dasein* fuit-il ? Comme une première approximation, nous pouvons dire que sa fuite est un *recouvrement*. Le *Dasein* fuit non pas parce que ces instances sont effrayantes, comme l'est mon semblable qui devient violent, la voiture qui s'approche en vitesse, ou le tremblement de terre qui a justement commencé, mais parce qu'elles constituent un « poids ». Heidegger parle explicitement d'un fardeau de l'être (*Last des Seins*) et du caractère de fardeau du *Dasein* (*Lastcharakter des Daseins*) (Heidegger 1967, 134, 135). Le *Dasein* fuit parce qu'il ne supporte pas de demeurer devant

ces instances qui, au fond, constituent le noyau de son existence. L'existence est un poids, une pesanteur, une charge, et sa tendance quotidienne et spontanée cherche à se délivrer de ce poids, à l'alléger, à s'en décharger. La décharge de l'être (*Seinsentlastung*) est ici l'œuvre silencieuse du On, qui fait que le *Dasein* tend à prendre les choses à la légère (*Leichtnehmen*) et à rendre les choses plus légères (*Leichtmachen*) (Heidegger 1967, 127).

Au niveau affectif, la fuite devant cette charge est finalement la fuite de la disposition affective dans laquelle cette charge est supportée *comme charge*. Dans quelle disposition affective le poids de l'existence est-il enduré comme tel ? Non pas dans la patience (on ne trouve d'ailleurs aucune référence à la *Langmut* ou à la *Geduld*), mais dans l'angoisse. La fuite dans la quotidienneté (comme fuite devant soi-même, devant l'étrangeté, devant la mort et devant la conscience) est, du point de vue affectif, une *fuite devant l'angoisse*. Il s'agit donc d'un recouvrement de l'angoisse dans lequel le *Dasein* s'ouvre vers le soi propre. Par cette ouverture à soi, le *Dasein* est en charge avec lui-même, dans la mesure où il est chargé d'être son propre être. Cette fuite devant l'angoisse (et nous pourrions dire : cette peur de se confronter à l'angoisse) a le caractère d'un allègement, d'une fuite vers la légèreté. Pour Heidegger, la dynamique existentielle de cette fuite atteste d'abord le caractère ontologiquement primordial de l'angoisse. Même si, du point de vue existentiel, l'angoisse est le plus souvent dissimulée, du point de vue existentiel elle est le phénomène affectif le plus originaire : c'est en rapport à elle que la peur se constitue, comme fuite vers la légèreté.

Quel est donc le rapport entre peur et angoisse ? Précisément parce que nous avons affaire à une « parenté phénoménale » (*phänomenale Verwandtschaft*) (Heidegger 1967, 185) entre ces deux dispositions affectives, nous ne pouvons pas saisir clairement la frontière ontologique entre la peur et l'angoisse ; pour cette raison, les deux phénomènes sont très souvent confondus et mécompris dans leur distinction (Heidegger 1967, 90). La thèse de Heidegger est que, existentiellement, l'angoisse est le phénomène le plus originaire. Par conséquent, l'angoisse rend possible – ontologiquement – la

peur (Heidegger 1967, 186). En d'autres termes, l'angoisse n'est pas une modalité spéciale de la peur, mais la peur est une modalité précaire, insuffisante et affaiblie de l'angoisse. Heidegger la formule explicitement : « La peur est une angoisse déchuée sur le "monde", inauthentique et comme telle retirée à elle-même » (Heidegger 1967, 189, trad. modifiée).

La dynamique ontique et ontologique entre peur et angoisse jouera un rôle déterminant dans la problématique de la mort, où nous trouverons deux tendances opposées. D'une part, la tendance de la déchéance est une tendance qui essaiera de transformer l'angoisse en une simple peur, pour évacuer ensuite cette peur, en l'appelant « faiblesse » et « lâcheté », ce qui favorise finalement l'« indifférence supérieure » devant la mort. D'autre part, nous avons la tendance vers l'authenticité, comme tendance à récupérer le soi propre. Ici, nous sommes en présence du rapatriement de la peur en direction de l'affect originaire de l'angoisse, c'est-à-dire avec le saut ontologique de la *Furcht* à l'*Angst*. Le devancement vers la mort, comme comportement authentique du *Dasein* face à sa propre fin, sera ainsi déterminé comme devancement passionné et angoissé.

Suivons donc la dynamique interne de ces deux tendances.

Même si la peur est la disposition affective dans laquelle, d'un point de vue ontique et existentiel, nous nous trouvons le plus souvent, seule l'angoisse peut revendiquer le statut d'être primordial du point de vue ontologique : ce n'est pas l'angoisse qui est une modification existentielle de la peur, mais c'est la peur qui est une modification existentielle de l'angoisse. Dans le contexte problématique de la mort, la transformation de l'angoisse en simple peur correspond à la réduction du sens de *possibilité* de la mort à son sens d'*événement* qui survient. Cette modification est spécifique à l'être quotidien vers la mort guidé par le « On ». *Das Man* est l'instance invisible qui règle tacitement le mode dans lequel le *Dasein* doit se comporter par rapport à la mort. Les caractéristiques principales du « soi-du-On » que Heidegger met en évidence (la tranquillisation, la tentation, l'aliénation) sont aussi présentes dans le cas de la falsification de la possibilité de la mort. En occultant la mort en tant que possibilité, *das Man* fournit au *Dasein* quotidien une

constante tranquillisation devant la mort (*eine ständige Beruhigung über den Tod*), en l'assurant qu'il retournera à la familiarité de la préoccupation (Heidegger 1967, 253). Le « On » offre au *Dasein* une véritable tentation (*Versuchung*), consistant à recouvrir son être vers la mort le plus propre (*das eigenste Sein zum Tode sich zu verdecken*) (Heidegger 1967, 253), produisant ainsi une aliénation (*Entfremdung*) radicale du *Dasein* par rapport à son pouvoir-être le plus propre et non-relationnel (Heidegger 1967, 254).

Au niveau affectif, cela signifie que le « On » recourra à tout sorte de stratégies pour *empêcher* le surgissement de l'angoisse devant la mort (*Angst vor dem Tode*) (Heidegger 1967, 254). Plus encore, *das Man* empêchera le surgissement, dans le *Dasein*, du courage pour l'angoisse (*Mut zur Angst*), ce courage que le *Dasein* doit obtenir afin de s'installer dans l'angoisse. Comme nous le savons, le courage est traditionnellement opposé à la peur (et à la lâcheté) et il est déterminé comme pouvoir d'affronter le menaçant. Corrélativement, le manque de courage pour l'angoisse est une peur d'affronter l'angoisse. D'autre part, le courage d'affronter l'angoisse n'est pas censé – comme dans les cas d'affrontements habituels – annihiler cette angoisse, la vaincre, la déterminer à passer, à s'enfuir et, ainsi, à cesser d'être angoisse. Au contraire, le courage pour l'angoisse (*Mut zur Angst*) est un courage de s'installer dans l'angoisse sans l'annuler, sans l'éloigner, le courage d'habiter cette angoisse, en la gardant et en l'augmentant.

Mais le « On » bloque ce courage, l'inhibe (par la tranquillisation, la tentation et l'aliénation), suspendant les conditions facticielles qui favorisent le surgissement de l'angoisse. L'occultation de la possibilité de la mort est donc opérée par une série de modifications au niveau affectif, par une série de transformations, de conversions des affects. Voyons comment se passe cette conversion (*Umkehrung*) : d'abord, l'angoisse est transformée en peur, la peur est caractérisée comme faiblesse (*Schwäche*), la faiblesse comprise de telle manière qu'elle est ensuite éloignée comme « indigne » d'un *Dasein* « sérieux », arrivant ainsi à la sérénité imperturbable, au calme indifférent (*gleichgültige Ruhe*), à l'indifférence supérieure (« *überlegen* » *Gleichgültigkeit*) devant la mort

entendue comme événement. Cette instance anonyme « pervertît l'angoisse en peur lâche [*die Angst in feige Furcht verkehrt*] et annonce, avec le surmontement [*Überwindung*] de celle-ci, la lâcheté devant l'angoisse [*die Feigheit vor der Angst*] » (Heidegger 1967, 266). Le calme indifférent n'est donc rien d'autre qu'une lâcheté devant l'angoisse, une peur déguisée devant l'horizon de l'étrangeté où l'angoisse surgit. C'est à partir de ce mode échu qu'il faut récupérer le mode de l'authenticité. Il semblerait donc que la trajectoire inverse, c'est-à-dire la tendance vers l'authenticité, impliquerait d'abord (au niveau affectif) la brisure de cette indifférence neutre qui cache en effet une subtile et fondamentale lâcheté. Il s'agit donc de faire exploser le conventionnalisme affectif qui revêt, devant la mort, le masque d'un calme et d'une maîtrise de soi prétendument « rationnelle ». Heidegger invite plutôt à assumer le caractère pathétique de l'existence – et cela dans le sens étymologique, et non pas sentimental. Exposée comme être vers la mort à un pathos originaire, l'existence pathétique doit être retrouvée, derrière les voiles falsificateurs de la sérénité soi-disant « mature ». Au dehors de la couche de l'« indifférence supérieure », il faut d'abord trouver la peur que cette indifférence cache. Nous pourrions donc dire que, dans cette logique, la peur de la mort est « plus originaire » que l'indifférence et que le calme supérieur affiché devant la mort. Mais cette peur aussi représente à son tour une autre falsification, un recouvrement de l'angoisse qui est, elle seulement, la disposition affective la plus originaire dans laquelle l'être vers la mort se dévoile d'une manière véritable. L'angoisse est « l'affection qui est en mesure de tenir ouverte la menace constante de soi même » (Heidegger 1967, 265, trad. modifiée) et comme telle elle appartient essentiellement à cette compréhension de soi qui est déterminée comme devancement vers la mort.

NOTES

¹ Pour le sens nominal du terme d'*existential*, voir nos clarifications (Ciocan 2009b).

² Sur le rapport entre la mort et la totalité, voir notre article (Ciocan 2009a).

³ Sur la certitude de la mort, voir notre article (Ciocan 2010b).

REFERENCES

- Ciocan, Cristian. 2009. "Heidegger, la mort et la totalité." *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 134 (2): 291-309.
- Ciocan, Cristian. 2009b. "Qu'est-ce qu'un *Existenzial*?" *Heidegger Studies* 25: 191-216.
- Ciocan, Cristian. 2010a. "Heidegger et la mort de l'autre." *Cercle Herméneutique* 13/14: 127-140.
- Ciocan, Cristian. 2010b. "Mort et vérité: Heidegger et le problème de la certitude." *Philosophie* 105: 52-63.
- Dastur, Françoise. 1994. *La mort. Essai sur la finitude*. Paris : Hatier.
- Dastur, Françoise. 2003. "Existence et mortalité (*Être et temps*)." In *Heidegger et la question anthropologique*, 11-30. Louvain: Peeters.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*, elfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1985. *Être et temps*. Traduit en français par Emmanuel Martineau. Paris: Authentica.
- Tugendhat, Ernst. 2006. *Über den Tod*. Frankfurt am Main : Surkamp

Cristian CIOCAN est docteur en philosophie de l'Université de Bucarest (2006) et de l'Université de Paris IV Sorbonne (2009); président de la Société Roumaine de Phénoménologie (depuis 2008). Projets coordonnés: la revue *Studia Phaenomenologica*; Encyclopedie en-ligne de la Philosophie Roumaine; Newsletter of Phenomenology; Newsletter de philosophie en Roumanie. Livres publiés: *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, Humanitas, 2007; *Levinas Concordance*, Springer, 2005 (en collaboration avec Georges Hansel). Livres edités: *Philosophical Concepts and Religious Metaphors: New Perspectives on Phenomenology and Theology*, Zeta Books, 2009; *Emmanuel Levinas 100: Proceedings of the Centenary Conference*, Zeta Books, 2007.

Address:
Cristian Ciocan
PhD Researcher
Department of Philosophy
"Al.I. Cuza" University of Iasi
Bd. Carol I, no. 11
700506 Iasi, Romania
Email: cristian.ciocan@phenomenology.ro

Understanding and Judging History: Hannah Arendt and Philosophical Hermeneutics

Jakub Novák
Charles University in Prague

Abstract

In this study I primarily deal with the problem of historical understanding in the work of Hannah Arendt. In doing so, I try to show that Arendt's ideas concerning the problem of understanding history (which mainly involves the task of understanding unique historical events) may be compared to the works of Heidegger and Gadamer and further developed using some hermeneutical insights as found in their works. I also try to address the topic of judgment; I attempt to show that for Arendt, judgment is an integral, indispensable part of the process of understanding.

Keywords: method, historical event, understanding, judgment, empathy, Arendt, Heidegger, Gadamer

Introduction

This paper mainly focuses on the problem of method in Hannah Arendt's thinking. Though Arendt never discusses her method openly, I believe numerous reflections on this issue may be discerned in her early writings, especially in a 1954 essay entitled *Understanding and Politics*. Here, Arendt tackles the problem of historical understanding. For her, this involves primarily the question of the possibility of understanding unique, unprecedented historical events and occurrences, which, consequently, cannot be fully grasped within the framework of traditional tools and categories. My basic thesis is that this relatively narrow problem of how to grasp unprecedented phenomena in the field of history shows

proximity of Arendt's thinking to philosophical hermeneutics as developed by H. G. Gadamer. Thus, in Arendt, we find not only problems which constitute the very basis of Gadamerian hermeneutics: the role of prejudices, the practical nature of all understanding, the problem of distance or strangeness separating us from the phenomena we strive to understand, but Arendt's reflections on this issue also share with those of Gadamer a number of questions which seem to be problematic or at least unclear. For example, where can we locate anything like 'truth' in the process of understanding? How can we know that this process has come to its end? To what extent does understanding exhaust itself in empathy, i.e. in an attempt to re-think the thoughts or re-live the feelings of historical actors?

I also attempt to interpret Arendt's notion of history and historical understanding in the light of Martin Heidegger's notion of phenomenology from *Being and Time*. I wish to demonstrate that Arendt's concept of (genuine) historical events shares some important similarities with what Heidegger in section 7 of *Being and Time* calls a "phenomenon". As far as I know, this relationship between Arendt and Heidegger remains little explored in secondary literature, since most of these works concentrate exclusively on the tension between philosophy and politics in both thinkers.¹ There is yet another similarity between Arendt and Heidegger concerning the problem of method. They both share a rather negative outlook on the capability of tradition to guide our understanding. On the one hand, Heidegger describes the program of "destruction of the history of ontology" (Heidegger 1996, 17-23), whereas Arendt repeatedly speaks of a definite breakdown of tradition (Arendt 1994d, 316). Gadamer, on the other hand, sees tradition as essentially positive and productive.

In part I of this article, I try to situate Arendt's approach within the broader context of some basic questions concerning method and its relation to the object. The main problem seems to be that it is unclear whether we can make some positive assertions about method or about how it should proceed, if, at the same time, we acknowledge that the method's primary objective is to approach something which is unique (such as, in our case, historical events). Every such delineation done before

we actually confront the phenomenon seems to interfere with this uniqueness. In part II, I try to elucidate what Arendt in fact means when she speaks of historical events, while pointing out some difficulties resulting from her quite radical notion. In the final chapter of this paper, I discuss broader implications of Arendt's concept of historical understanding, especially in comparison to Gadamer's philosophical hermeneutics. Finally, I address the question of the relationship between understanding and judgment; I propose an interpretation where understanding and judgment may support each other or even coincide as shown in the final analysis. It appears that understanding does not necessarily need to be an act of empathy in which any type of judgment is suspended; rather, it can, and in some cases needs to be judgmental.²

I. I wish to start by asking two basic questions which might help to elucidate Arendt's position. The first of these questions is whether the methodical approach that Arendt proposes, and which she herself employs in analyzing particular historical phenomena, is some kind of a universal method which can be positively delineated before we start investigating things, or whether is it bound to a specific region or area of objects. Is historical understanding then a special kind of understanding employable exclusively to historical events?

Though she does not say this explicitly, Arendt rejects the idea that there should be one method common for history as well as for natural science. The reason here is quite simple: naturalistic explanation must always be deterministic, i.e. explain the phenomenon causally, as an instance of some general law. This would, of course, render usage of the term 'human history' quite meaningless, for there would be no action springing from specifically human causes such as motives, reasons and intentions, but solely from one class of natural causes (which would ultimately reduce all human actions to, as Charles Taylor puts it, mere movements (Taylor 1964, 36). For Arendt, on the other hand, history is shaped by human endeavors, though we cannot say that it is fabricated by men. She apparently holds the view that human actions, and consequently also history, represent a special region of

phenomena or entities distinguished by their origin in human freedom; facts and events of history could have been otherwise. Holding that history somehow springs from human freedom also presents the only way of how to come to terms with historical catastrophe. Holding, on the other hand, that suffering of the victims was somehow necessary or law-governed would only underplay it. For Arendt, this applies primarily to totalitarianism: the only way how to confront and consequently prevent the 'nightmarish' nature of its crimes is to see them not as something out of this world, but precisely as something caused by men (Arendt 2008, 384-5). This should be enough to require a special methodical approach for history, distinct from the method of natural science.

Still, does this mean that there is only one way to grasp the meaning of historical events, that there is something like a universal method of historical understanding? Even the second point seems to be rejected by Arendt, for she speaks of and even uses several types of distinct approaches or techniques. Grasping the meaning of some historical event might involve, for instance, its explanation by setting it within the context of larger historical trends as well as taking into account thoughts and feelings of historical actors. Another approach might concentrate solely on the consequences of such events, disregarding the actors' intentionality. Finally, understanding historical events and historical actors might involve the task of judging them. The point here is that it cannot be said in advance which of the approaches just listed will be the most appropriate, for, obviously, we cannot employ them all at once; some of them are even mutually exclusive at first glance (such as explanation relying on larger trends in history and explanation based on the intentions of historical actors). Interestingly, some phenomena in history might even be excluded from the need to judge them. For instance, Arendt herself withholds her judgment on the issue of Jewish collaboration in the conditions of concentration camps (as opposed to involvement of Jewish councils in the organization of transports in later stages of the war), precisely for the reason that there was no possibility open for acting otherwise (Arendt 2008, 468-9). In this case, understanding would rely more on

empathy than on judgment, i.e. on an attempt to put oneself, partially at least, in the situation of concentration camp inmates.

This obvious impossibility to decide beforehand upon certain methodical approach or a fixed combination of several approaches brings forth a couple of more general consequences. Does it then mean that the historical event itself should somehow 'pick' the most suitable method? Or should we be able to carry out some preliminary, non-methodical survey of the phenomenon, and *then* choose the proper approach? Or is there, after all, some universal method for exactly this purpose? Similar difficulty seems to arise in the case of the conceptual classification of events. Arendt states that events in history are, at least in a certain sense, unique. Still, we commonly identify whole classes or types of events: revolutions, upheavals, wars, etc. Does it mean that we simply subsume the event under a general category, depriving it precisely of its uniqueness? Not necessarily, because such classification can, in fact, expand the original meaning of the concept (thus Arendt specifies and narrows the meaning of the word 'totalitarianism'), or we can even invent a new concept or phrase to describe a phenomenon hitherto unknown ('banality of evil'). Again, there seems to be no a priori criterion for which sort of classification should be used (subsumption, expansion, invention); we must, so to say, 'wait' for the phenomenon to speak up. To me, this seems to be the problem of all object-governed methods, since it is quite impossible to give a positive account of what it means to be governed by object without somehow describing what the object is and thus limiting the range of possible diversity as far as objects are concerned. This can probably be seen on the level of our *praxis* as well, as the problem of 'method' of orientation in the situations of our life. Here, to confront everything as radically new and 'unique' would simply be practically impossible. In a many situations we can deal with understanding situations in habitual ways, or by recognizing them as special instances which are ultimately subsumable under general rules and conceptual categories. Our habitual orientation in the world is not and must not be paralyzed whenever we are confronted with something. In the final

analysis, there seems to be a presupposition of some elementary openness or even alertness to new experience which would operate, so to say, 'in the background' without requiring our full attention.

Now I want to move a little bit forward and address the question of disinterestedness of understanding. Suspension of personal interests and inclinations concerning the object seems to be a necessary condition of arriving at scientifically (i.e. objectively and universally) valid conclusions. Yet, Gadamer stresses that in the case of hermeneutical understanding, we are no longer dealing with the relation of disinterested distance between the subject and the object of understanding, but rather with a relationship of affinity, of affecting each other, especially when the object comes from the very same tradition as the interpreter (Gadamer 1999, 283). Arendt also rejects the methodical ideal of disinterestedness, though for different reasons. Since Arendt is mainly interested in the problem of understanding recent historical and political events, and mainly the great historical catastrophes of the twentieth century as exemplified by the rise of totalitarian regimes, these events might still be effective to a large degree, influencing the common, human world we live in. However, the fact that history (and not only recent history) might be effective does not mean for Arendt that understanding is for that reason hampered, or that we must withhold judgments about issues still involving people's interests and feelings.³

There is yet another side of this issue. As Arendt stated in her reply to Eric Voegelin's review of *The Origins of Totalitarianism*, she explicitly rejects the old notion of *sine ira et studio*. In this case, 'disinterestedness' does not only refer to the absence of effect between the subject and the object, but rather something like 'cold', emotion-free approach to phenomena (Arendt 1994a, 403; Baehr 2002, 806-8). Arendt seems to hold the view that emotional response caused by the phenomenon in us – such as outrage – essentially belongs to its unique nature, and should be taken into account for that reason, rather than put into brackets. And again, such feelings that accompany our investigation of various events in history would naturally differ (without necessary being a result of

personal idiosyncrasies – whether a feeling results from such a subjective inclination, or somehow belongs to the way in which the phenomenon shows itself, would probably be subjected to our judgment). Thus, I think that Ronald Beiner is wrong in his interpretation of Arendt's notion of historical judgment as always involving an element of disinterested pleasure, thus being analogous to Kantian aesthetic judgments (Beiner 1982, 144). This is again easily visible in Arendt's own analysis of totalitarianism; she certainly does not express anything like pleasure either in describing this phenomenon, or is her approach disinterested.

II. In section 7 of *Being and Time*, Heidegger presents an outline of his own version of phenomenological method. For him, the term 'phenomenology' does not mean some 'science of phenomena'. Rather, it combines the words 'phenomenon' and 'logos' (speech) in a specific way. What concerns us about Heidegger's analysis is mainly his notion of phenomenon. According to Heidegger, phenomenon (as derived from the Greek word *phainomenon*) should not be confused with other modes by which things may present themselves to us, such as 'appearance' or 'semblance'. The basic difference between phenomenon and appearance derives from the fact that phenomenon only shows itself; phenomenon means self-showing, not pointing or referring to something else, to a hidden cause of the apparent. But on the other hand, appearance, involves a referential relationship between the level on which something is immediately manifest and the level of its cause or basis. To appear does not mean to show itself, but to point or refer *beyond* itself (Heidegger 1996, 26-7).

Now I want to show not only that a very similar distinction may be found in Arendt, but also that this distinction is crucial for her notion of history and leads to a rejection of certain types of historical explanation. To be sure, she addresses the problem of appearance or disclosure quite extensively, especially in relation to politics. To act politically means, among other things, to disclose one's own personality, to disclose 'who' somebody is (Arendt 1958, 175-180). This disclosure (and this is the first point where Arendt comes quite

close to Heidegger's concept of phenomenon) does not make apparent something which has hitherto been hidden; action does not primarily disclose one's nature which existed prior to the event of disclosure. Rather, one's 'who' is constituted in one's action as it is perceived by others. More broadly put, human action does not point to a stratum of hidden motives, intentions and plans as its cause. For Arendt, these neither constitute the meaning of action, nor are we capable of explaining action only by examination of this layer of individual motivation, which might escape notice even of the actor himself (Arendt 1961b, 144). To prevent confusion, it must be said that Arendt does not advocate any kind of 'external' or mechanistic approach to action in which the whole sphere of human intentionality, including actors' own understanding of what they do, is dismissed as irrelevant.⁴

For Arendt, human, and especially political action is a field where Heidegger's self-showing may take place, where phenomena can occur without being mere 'appearances'. Now, what does this outlook on human action mean for the problem of historical understanding? I have said that to understand history essentially means to understand it as action. But it seems to me that for Arendt it is also the other way round. *Action, in a certain sense, can be only understood as history* (let me clarify that by 'understanding action' I do not mean its general structural analysis as a distinct form of human activity, but solely the question of understanding particular actions or deeds). The first point worth mentioning is that we are unable to grasp a particular deeds' meaning insofar every deed results in some process of subsequent reactions on the part of other people. This means that a deed cannot be understood while it is still immediately apparent, for its meaning is also shaped by its consequences, and these consequences are still being shaped by the reaction of others even after the original actor's initiative has come to its end (Arendt 1958, 234). Only the meaning of action which is finished constitutes a relatively stable whole which can be somehow grasped, though of course, not fully, for we are unable to unravel all of its single threads. But on the other hand, the meaning of action which is still, so to say, 'in progress', changes constantly (Arendt 1958, 192). The

conclusion here is somehow peculiar: the meaning of action can disclose (show) itself only when action is not *apparent* anymore, when it ceases to be visible as the individual person's activity performed in front of other people. There is one other consequence of the relation between human action and history to be pointed out. As I said above, Arendt insists on understanding history (including historical misdeeds and catastrophes) as springing from human activity. What decides the course of history is thus not a law of any sort, which would operate, as Arendt puts it, 'behind the backs of acting man' (Arendt 1982, 59). This, however, does not mean that men are able to shape the course of history as they please. The reason here is the simple fact that human action is essentially plural, that other people are able to enter it and thus change its direction in an unforeseeable way. The event always somehow transcends the original intentions of historical actors, and this makes it new and unique not only for those uninvolved in its origination, but also for the actors themselves.

This might seem to be a bit far from the original Heideggerian distinction between phenomenon (self-showing) and mere appearance (referential relationship). I believe that the distinction may still be employed here, precisely because events cannot be explained as though they were pointing to a layer of deeper, originally hidden causes and laws degrading them to a mere epiphenomenon of those laws and depriving them of a meaning of their own. This would render everything that happens in history essentially predictable and expected, turning history into "dead monotony of sameness" (Arendt 1994d, 319-320).

Should we then adopt the opposing, but no less radical view, that everything that happens in history constitutes a radical interruption of what existed before? Does Arendt deny all causal connections between events, and, consequently, see history as a field of radical contingency? I believe that the view in which all historical events are totally unexpected, breaking all chains of causation, including all actors' intentions and goals, would provoke several serious consequences. First, it would mean that there is virtually no difference in degree as far as how unprecedented events are. It would render them *equally*

new and surprising. Secondly, if there is always total discrepancy between cause and effect, between actors' intentions and the actual outcome of actions, then there is no point in acting at all. Action becomes an entirely futile enterprise. Thus, necessarily, not all action ends up as history and, moreover, some historical action may succeed in meeting its goal, though the actual outcome would probably always somehow transcend the original motivation. Finally, as Peter Baehr pointed out (Baehr 2002, 811-2, 823-5), saying that events are unprecedented cannot mean that there are no precedents in history whatsoever, that there are no regularities and general categories under which events fall. This would even be denied by some of Arendt's later work, for she points to the constant presence or regular appearance of certain phenomena in history, for instance, the spontaneous forming of various popular councils during revolutions (Arendt 1963, 255-281).

I think that newness and uniqueness of historical events along with the impossibility to explain them causally is again exemplified mainly by the event of totalitarianism. As is well known, for Arendt totalitarianism is something which is entirely new, for which no precedents exist in history whatsoever. It is a "novel form of government," and thus it transcends the known categories provided by the tradition of political science (Arendt 1994c, 232-247).⁵ There is also a special reason why totalitarianism cannot be explained causally. Arendt states that if we singled out a cause or implicated a bunch of causes of totalitarianism, it would simply seem wholly inadequate or even ridiculous compared to the monstrosity of totalitarian crimes which it purportedly explains (Arendt 1994d, 326). In this respect, the event of totalitarianism really seems to transcend all its preceding causes. Arendt also denies that there was anything like the "essence" of totalitarianism somehow latently present in preceding historical events and processes, only waiting to unfold (Arendt 1994a, 405-6). This determines Arendt to rule out the category of causality altogether from historical understanding and to replace it with the notion of 'elements' of historical events (Arendt 1994d, 325; Arendt 1994a, 402-3, 405-6). Whereas in causal explanation causes precede their effects,

the relationship between an event and its elements is in fact reversed. Elements are incomprehensible without the event's first being grasped, at least preliminary in its uniqueness. It is the event in its singularity which subsequently illuminates the elements, or more precisely, makes them visible as *its* elements. It is only due to this light the event sheds that we are able to trace the elements back to the past and grasp them as something which crystallized into and yet did not cause the event. I think that this distinction might be roughly illustrated by Arendt's own treatment of the phenomenon of antisemitism. Clearly, there is a radical difference between traditional antisemitic prejudices and the new form of antisemitism as incorporated in the structure of totalitarian regimes (Arendt 2008, 75, 371). Thus, every account of antisemitism must start with the question of how its crystallization (or transformation) into an element of totalitarian domination was possible, rather than with identifying traditional antisemitism as one of the causes of totalitarianism.

III. In this last chapter we shall see that Arendt's concept of historical understanding is in fact broader; it does not only address the issue of causal explanation as opposed to understanding based on seeking elements of historical events. I wish to focus on the relationship between understanding and prejudices, on the practical nature of understanding, and finally, on the question of interrelatedness of understanding and judgment. I also draw upon Gadamer quite extensively.

III a) Understanding and the Problem of Prejudices

Rehabilitation of prejudices from the enlightenment's "prejudice against prejudice" (Gadamer 1999, 274-285; Bernstein 1983, 161) is one of the most pervasive themes of Gadamerian hermeneutics. For Gadamer, prejudice is not necessarily something negative which blurs our vision, but there can be 'guiding' prejudices as well. In fact, these guiding prejudices make the very process of understanding possible. However, Arendt's overall approach to explaining the role of prejudices, if they are taken as traditional (and somehow ossified) conceptual patterns, either as conceptual schemes of political science or our

criteria for discriminating right and wrong, i.e. our criteria of moral judgment, is rather negative. The main reason for this negative stance was the tradition's inability to recognize the unprecedented nature and, subsequently, to prevent the rise of totalitarian regimes (Arendt 1961, 26). In her *Introduction into Politics*, Arendt gives a more extensive account of the nature and role of prejudice. She points out two constitutive features of prejudices. Firstly, they are not idiosyncratic. Rather, prejudices are expressions of collective attitudes toward and viewpoints on the common world (Arendt 2005, 86). In this respect, there is a substantial political element present in them. Secondly, though prejudices, when adopted, can constitute a viewpoint that is possibly distortive to newly emerging situations and phenomena (prejudices, inasmuch as they are being shared and transmitted, i.e. coming from the past, must be inflexible and rigid); they are still somehow rooted in an actual confrontation with things and events of the world. According to Arendt, there is always an original, i.e. direct, world-confronting judgment at the core of every prejudice. This is quite similar to Heidegger's account of the problem of historicity, namely to his program of destruction of the history of ontology. Heidegger also claims that there must be some original confrontation with being itself, standing at the tradition's beginning, which was concealed, distorted or even forgotten in the process of handing down this original experience (Heidegger 1996, 17-23).⁶

However, Arendt seems to advocate the indispensable (and in this way positive) role of prejudices by stressing the obvious practical impossibility of forming new, original judgments in all the situations of daily life. There must be some degree of faith in prejudices, or at least in their capacity to guide us through some of our day-to-day situations. On the other hand, this reliance must never be complete; there are obviously cases when we need to be open and ready to form original judgments about events and occurrences. Two things are worth mentioning here: first, there is apparently no criterion that might help us decide when we are to switch to the stance of openness and awareness to the events and occurrences of the world, and when we, conversely, are to stay

relaxed, submerged in the realm of preconceived evaluations and opinions. This is, in fact, partly analogous to a problem encountered by Kant in the first *Critique* (Kant 2010, 135). Kant understands judgment (in its cognitive role) as a faculty whose main task is the application of concepts to a given manifold. Such a task must be conducted by the faculty of judgment itself; such an application is not itself secured by a set of conceptually determined rules. Judgment thus has to 'see' whether a given instance really instantiates the rule. If there was another rule specifying the conditions under which subsumption is possible, this would again create a need for another rule governing this second-order subsumption and so on (Beiner 1983, 131). The point I am trying to make is that there must be always some gap left for an act of 'autonomous' judgment even in the case where rules are already given; even Kantian determinant judgment probably cannot be seen as a purely mechanical, algorithmic task (Arendt 1978, 216; Gadamer 1999, 27-8). For Arendt, however, (and this is where I see a substantial difference between Arendt's account and Gadamer's hermeneutical views) there is a mutual exclusivity between 'original judgments' and prejudices, and thus also a sharp borderline between determinant and reflective judgment (Kant 1987, 18-19). Arendt seems to identify determinant judgment, to which falling back upon existing prejudices would belong, with purely mechanical subsumption, while reflective judgment is seen as radically free, lacking all external criteria of operation. According to Arendt, for this task of judging the given situation or event anew (either from inside or without, as an 'actor' or a 'spectator'), "*the sole prerequisite is the faculty of judgment*" (Arendt 2005, 103).

The final point I want to make is that even in the case of understanding/judging phenomena that seem to be entirely unprecedented, there still remains a minimal, though necessary role to be played by tradition. Traditional concepts and yardsticks still retain some degree of validity as that against which the new and unprecedented can be identified and contrasted (this method of contrasting and drawing distinctions is again widely used by Arendt in her own analysis of totalitarianism).

III b) Understanding as the Other Side of Action

Arendt speaks of understanding as “the other side of action” (Arendt 1994d, 322). We already saw that historical understanding primarily deals with history as a result of human action. However, Arendt seems to mean something more than this; there is probably a stronger connection between acting and understanding. That leads us to the question whether understanding is a purely theoretical enterprise, or whether it is itself somehow practical. In Gadamer, understanding seems to come into play whenever a task of application of something general to something particular is at stake, including the practical task of applying general norms and shared views on the good in a particular ethical situation without distorting the specific claims which the situation places upon us (Gadamer 1999, 309-320). To put it bluntly, to act in a situation presupposes and involves an act of such an application, i.e. interpretation (Bernstein 1983, 38). Gadamer thus sees an essential proximity between acting in a situation and, say, trying to understand a traditional text, for both involve the same task of application or concretization of something universal in particular circumstances, be it a situation of action or a hermeneutical situation. Moreover, even seemingly purely theoretical understanding constitutes an event in the course of tradition, i.e. can be seen as a form of action.

Arendt’s position differs from that of Gadamer, for she sees understanding as leading to an essentially practical end: understanding is to *reconcile* us with the world we live in (Arendt 1994d, 308; Vollrath 1997, 174). This reconciliation does not involve only the present state of affairs, but also reconciliation with the past, especially with the catastrophes of recent history (it is still the same world as that in which these catastrophes came to pass). For Arendt, in the first place, this task of reconciliation carried out by understanding does not involve forgiveness (Arendt 1994d, 308).⁷ This is, I would say, one of the reasons why understanding cannot rest solely on empathy, i.e. on an attempt to enter inwardness of historical actors, to see deeds and misdeeds committed by them through their eyes. Such empathy tends to lead toward an indulgent or

even forgiving stance toward these actors, for we are now able to see and fully understand 'why' they acted in the way they did. Something other than pure empathy is thus required in order for understanding leading to reconciliation to occur. I would argue that this second component is judgment, which might be uncompromising and unforgiving, as often was in Arendt's personal case.⁸ Judging, i.e. taking an evaluative stance toward historical events and actors somehow helps us to gain or re-gain autonomy in our relation to history, for judgment is able to disregard its actual course and outcome, and judge historical phenomena independently (though not randomly) (Arendt 1978, 216). To put it differently, historical judgment does not depend on historical success as sole criterion. Finally, judgment is inseparably connected with human freedom: we can judge only such historical actors who had the opportunity to act otherwise. Consequently, in judging historical events and persons, we somehow reinforce our awareness of history as human history along with the awareness of historical catastrophes as caused by men and preventable by men.

Still, the question of how we arrive at such judgment, which is, so to say, the final layer of the whole process of understanding as coming to terms with the world, remains open. Is it preceded rather by a process of reduction or even destruction of misguided sediments of tradition and various theoretical frameworks, or should understanding be described as a process of peaceful dialogue with what the 'Other' has to say to us, i.e. the process of merging the other's perspective with one's own in order to reach a *common* understanding? Should we then, in Arendtian context, engage in a dialogue with totalitarianism? If the essential component of understanding was such a reduction of prejudices, we would have to ask where the criterion for judgment comes from. Is the appropriate judgment somehow already attached to the phenomenon which is now stripped from the traditional and personal prejudices as well as misleading conceptual patterns? This would turn judging into a sort of perception, depriving it of its autonomy. On the other hand, understanding conceived essentially as dialogical enterprise, as in Gadamer, does not

eventually lead to mere reduction, but is itself an event in which something new comes into being. I want to show that Arendt, after all, does not reject the role of empathy altogether, though she rather speaks of putting oneself into the other person's position or place.

III c) Empathy, Judgment and Truth

Finally, in *Understanding and Politics*, Arendt speaks of understanding as comprising two operations or two movements. These are distancing of what is too close or familiar on one hand, and “bridging abysses of remoteness” (Arendt 1994d, 323) on the other. We can somehow translate these two metaphorical expressions Arendt uses and identify the two operations with what was described above as dialogical and reductionist elements of understanding. Thus, distancing of what is too close might involve some kind of reflection concerning our prejudices and habitual ways in which we approach things as long as we belong to a certain tradition. In this context, Gadamer speaks of a tension between simultaneous familiarity and strangeness involved in every act of understanding. Something (e.g. a traditional text) always appears as somehow familiar or already known, for it is necessarily perceived through the eyes of tradition in which we grew up and to which we grew into, as Heidegger puts it (Heidegger 1996, 17). But on the other hand, the text is also strange, for the simple reason that it has its unique meaning which is *yet* to be understood. For Gadamer though, it would be a naïve objectivistic illusion to think that this distancing can ever be complete, that after all the prejudices have been successfully eliminated, the alleged ‘thing in itself’ appears. This is both virtually technically impossible (for we might hold some of our prejudices quite unconsciously) and, even if we succeeded in such elimination, we would be deprived even of those prejudices that are guiding and fruitful for the process of understanding: we would simply do not know where to begin from.

Arendt seems to be more radical in this respect. As I said before, her overall stance to tradition and prejudice is rather negative; tradition, according to her, is irretrievably broken. For that reason, understanding and judgment are needed,

which are somehow capable to confront phenomena directly. In one passage from her *Introduction to Politics*, Arendt even identifies judgment with “genuine experience of the present” (Arendt 2005, 101-2).⁹ This might seem to be pretty close to some form of objectivism, for how could we differ or disagree on such unprejudiced experience? Could we then ascribe to Arendt some conception of “pure historical judgment”, analogous to Kant’s notion of pure aesthetic judgments, in which we must, after we have eliminated all sources of interests, inclinations and subjective fancies, ultimately come to an agreement? I think that in the case of historical understanding and historical judgment (or historical understanding involving such judgment), one possible source of disagreement between those who judge historical events might be found in the fact that such understanding and such judgment is always perspective. There is a perspective in the sense that the judge is not located in some sort of vacuum, but is himself standing in a concrete (and unique) historical situation. Understanding and judging will thus probably, partially at least, take the form of Gadamerian application, i.e. mediation between the event and between the interpreter’s own historical situation. Judgment and understanding are always perspective also in the sense that they have to select from the potentially inexhaustible richness of aspects and details in which historical phenomena present themselves (Arendt 1961, 49-50).

The second component or movement of understanding is the “bridging of abysses”. I would identify it with the dialogical approach to understanding, with an attempt to somehow take into account the perspective of other people (in our case primarily historical actors). This taking into account can involve a whole range of things: it does not have to be only other people’s feelings, but also their own understanding and judgments relating to the event they are involved in. It may also include an attempt to understand concepts guiding the historical actors’ behavior (such as the concept of ideology). What is striving in all these cases is not an act of pure empathy, i.e. an attempt to *adopt* such feelings, judgments, etc.¹⁰ Such a notion of empathy leads in fact to relativism: we do not care whether the standpoint we try to adopt contains

anything like truth about the phenomenon; all such standpoints are equally valid. Truth is reached once we managed to situate ourselves fully into the way in which the other sees/feels/judges the world. This notion of understanding is again widely criticized by Gadamer in *Truth and Method* which reads as follows: "...understanding is not a mysterious communion of souls, but sharing in a common meaning" (Gadamer 1999, 292). For him, the stances of objectivism and relativism share the same utopian assumption of getting rid of one's own rootedness in tradition: in the first case for the sake of unprejudiced seeing of the 'thing itself', in the second case for the sake of leaving this rootedness behind and jumping into a different horizon of understanding. For Gadamer then, understanding always involves a dialogue between two perspectives, mediating between two viewpoints or horizons, when truth does not belong exclusively to any of them, but is yet to emerge in the process of mutual understanding.¹¹

Something like this Gadamerian fusion of horizons (*Horizontverschmelzung*), i.e. a process of weighing and mediating different outlooks and standpoints in which their particularity is overcome, can be actually found in Arendt as well. One example might be, I think, the one in which she speaks of a peculiar double logic of totalitarianism (Arendt 1994b 302-3; Arendt 1994c, 326). Its actions may seem strikingly illogical to us as long as by 'logic' we understand the logic of purposiveness in which something makes sense only insofar as it falls under the means-end category. For example, as Arendt repeatedly points out, Nazi concentration camps were of no military value, they were completely unnecessary for winning the war (Arendt 1994e, 13-14). But on the other hand, the actions of totalitarianism and totalitarian institutions such as concentration camps are perfectly logical in the context of ideological reasoning (as some sort of laboratory, where the central hypothesis of totalitarianism that everything, even the craziest outcome of ideological reasoning, is possible can be tested) (Arendt 1985, 437-8). Understanding in this case consists neither in retaining our utilitarian perspective, through which these actions of totalitarianism are incomprehensible, nor in adopting the standpoint of ideology

through which they are justified. The task here is to see both perspectives somehow together, which does not necessarily mean that they should be viewed from an objective standpoint external to them both. Arendt gives another example of such mediation between various perspectives relating to one phenomenon in a series of lectures, i.e. *Some Questions of Moral Philosophy* delivered in 1956 and 1966 (Arendt 2003). Here, Arendt presents an example of a situation in which I am to judge the situation of the inhabitants of a slum dwelling. What she wants to show in the first place is that we cannot arrive at the 'correct' judgment about their situation solely by empathy. The dwellers might have become accustomed to their miserable life conditions and thus ceased to perceive and judge them as poor and miserable. This of course does not make the situation (and whatever caused it) any less blameworthy. Similarly, even if I disregarded their actual feelings and judgments and tried to imagine myself "in my own identity" (Arendt 1961d, 241) in their place, this again would not assure that my judgment would be adequate to the situation; since it may be overshadowed by my personal idiosyncrasies (I might for example endure hardships extremely easily). What needs to take place again is the careful weighing of the perspectives involved, including my own putting in the place of the other. In other words, I need to *judge* between those perspectives without any rule deciding which of them should be taken into account and to what degree given to me in advance. This gets of course vastly more intricate in the case of judging actual events in history, where we have to deal with multifarious, virtually innumerable perspectives of different historical actors.¹² In this respect, historical judgment would differ from other modes of judgment, such as aesthetic or political, in which a potential (as opposed to actual) judgment or opinion of other *judges* is taken into account (Arendt 1961d, 241). However, such confrontation, be it real or imaginary, with different judges concerned with the same phenomenon might be a useful tool for getting my judgment rid of unnecessary prejudice, i.e. a tool of overcoming the narrowness of my judgment. This ultimately shows that the reductive and dialogical elements of understanding can be interwoven.

One last point is worth making. Historical judgment, as the culmination of the process of historical understanding, possesses a specific truth claim.¹³ It strives to judge the phenomenon adequately; when condemning or praising historical events and actors, we are not doing so randomly, but we believe that our judgment somehow matches the nature of what we judge. This gets us little closer to Kant's conception of aesthetic judgment; historical (as well as political and maybe even moral) judgment is not simply an expression of subjective preferences, but it claims some sort of an intersubjective agreement. This does not mean that we actually expect others to agree with us, or that we actively try to persuade them, to 'woo the consent of others' (Arendt 2003, 142). Rather, we believe that others, confronted with the same phenomena, would judge them similarly. Moreover, our judgments are open to subsequent judgments of others;¹⁴ they can be accepted as apt or dismissed as inadequate. Last, we might speculate whether we would be able to engage in an operation of enlarged thought of any sort, weren't it for the common world, where an *actual* confrontation with opinions, perspectives and judgments of other people can take place. Thus, the experience of politics, in a very broad sense, would be a precondition of our interrelated faculties of understanding and judgment (Arendt 1982, 42).¹⁵

NOTES

¹ An exception to that general trend can be found in M. Yar's essay (Yar 2000, 19).

² Ronald Beiner and Ernst Vollrath also speak about "judgmental understanding" (Vollrath 1997, 178-9) or "understanding judgment" (Beiner 1983, 159-160); he also employs the term "understanding spectatorship".

³ See especially Arendt's response to G. Scholem's criticism of her book on Eichmann in (Arendt 1998, 468), where she states that judging the involvement of Jewish councils is the only way to master and finally come to terms with the Jewish problematic past.

⁴ For the impossibility to separate in explanation the actors' own grasp of certain concepts and the way they act see Winch (Winch 1958, 125-8).

⁵ For Arendt's explanation of the distinction between the institution of totalitarian terror (as the core of totalitarian regimes) and terror in traditional tyrannies, see Arendt (1994b, 297-307).

⁶ Above I prefer to use the term 'destruction' rather than 'destructuring' as a translation of the German word *Destruktion*.

⁷ See also Arendt's notion of forgiveness in *The Human Condition* (Arendt 1958b, 236-243).

⁸ See some of the controversies caused by Arendt's book on Eichmann and especially by her description of the role of Jewish councils (Arendt 2008, 465-511).

⁹ The expression 'present' does not have to have here only temporal meaning, but can simply mean everything that stands in front of us as a phenomenon, though not in direct sensual perception.

¹⁰ For a discussion of the role of empathy in Arendt see also G. Kateb (2001, 132).

¹¹ See Gadamer's very clear expression in *Truth and Method* (Gadamer 1999, 304): "Transposing ourselves consists neither in the empathy of one individual for another nor in subordinating another person to our own standards; rather, it always involves rising to a higher universality that overcomes not only our own particularity but also that of the other".

¹² For my thesis that judging cannot be restricted to an act of enlarged mentality cf. also Young's article *Asymmetrical Responsibility* (Young 2001, 223).

¹³ In this, I differ from some of the studies from secondary literature. See for example Steinberger's *Hannah Arendt on Judgment* (Steinberger 1990, 812-4). Steinberger denies judgment any claim to truth. Instead the primary objective of judgment is to come to an agreement with others, to win the other's consent.

¹⁴ For the issue of judging other people's judgment see also A. Wellmer's *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason* (Wellmer 2001, 177).

¹⁵ See Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 42. Something similar, though in relation to moral judgment can be found in S. Benhabib (1988, 47-8), where she views the confrontation with others in the common world as a precondition for the development of moral sensitivity. See also R. Bernstein's *Beyond Objectivism and Relativism* (Bernstein 1983, 216).

REFERENCES

Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press.

Arendt, Hannah. 1961a. "The Concept of History, Ancient and Modern." In *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, by Hannah Arendt, 41-90. New York: Viking Press.

Arendt, Hannah. 1961b. "What is Freedom?". In *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, by Hannah Arendt, 143-171. New York: Viking Press.

Arendt, Hannah. 1961c. "Tradition and Modern Age." In *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, by Hannah Arendt, 17-41. New York: Viking Press.

Arendt, Hannah. 1961d. "Truth and Politics." In *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, by Hannah Arendt, 227-265. New York: Viking Press.

Arendt, Hannah. 1963. *On Revolution*. New York: Penguin.

Arendt, Hannah. 1982. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by R. Beiner. Chicago: The University of Chicago.

Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind*. San Diego: Harcourt Inc.

Arendt, Hannah. 1985. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Inc.

Arendt, Hannah. 1994a. "A Reply to Eric Voegelin." In *Essays in Understanding. 1930-1954*, by Hannah Arendt, edited by Jerome Kohn, 401-409. Translated by R. Kimber and R. Kimber. New York: Harcourt Brace & Company [1953].

Arendt, Hannah. 1994b. "Mankind and Terror." In *Essays in Understanding*, by Hannah Arendt, edited by Jerome Kohn, 297-307. Translated by R. Kimber and R. Kimber. New York: Harcourt Brace & Company [1953].

Arendt, Hannah. 1994c. "Social Science Techniques and Study of Concentration Camps". In *Essays in Understanding*, by Hannah Arendt, edited by Jerome Kohn, 232-247. Translated by R. Kimber and R. Kimber. New York: Harcourt Brace & Company [1950].

Arendt, Hannah. 1994d. "Understanding and Politics." In *Essays in Understanding*, by Hannah Arendt, edited by J. Kohn, 307-327. Translated by R. Kimber and R. Kimber. New York: Harcourt Brace & Company [1954].

Arendt, Hannah. 1994e. "What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gauss." In *Essays in Understanding*, by Hannah Arendt, edited by Jerome Kohn, 1-23. Translated by R. Kimber and R. Kimber. New York: Harcourt Brace & Company [1965].

- Arendt, Hannah. 2003. "Some Questions of Moral Philosophy." In *Responsibility and Judgment*, by Hannah Arendt, edited by Jerome Kohn, 49-147. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. 2005. *The Promise of Politics*. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. 2008. *Jewish Writings*. Edited by Jerome Kohn and R.H. Fieldman. New York: Schocken Books.
- Baehr, Peter. 2002. "Identifying the Unprecedented. Hannah Arendt, Totalitarianism and the Critique of Sociology." *American Sociological Review* 67 (6): 804-831.
- Beiner, Ronald. 1982. "Interpretive Essay." In *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by R. Beiner. Chicago: The University of Chicago Press.
- Beiner, Ronald. 1983. *Political Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Beiner, Ronald. 2001. "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures." In *Judgment, Imagination, Politics*, edited by R. Beiner and J. Nedelsky, 91-103. Boston: Rowman and Littlefield.
- Benhabib, Sheyla. 1988. "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought." *Political Theory* 16 (1): 29-51.
- Bernstein, Richard. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1999. *Truth and Method*. Translated by J. Weinsheimer and D. Marshall. New York: Continuum.
- Heidegger, Martin. 1996. *Being and Time*. Translated by J. Stambaugh. New York: State University of New York.
- Kant, Immanuel. 1987. *Critique of Judgment*. Translated by W. S. Pluhar. Indianapolis: Hackett.
- Kant, Immanuel. 2010. *Critique of Pure Reason*. Translated by M.J. Gregor. Pennsylvania State University: Electronic Classics Series.
- Kateb, George. 2001. "The Judgment of Arendt." In *Judgment, Imagination, Politics*, edited by R. Beiner and J. Nedelsky, 121-139. Boston: Rowman and Littlefield.

Steinberger, Peter. 1990. "Hannah Arendt on Judgment." *American Journal of Political Science* 34 (3): 803-821.

Taylor, Charles. 1964. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge.

Vollrath, Ernst. 1977. "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking." *Social Research* 44: 160-182.

Yar, Majid. 2000. "From Actor to Spectator: Hannah Arendt's 'two Theories' of political Judgment." *Philosophy & Social Criticism* 26: 1-27.

Young, Iris Marion. 2001. "Assymetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder and Enlarged Thought." In *Judgment, Imagination, Politics*, edited by R. Beiner and J. Nedelsky, 205-229. Boston: Rowman and Littlefield.

Wellmer, Albrecht. 2001. "Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason." In *Judgment, Imagination, Politics*, 165-183. Boston: Rowman and Littlefield.

Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, London: Routledge.

Jakub NOVÁK is a Ph.D. student at the Faculty of Arts at the Charles University in Prague and an assistant lecturer at the Faculty of Humanities at the Charles University. His basic research interest lies in hermeneutics, political philosophy and philosophical analyses of human action. Jakub Novák's current research focuses on the problem of moral and political judgment in Hannah Arendt and Hans-Georg Gadamer.

Address:

Jakub Novák

Assistant Lecturer

Charles University in Prague

Faculty of Humanities

U Kříže 8, Prague 5-Jinonice, 15800

Czech Republic

Email: novakku@gmail.com

Filosofía: morfología sin ley. Goethe y Wittgenstein sobre el límite de la ciencia

José Francisco Sánchez Osorio
Université de Toulouse II-Le Mirail

Abstract

Philosophy: Morphology without Laws. Goethe and Wittgenstein on the Limits of Science

The present text exposes the influence of Goethe's morphology on Wittgenstein's concept of perspicuous representation. Through this process, it is demonstrated that Goethe and Wittgenstein, each in their manner, in different periods of time and in different working fields, made an effort to combat the univocal explication of science. Beside this similarity, a radical difference between these two authors is presented. In fact, even if both combat the causal manner of considering things, Goethe's morphology is presented as a *different form* of carrying out science engaged, however, in the search of laws, whilst Wittgenstein's practice of philosophy is *totally* unconnected to any search of laws.

Keywords: Goethe, Wittgenstein, morphology, perspicuous representation, philosophical method

Introducción

Los escritos de Wittgenstein nutrieron el denominado «giro lingüístico» en filosofía. Por esta razón, su obra suele asociarse con la «filosofía analítica», en oposición a la corriente de la «filosofía continental». Sin embargo, las interpretaciones del carácter de la obra de Wittgenstein no han sido del todo unívocas. En efecto, si los primeros comentaristas de la obra privilegiaban temas pertenecientes a la tradición analítica, cada vez hay más lecturas que tratan de encontrar vasos

comunicantes entre el filósofo vienés y pensadores alejados de la tradición analítica, como Schopenhauer, Kierkegaard o Tolstoi. Tal es el caso de la comparación de las obras de Wittgenstein y Goethe. Aunque la relación entre estos dos autores no es muy conocida, es claro que Goethe tuvo una influencia sobre la concepción wittgensteiniana del quehacer filosófico¹. En efecto, en el siglo XVIII, Goethe desarrolló una metodología alternativa frente al método científico tradicional, metodología que él denominó «morfología». De forma indirecta, esta morfología influyó el concepto wittgensteiniano de las «representaciones perspicuas». El presente texto tiene por objeto, a través de la comparación entre la morfología de Goethe y la metodología de las representaciones perspicuas de Wittgenstein, presentar la ciencia de Goethe y la filosofía de Wittgenstein como intentos de sobrepasar la pretendida validez del método científico en todas las áreas del pensamiento humano. Para llevar a cabo lo anterior, el texto se ha dividido en tres partes. En la primera parte, se expone la morfología de Goethe. En la segunda parte, se presenta la concepción wittgensteiniana de las representaciones perspicuas. Y, finalmente, en la tercera parte, se ponen en diálogo los hallazgos de las dos primeras partes.

1. La morfología de Goethe

Aunque Goethe es más conocido por sus creaciones literarias, no se puede desconocer la importante plaza que ocupan los escritos científicos dentro de su obra. La mayoría de esta producción científica (que incluye ramas como la botánica, la anatomía y la mineralogía) se presenta en franca oposición a la manera de abordar los fenómenos naturales en su tiempo. En el siglo XVIII, el creacionismo y el mecanicismo eran los pilares en los que se sostenía la aproximación científica a la naturaleza. Según el creacionismo, todos los seres de la naturaleza son creados por acción divina. Gracias a esto, el proceso de transformación de los seres naturales es visto como el despliegue temporal de una fuerza dada por Dios en el momento de su creación. Según la postura mecanicista, los fenómenos que ocurren en la naturaleza deben explicarse en

términos de causas y efectos. De acuerdo con ello, los mecanicistas estudian los seres vivos como compuestos de partículas elementales materiales, cuyo conocimiento, sumado al de las leyes que rigen su interacción, permitiría explicar el funcionamiento de los seres naturales. Así, pues, este tipo de estudio de la naturaleza se centra en descubrir cómo ciertas unidades primarias se combinan y formaban un sistema que funciona siguiendo las leyes de la física.

Estas dos posiciones eran compartidas, en mayor o menor grado, por aquellos que tenían una visión estática de la naturaleza (estatistas) y por aquellos que defendían una postura dinámica (evolucionistas). Dentro de los estatistas, Linneo (1707-1778), por ejemplo, propuso un modelo taxonómico para sistematizar el reino vegetal. A primera vista, esto no parece problemático. Sin embargo, detrás de esta empresa clasificatoria, se escondía un presupuesto ontológico sobre la naturaleza adverso a la cosmovisión romántica, que era compartida por Goethe. En efecto, los románticos entendían la naturaleza como un organismo vivo, animado, cambiante, mientras que, en la visión estática, la naturaleza perdía su movilidad para poder quedar fijada en una clasificación que reflejaría el orden natural. Los evolucionistas, yendo en este punto en contra de la visión estática, afirmaban que los organismos cambiaban siguiendo un camino que los conducía de una forma a otra que ya estaba contenida en la anterior.

Goethe no se sintió satisfecho con las ideas de los estatistas y de los evolucionistas. En lugar de adscribirse a una de estas dos posturas, el sabio de Weimar se vio atraído por las ideas de Caspar Friedrich Wolff (1734-1793) expuestas en el libro *Theoria generationis* (1759). De este texto, Goethe hizo suyas dos tesis: primera, que el desarrollo de los seres vivos, de las plantas en este caso, debía entenderse en términos de modificaciones sucesivas de un mismo órgano (la hoja) y, segunda, que tal desarrollo dependía de una fuerza esencial de la materia (*vis essentialis*). De acuerdo con la teoría wolffiana, el crecimiento de las plantas no se explicaba en términos mecánicos, sino que se explicaba gracias al despliegue de tal fuerza inmanente a la materia. Ahora bien, Goethe se vio obligado a reformular la teoría de Wolff y a apartarse del

mecanicismo y del creacionismo, debido a que en su concepción de la naturaleza confluyeron algunas ideas de la tradición hermética y una noción pagana del tiempo (Sánchez Meca 1998, 59). En efecto, el pensamiento hermético, que Goethe conoció en su juventud, considera la vida como un movimiento eterno de despliegue de lo uno hacia lo múltiple, como una «sucesión, desde un centro desconocido, hacia un confín incognoscible» (Goethe 1997, 207), sucesión que tendría un carácter cíclico. Por ello, Goethe introdujo dos modificaciones en la teoría de Wolff: primera, en lugar de postular una fuerza oculta en la materia, planteó la alternancia entre dos fuerzas (que él denominó «expansión» y «contracción») en el desarrollo de las plantas y, segundo, propuso la creación de un nuevo método de estudio, llamado por él «morfología», que debería encargarse de la transformación de los seres vivos.

Goethe desplegó su nuevo método en *La metamorfosis de las plantas* (1789/1790). Las circunstancias en las que surgió este texto son conocidas gracias a sus diarios. En 1786, Goethe emprendió un viaje a Italia, en el que tuvo la oportunidad de visitar el Jardín Botánico de Palermo. Ante la variedad de especímenes vegetales que observó, Goethe pensó que, no obstante sus diferencias cualitativas, era posible captar una «unidad» en su desarrollo. La postulación de esa «unidad» respondía a una carencia que Goethe detectaba dentro de las ciencias naturales de su tiempo. En efecto, el desorden con el que los científicos reunían toda clase de ejemplares confirmaba a Goethe el hecho de que faltaba un principio que guiara las observaciones y que sirviera para ordenar los resultados de las investigaciones. Tratar de resolver estos problemas implicaba, entonces, inventar o encontrar modelos de identificación que guiaran al investigador en su búsqueda y que sirvieran como patrón en la ordenación de los resultados conseguidos (Schulte 2003, 57). Y ése fue, precisamente, el trabajo que llevó a cabo Goethe:

Pensamos presentar la morfología como una nueva ciencia, no ya según el objeto, que es conocido, sino según el punto de vista y el método que deben dar a esta doctrina una forma propia y asignarle también su lugar frente a las otras ciencias. (Goethe 1997, 113)

Según lo anterior, lo determinante de la morfología no es el objeto de estudio, sino los *procedimientos* utilizados. De acuerdo con los textos de Goethe, este nuevo modo de proceder se caracteriza por los siguientes rasgos.

En primer lugar, la morfología no es explicativa, sino expositiva. Según Goethe, la morfología no pretende dar razón del cambio de los seres vivos en términos de causas y efectos, sino que se limita a exponer tales cambios de manera clara. Por ello, la morfología no puede incorporar elementos de otras ciencias. En términos de Goethe:

Puesto que ella pretende tan sólo exponer y no explicar, se incorpora de las demás ciencias auxiliares de la fisiología lo menos posible; aunque ella no pierde de vista las relaciones de fuerza y de lugar estudiadas por el físico ni las relaciones de mezcla de las sustancias estudiadas por el químico, sólo se convierte en una doctrina particular mediante su propia autolimitación. (Goethe 1997, 112-3)

En segundo lugar, la morfología se basa en comparar diferentes observaciones de un mismo fenómeno. En este sentido, se puede decir que la morfología es comparativa. A modo de ilustración, considérese el siguiente ejemplo, en el que Goethe compara la corola con las hojas del tallo:

La afinidad de la corola con las hojas del tallo se nos muestra también en más de una forma: así, en numerosas plantas, las hojas del tallo aparecen ya más o menos coloreadas mucho antes de acercarse a la floración; otras, en cambio, se colorean completamente en la proximidad de ésta. (Goethe 1997, 44)

En tercer lugar, la forma de exposición propia de la morfología son las series. El valor o la utilidad que tiene dicha forma de exposición es que permite al investigador tener una «visión de conjunto» del fenómeno estudiado:

La historia natural supone que la forma múltiple de los seres orgánicos es un fenómeno conocido. No puede escapársele que esta gran multiplicidad reviste, sin embargo, una cierta concordancia, en parte general y en parte particular. Por eso ella no hace desfilar sólo los cuerpos que le son conocidos, sino que los ordena tanto en grupos como en series, según sus formas visibles y las propiedades que se determinan y se estudian. Así permite tener, de la masa enorme de los datos, una visión de conjunto. (Goethe 1997, 113)

En cuarto lugar, la morfología, más que analítica, es sintética. Goethe asigna el trabajo analítico (entendido como la

tarea de determinar las partes constitutivas del objeto de estudio y de postular las leyes de acuerdo con las cuales tales partes interactúan) a la química y a la física.

En quinto lugar, a partir de observar los fenómenos que se han puesto unos junto a otros, de la creación de series, el investigador es capaz de colegir cierta ley que rige los hechos en cuestión:

Todas las formas son análogas, y ninguna se asemeja a la otra;
así indica el coro una ley oculta,
un sagrado enigma. ¡Oh, si yo pudiese, querida amiga,
transmitirte al instante la feliz palabra que lo desvela! (Goethe 1997, 83)

En sexto lugar, según Goethe, esa ley u orden que se observa no puede ser impuesta por el investigador. No se trata, entonces, de leyes preconcebidas que el científico verifica en los hechos:

Creí reconocer, pues, que Linneo y sus seguidores se habían comportado a la manera de legisladores que, preocupándose menos de lo que es que de lo que debería ser, no habían tenido en cuenta ni la naturaleza ni las necesidades de los ciudadanos, esforzándose más bien en resolver el difícil problema de cómo tantos seres indisciplinados y propensos a lo desmedido pueden, de alguna manera, vivir juntos. (Goethe 1997, 27-8)

En este sentido, la unidad, legalidad u orden que se capta proviene de la observación misma, no de una teoría con la cual el científico se acerca a los hechos.²

Una vez obtenida cierta claridad sobre las características de la metodología de Goethe, hace falta ver cuáles fueron los hallazgos de sus investigaciones. Se debe recordar que, gracias a su viaje a Italia, Goethe creyó que debía haber cierta unidad dentro de la variedad de las formas vegetales. La primera vez que Goethe nombra esta idea es el 27 de septiembre de 1786, en su diario de viaje:

Aquí, en medio de esta nueva diversidad que se me ofrece, vuelve a cobrar cada vez mayor vida en mí esa idea de que quizá todas las formas vegetales se deriven de una sola. Sólo con arreglo a ese criterio sería posible determinar verdaderamente generaciones y variedades, lo que hasta ahora, a juicio mío, se ha hecho con harta arbitrariedad. (Goethe 1991b, 1074)

En un primer momento, Goethe sostuvo que dicha unidad se encontraba en lo que él denominó la *Urpflanze* (la planta originaria), que debía tener existencia biológica. De hecho, él empleó algún tiempo tratando de encontrarla. Sin embargo, Goethe pronto dejó de lado este compromiso «empirista».³ En un segundo momento, materializado en *La metamorfosis de las plantas*,⁴ Goethe ya no habla de la *Urpflanze*, sino que postula que la unidad del proceso se podía captar si se entendía el desarrollo de la planta en términos de las transformaciones de un mismo órgano, que, a falta de una mejor expresión, él denominó «hoja». Se debe tener cuidado para no malinterpretar a Goethe en este punto. En efecto, a través del método morfológico *no se capta un proceso genético* en el que un mismo órgano se transforma en todos los demás órganos. Por el contrario, aplicando este método, *se descubre una afinidad* morfológica de sus partes. De acuerdo con ello, «la idea de derivación genética parece pasar a un segundo término y lo que se vuelve crucial es la percepción de *una conexión conceptual interna*». (Bouveresse 2006, 272) Lo anterior quiere decir que la metamorfosis no es observable como el desarrollo de la planta a partir de un órgano determinado, sino que la metamorfosis es intuible como el desarrollo de posibilidades contenidas en un órgano fundamental o hipotético que, a falta de una denominación mejor, Goethe llamó «hoja» (Sánchez Meca 1997, XXIV):

Se entiende, pues, con suficiente claridad que tengamos necesidad de una palabra común con la que designar este órgano que se metamorfosea en formas tan diversas, y poder comparar las distintas fases de su configuración. (Goethe 1997, 73)

Para poder aprehender tales conexiones internas en el proceso de transformación de las plantas, Goethe cree que es necesario tener un amplio número de observaciones. Luego entra en escena la capacidad intuitiva, que es propiamente a través de la cual se capta la «ley» dentro de esa serie de observaciones. Para tratar de comprender lo anterior, considérese, a modo de ejemplo, la figura 1.



Figura 1.

En ella, es posible reconocer varios estadios del crecimiento de una planta. El primer paso propuesto por Goethe es ordenar tales etapas en una serie. Esta ordenación permite reconocer una correlación entre las diversas formas que adopta la planta a lo largo del tiempo. Si los casos estuvieran desordenados, como en la figura 2, quizá la aprehensión de las relaciones que se hacen patentes mediante la ordenación de la figura 1 no se podría llevar a cabo tan fácilmente. De acuerdo con Goethe, lo importante es que mediante esa ordenación se pueden captar de manera intuitiva relaciones internas que se hacen visibles en el despliegue progresivo de la planta. Se trata, pues, en su propios términos, de la «ley» de la transformación de las formas vegetales. (Brady 1987, 177-8)



Figura 2.

En sus trabajos sobre las plantas, Goethe no se sirvió de dibujos, pues, en general, consideraba que era contraproducente valerse de tales recursos.⁵ Sin embargo, la figura 1 ilustra (literalmente) su proceder discursivo. En efecto, *La metamorfosis de las plantas* está construida a partir de pequeños párrafos numerados, cada uno de los cuales funge como un cuadro que describe un estadio determinado del cambio de forma de las plantas. El libro está escrito de tal

manera que cada parte numerada es una ilustración de un estadio de desarrollo de las plantas. Sólo al final del libro, cuando se ha recorrido la serie entera, es posible captar la ley de la transformación de las plantas.

En resumen, Goethe se esfuerza por exponer los procesos naturales mediante la observación prolongada y la multiplicación de diferentes casos, en contraposición al método científico tradicional, que privilegia la explicación por causas y efectos. Se trata de un método riguroso de observación, de ordenamiento y de comparación que trata de descubrir una regularidad o legalidad en los procesos. La comprensión de los fenómenos naturales se presenta, para Goethe, después de que el investigador ha puesto uno tras otros diferentes etapas del desarrollo de los fenómenos y ha intuido la ley que rige su transformación.

2. Las representaciones perspicuas de Wittgenstein

Reflexionar sobre el quehacer filosófico fue una labor que Wittgenstein llevó a cabo durante toda su vida. En los trabajos que se adscriben a la segunda etapa de su pensamiento, Wittgenstein afirmó que los problemas filosóficos no son verdaderos problemas, sino confusiones nacidas, entre otras razones, por la búsqueda de generalidad, por las analogías en la gramática superficial de expresiones o por la emulación de los métodos de las ciencias. Para dejar de lado estas confusiones, es necesario presentar los problemas filosóficos de una cierta manera. Y es en este punto donde entra en juego el concepto de «representación perspicua» [*übersichtliche Darstellung*].

La observación acerca de la importancia de las representaciones perspicuas se origina en Wittgenstein a partir de la discusión sobre el libro *La rama dorada* de James Frazer, del cual hizo una serie de observaciones en 1931 y en 1936. En dicho texto, Frazer hace uso del paradigma explicativo de las ciencias para dar cuenta de los rituales mágicos y religiosos de algunos pueblos. Aparte de la crítica a su tendencia a la explicación científica, Wittgenstein afirma que la explicación de corte causal que Frazer ofrece del carácter inquietante de

ciertos mitos no es más que *una* entre otras posibles formas de articular los hechos que él presenta:

La explicación histórica, la explicación como una hipótesis de desarrollo, es sólo *un* modo de ensamblar los datos, de su sinopsis. [...] «Y así el coro señala una ley secreta», podría decirse del modo en que Frazer colecciona los hechos. *Puedo* representar esta ley, esta idea, mediante una hipótesis evolutiva o, también, de manera análoga al esquema de una planta, mediante el esquema de una ceremonia religiosa o agrupando el material fáctico solo, en una representación «*perspicua*». (Wittgenstein 1997d, 151)

En la sección 89 del *Big Typescript*, titulada «Filosofía», escrita en 1933, Wittgenstein elabora un poco más la idea de representación perspicua:

El concepto de representación perspicua tiene para nosotros un significado fundamental. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (Un género de «visión del mundo» que parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler).

Esta representación perspicua facilita el comprender //la comprensión//, que consiste precisamente en que «vemos conexiones». De aquí la importancia de los eslabones conectantes. //de encontrar los *eslabones conectantes*. (Wittgenstein 1997b, 178-9)

¿Pero qué es un eslabón conectante? De nuevo, hay que dar un salto hacia atrás y ver qué escribe Wittgenstein en sus observaciones sobre *La rama dorada*:

Pero un eslabón conectante hipotético lo único que hace en este caso es llamar la atención sobre la semejanza, sobre la conexión entre los *hechos*. Del mismo modo que se ilustraba una relación interna entre el círculo y la elipse, en cuanto que una elipse se convertía gradualmente en un círculo; *pero no para aseverar que una cierta elipse se había originado de hecho, históricamente, a partir de un círculo* (hipótesis evolutiva), sino sólo con el fin de aguzar nuestra mirada para ver una conexión formal. (Wittgenstein 1997d, 151-2)

El punto del método filosófico es cómo construir los eslabones, cuyo conexión da como resultado, precisamente, la representación perspicua. En ese sentido, una perplejidad filosófica no se *resuelve* dando una *explicación causal*, sino que se *disuelve* gracias a un tipo particular de representación de los hechos. Las características principales de las representaciones perspicuas se resumen en el párrafo 122 de las *Investigaciones filosóficas*:

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras. —A nuestra gramática le falta visión sinóptica [*Übersichtlichkeit*]. —La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en «ver conexiones». De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*.

El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación [*Darstellungsform*], el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una «*Weltanschauung*»?.) (Wittgenstein 1988, § 122)

De acuerdo con lo anterior, la búsqueda de casos intermedios, de eslabones conectantes, debe conducirnos a las representaciones perspicuas o visiones sinópticas. De ahí que las representaciones sinópticas no puedan ser un método, sino sólo el resultado del método, aquello que esclarece las confusiones conceptuales.

Aunque parece que es de importancia capital para la filosofía de Wittgenstein, en su obra hay pocos ejemplos *explícitos* de representaciones perspicuas. Una de las primeras ocasiones en las que menciona *explícitamente* una representación perspicua es en lo que se conoce como las *Observaciones filosóficas*, cuyos fragmentos fueron escritos alrededor de 1929 y 1939 (es decir, antes de la escritura de las *Investigaciones filosóficas*). En dicho texto, Wittgenstein escribe lo siguiente:

La representación a la que da lugar el octaedro [del color] es una *representación perspicua* de las reglas gramaticales.

El principal problema con nuestra gramática es que no tenemos una *representación perspicua* de ella. (Wittgenstein 1997c, 42)

Wittgenstein sostuvo que el octaedro del color era una representación perspicua de la gramática del uso de las palabras que se refieren a los colores. Lo importante de este tipo de diagrama es que sintetiza un gran conjunto de reglas y que puede ser manejado sin dificultad. Siguiendo este ejemplo, podría decirse que el calificativo de «perspicuo» se le asigna a una representación de las reglas gramaticales que tenga la virtud de poder ser recordada y reproducida con facilidad.

Sin embargo, no hay consenso frente a la interpretación de las representaciones perspicuas. De acuerdo con Baker

(2004), existen dos interpretaciones predominantes de dicho concepto. La primera de ellas afirma que una representación perspicua es una representación no lingüística de las reglas gramaticales. No se trata, pues, de enunciar las reglas de manera clara, sino de *presentarlas de manera diferente*. Tal sería el caso, efectivamente, del octaedro del color.

La segunda interpretación sostiene que las representaciones perspicuas no son más que un ordenamiento claro de las reglas gramaticales del uso de las palabras. Dentro de esta segunda interpretación, las representaciones perspicuas se distinguen por ser una *serie clara de reglas* acerca de cómo usar las palabras. De este modo, tanto el diagrama como una enumeración del uso de las palabras de los colores cumplirían el mismo papel y serían unas representaciones perspicuas. Desde esta segunda interpretación, se trata de *formular explícita y claramente* las reglas que rigen el uso de ciertas palabras, sin importar la manera de hacerlo (Baker 2004, 25-6): «El octaedro de los colores es gramática, puesto que dice que se puede hablar de un azul rojizo, mas no de un verde rojizo, etc.» (Wittgenstein 1997c, 65).

Así, pues, la primera interpretación de las representaciones perspicuas se centra en el hecho de que ellas sean *representaciones* (dejando de lado la perspicuidad), mientras que la segunda interpretación se centra en la *perspicuidad* (sin importar que sea o no una representación lingüística).

La segunda línea interpretativa tiene la ventaja de asignarle a las representaciones perspicuas un papel preponderante dentro del marco más amplio de la concepción wittgensteiniana de la filosofía. En ese sentido, el filósofo recuerda la gramática de los hechos lingüísticos que se ha pasado por alto y la presenta de *manera clara*. Se trata de que el filósofo se comporte como un cartógrafo, que mira una ciudad desde lo alto y describe las calles a quienes, por estar inmersos en ellas, las ven de manera confusa. Esto es lo que Baker denomina la concepción de la «visión de pájaro» de las representaciones perspicuas (Baker 2004, 25-6). Sin embargo, esta lectura tiene la desventaja de que, si ella es aceptada, sólo *las descripciones claras de la gramática* serían candidatas para

ser representaciones perspicuas. Parece, entonces, que esta interpretación es limitada.

Ahora bien, además de las dos interpretaciones mencionadas, hay evidencia textual en algunos trabajos no publicados de Wittgenstein que, junto con una nueva interpretación de lo publicado, abriría el espectro de lo que se puede considerar una representación perspicua. En ese sentido, una inspección de las notas de trabajo que precedieron a la publicación de las *Investigaciones filosóficas* arroja luces sobre el asunto (Baker 2004, 29).

En una versión temprana de las *Investigaciones filosóficas*, el párrafo 122 estaba precedido de una serie de anotaciones acerca de las fuentes de las dificultades en filosofía. De acuerdo con esas notas, los problemas filosóficos se deben a que la manera de representación del lenguaje ha tomado un aspecto turbio. En ese sentido, Wittgenstein propone una estrategia para disolverlos:

Nosotros, entonces, cambiamos el aspecto colocando *un* sistema de expresión al lado de otros sistemas de expresión. —El hechizo en el cual una analogía nos tenía presos puede ser rota colocando a su lado otra [analogía] que reconocemos igualmente fundada.⁶ (Baker 2004, 30)

Lo importante de esta cita es que Wittgenstein afirma que las perplejidades que tienen presos a los filósofos se pueden romper por medio de un sistema de analogías. No se trata, como en las dos interpretaciones anteriores, de presentar simplemente trozos de gramática (de manera no lingüística o de forma clara), sino que Wittgenstein estaría apuntando al hecho de que los problemas filosóficos se disuelven colocando al lado de los sistemas de expresión causantes de perplejidad uno o varios sistemas de expresión que tienen una relación analógica con ellos.

Ya que la observación sobre la importancia de la representación perspicua (el párrafo 122 de las *Investigaciones filosóficas*) se encuentra escrito inmediatamente después del texto citado, Baker afirma que los dos se pueden ligar. Desde esta nueva interpretación, se podría llamar representación perspicua a todo sistema de expresión que se relacione con el sistema de expresión productor de la confusión

filosófica y que tenga la función de disolver tal confusión. No habría una restricción sobre la forma que una representación perspicua pudiera tomar. No importa si es un octaedro, una serie escrita de reglas sobre el uso de las palabras o casos inventados que aparentemente están alejados del tema que se está tratando, siempre y cuando, a partir de él, se hagan patentes relaciones que introduzcan claridad donde haga falta (Baker 2004, 30-1). En esta dirección interpretativa, por ejemplo, Wittgenstein escribe lo siguiente en *Los cuadernos azul y marrón*: «La utilización de expresiones construidas sobre esquemas analógicos acentúa las analogías entre casos frecuentemente muy distantes. Y, al hacerlo, estas expresiones pueden ser útiles en extremo. [...] Cada anotación particular acentúa algún punto de vista particular» (Wittgenstein 2007, 58-9).

En pocas palabras, la concepción de las representaciones perspicuas desde el paradigma de la «visión de pájaro» no hace justicia al papel central que Wittgenstein le otorga a este concepto dentro de su pensamiento. En ese sentido, las representaciones perspicuas vistas como una determinada forma de representación son construidas a partir de sistemas de expresión colocados al lado de otros sistemas de expresión, en otras palabras, a la base de las representaciones perspicuas está la utilización de objetos de comparación:

Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje — como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos del lenguaje están más bien ahí como objetos de comparación que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza. (Wittgenstein 1988, § 130)

Se trata, en suma, de hacer mirar a quien presenta un problema filosófico, a través de la comparación con otros objetos, aspectos que había dejado pasar desapercibidos o que ignoraba. Los objetos de comparación funcionan como eslabones conectantes. Tales objetos, ya que no se limitan a reglas gramaticales, pueden ser de diferente naturaleza. El resultado final de tales conexiones será, pues, una representación perspicua.

3. Morfología y representaciones perspicuas

Wittgenstein recibió de manera indirecta la influencia de Goethe a través de Spengler. De acuerdo con Monk (2002), Wittgenstein leyó a Spengler alrededor de 1930, de ahí que las observaciones hechas sobre *La rama dorada* de Frazer (obra que Wittgenstein leyó en 1931), en las que se encuentran unas de las primeras referencias directas acerca del concepto de representación perspicua, contengan un marcado acento spengleriano-goetheano.

En *La decadencia de Occidente* (1918), Spengler trata de aplicar el método morfológico de Goethe al análisis de la historia. Spengler estaba interesado en comprender la historia no basándose en una serie de leyes naturales, sino ordenando las diferentes épocas culturales. En ese sentido, él pensaba que el oficio de historiador no debería entenderse como el de un científico, es decir, como el de la persona encargada de dar explicaciones causales sobre acontecimientos históricos, sino que debería verse como el de un observador cuidadoso que encuentra la significación de los hechos prestando atención a las relaciones de forma entre ellos (Monk 2002, 283-5). Spengler reconoce de manera explícita que la idea de su método, que él denominó «fisionómico», estaba inspirada en *La metamorfosis de las plantas* de Goethe:

Y así como Goethe perseguía la evolución de la forma vegetal partiendo de la hoja, buscaba el origen y nacimiento del tipo vertebrado, inquiría la génesis de las capas geológicas —*el sino de la naturaleza, no su causalidad*—, así también hemos de desenvolver nosotros aquí el lenguaje de las formas que nos habla la historia humana, su estructura periódica, el hálito de la historia, partiendo de la muchedumbre de particularidades perceptibles. (Spengler 1958, 53-4)

En una anotación escrita en 1931, Wittgenstein cita una lista de autores que influyeron su pensamiento. Dentro de ellos no está Goethe, pero sí está Spengler (seguidor de Goethe):

Creo que hay una verdad si pienso que, de hecho, mi pensamiento es sólo reproductivo. Creo que nunca he *descubierto* un movimiento intelectual, siempre me fue dado por algún otro. Lo único que he hecho es apresarlos apasionadamente de inmediato para mi labor de aclaración. Así, han influido sobre mí Boltzmann, Hertz,

Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Srafa. (Wittgenstein 1995, § 101)

La influencia indirecta de *La metamorfosis de las plantas* de Goethe a través de *La decadencia de Occidente* de Spengler sobre la práctica del método filosófico wittgensteiniano se hace evidente en *Los principios de la filosofía lingüística* de Waismann, libro que recoge buena parte de las ideas expuestas en las discusiones llevadas a cabo por él y Wittgenstein alrededor de 1929 y 1932:

Pero no tratamos aquí de una *explicación* de fenómenos; no es que yo haya deseado explicar un fenómeno y de hecho haya explicado otro similar a él, sino que hago enmudecer las preguntas que parecen asemejarse a un problema presentando un conjunto de casos similares uno al lado de otro. Es notable que la mera reunión de casos elimine la perplejidad. [...] ¿Cuál es entonces el problema al que esta idea da solución? *Es el problema de la presentación sinóptica*. El aforismo de Goethe: «Todos los órganos de las plantas son hojas transformadas» nos ofrece un plan conforme al cual podemos agrupar los órganos de las plantas de acuerdo con sus similitudes como si los agrupásemos alrededor de un centro natural. (Waismann 1970, 92)

Más allá del problema del recorrido histórico de la influencia de Goethe sobre Wittgenstein, es interesante ver que hay una comunidad de pensamiento en el fondo de sus propuestas, algo que, a falta de una mejor expresión, se puede denominar un mismo «espíritu» que anima sus obras. En efecto, la morfología de Goethe y las representaciones perspicuas de Wittgenstein se presentan como alternativas de comprensión frente al paradigma científico de explicación causal de los fenómenos en el ámbito de las ciencias, en un caso, y en el campo de la filosofía, en otro caso. Y es ése el principal rasgo que comparten los dos pensadores: Goethe y Wittgenstein, a su modo, en épocas distintas y trabajando en campos de estudio diferentes, se esforzaron por combatir el esquema unívoco de explicación de la ciencia (lo que el segundo llamaba «*die kausale Betrachtungsweise*», la manera causal de considerar las cosas).

Pero ¿qué molestaba a estos dos pensadores del proceder de la ciencia tradicional? Buena parte del modelo científico se basa en la distinción entre dos planos: uno superficial y uno profundo. El plano superficial (el de la observación) hace

referencia a cómo aparecen los fenómenos al hombre, mientras que el plano profundo (el de la teoría) hace referencia a las causas que los originan. Dejar de lado esta dicotomía implica rechazar todos aquellos métodos que dan relevancia al tipo de explicación causal. En ese sentido, los esfuerzos metodológicos de Goethe se dirigían más a describir que a explicar de manera científica. ¿Cómo procede un botánico *à la* Goethe? Este científico, primero, recolecta una buena cantidad de especímenes de la misma familia y, luego, los ordena. Supóngase que este científico es bastante práctico, razón por la cual comienza a organizar sus observaciones partiendo de lo más simple a lo más complejo. Al final, llega a una ordenación como la de la figura 3.

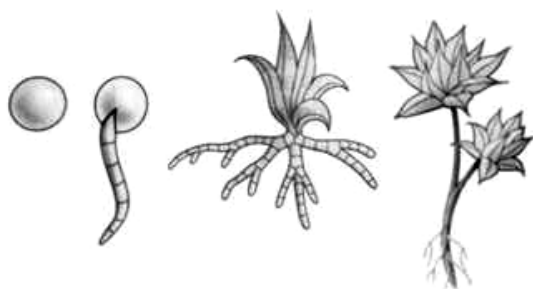


Figura 3.

Tras ello, el científico observará de manera detenida su ordenación y reconocerá que la transformación sigue un patrón reconocible, que todas las observaciones están conectadas. En una carta a Soret fechada el 30 de diciembre de 1823, Goethe escribe: «En ciencia, [...] la eficacia yace en el *aperçu*» (Zajonc 1987, 234). Ahí, en ese momento, en el que el científico ha visto la serie completa y ordenada, se hace patente la «ley oculta» (en términos de Goethe) que rige la transformación de las plantas. Se trata, pues, de una especie de *insight*. «Este momento de *insight* se convierte, para Goethe, en la genuina comprensión del fenómeno. Cualquier subsecuente reconstrucción de las regularidades percibidas en términos de construcciones abstractas o hipotéticas es gratuita y distrae del fenómeno mismo» (Zajonc 1987, 234).

La ley, orden o regularidades captadas mediante la metodología goetheana no se expresan afirmando, por ejemplo, que si estas o aquellas condiciones se presentan, entonces estos o aquellos efectos ocurrirán de manera necesaria. En lugar de eso, la serie del crecimiento de las plantas, como en el ejemplo anterior, es vista como un todo. ¿Un científico quiere comprender la ley que rige la transformación de estas plantas? Entonces es necesario que haga la experiencia completa y capte la ley. Ahora bien, Goethe pretendió encontrar o descubrir *la* ley de la transformación de las plantas, mientras que Wittgenstein no estaba interesado en descubrir leyes de ninguna clase. Parece, pues, que Goethe no era consciente de que la ordenación que él propuso de ciertos fenómenos naturales no era más que una entre otras, sino que cedió a la tentación de mistificar su propio ordenamiento, tal como el psicoanálisis, en el que su creador y sus seguidores cayeron presos del encanto de su invención (Baker y Hacker 1985, 304). Wittgenstein, por el contrario, sí fue consciente de que sus representaciones perspicuas no consistían más que en establecer relaciones para tratar un problema específico.

Como Goethe, Wittgenstein también propugnó por no buscar causas o mecanismos ocultos para, en este caso, disolver los problemas filosóficos. En ese sentido, en la filosofía todo está en la superficie, y no es necesario buscar leyes desconocidas que expliquen y den solución a los problemas filosóficos. «La filosofía no es, pues, la continuación de la ciencia en un área diferente y con la utilización de medios análogos» (Bouveresse 2006, 265):

Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideraciones científicas. [...] Y no podemos proponer teoría alguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. (Wittgenstein 1988, § 109)

Al igual que Goethe, contrarrestar la propensión a los procedimientos científicos implicaba el empleo de un nuevo método de proceder. Y es precisamente en la morfología goetheana que Wittgenstein encuentra una serie de recomendaciones que pueden aplicar a los problemas filosóficos⁷. En ese sentido, Wittgenstein también propende por la multiplicación de los casos, por la ordenación de lo que se

está estudiando y por la comparación con objetos aparentemente ajenos. Lo anterior se resume muy bien en el siguiente pasaje:

[Wittgenstein] dijo que no estaba intentando enseñarnos ningún hecho nuevo: que sólo nos diría cosas «triviales» —«cosas triviales que ya sabemos»—; pero que lo difícil era obtener una «sinopsis» de esas trivialidades, y que nuestra «incomodidad intelectual» sólo puede ser eliminada mediante una sinopsis de *muchas* trivialidades. [...] En relación con esto dijo que era engañoso decir que lo que buscábamos era un «análisis», pues en ciencia «analizar» el agua significa descubrir algún hecho nuevo sobre ella, por ejemplo, que está compuesta de oxígeno e hidrógeno, mientras que en filosofía «sabemos desde el principio todos los hechos que necesitamos saber». (Moore 1997, 137-9)

La idea de crear «eslabones conectantes», uno de los rasgos que Wittgenstein destaca de su metodología, trae pareja la idea de aquello que se conecta, del objeto de comparación. ¿Qué se debe conectar? Wittgenstein conecta los sistemas de expresión que causan perplejidades con otros sistemas de expresión más simples (tal como los sencillos juegos de lenguaje), que tienen como finalidad disolver el problema al hacer ver relaciones o aspectos que pasaban desapercibidos. El resultado de esa operación constituye una representación perspicua. Los dos extremos entre los que se tiende un puente son el uso metafísico y el uso corriente del lenguaje. Esta metáfora funciona solamente si se acepta la distinción entre un uso corriente, «pedestre», por oposición a un uso metafísico, «elevado», del lenguaje. Este rasgo es fundamental. En efecto, para que surtan efecto, los objetos de comparación, los eslabones conectantes, deben tener un carácter más corriente que el de las expresiones problemáticas, esto es, deben tener el carácter de lo cotidiano:

Cuando los filósofos usan una palabra y buscan su significado, hemos de preguntarnos siempre: ¿se usa efectivamente esta palabra de esta manera en el lenguaje que la ha creado //para el que ha sido creada //?

En la mayor parte de los casos, se encontrará que esto no es así, y que la palabra se usa en contra de // contrariamente a // su gramática normal. («Saber», «ser», «cosa»). (Wittgenstein 1997b, 186-7)

Aquí es difícil mantener, por así decirlo, la cabeza despejada —ver que tenemos que permanecer en las cosas del pensamiento *cotidiano*

y no caer en el extravío de que nos parezca que tendríamos que descubrir sutilizas extremas. (Wittgenstein 1988, § 106)

«*Nosotros* reducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano». (Wittgenstein 1988, § 116)

Esta característica de lo cotidiano de las representaciones perspicuas se puede relacionar con la metodología de Goethe. Obsérvese la figura 4.



Figura 4.

Se podría pensar que el filósofo es la persona que está presa por un uso determinado de una expresión. El uso de tal expresión, en este ejemplo, está representado por la flor (extremo derecho de la figura). El filósofo se concentra en dicho uso y no ve otras conexiones, sino que sólo ve plantas florecidas: «Una causa principal de las enfermedades filosóficas —dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplo». (Wittgenstein 1988, § 593) Ésas son las analogías cautivadoras. Se ven sólo plantas totalmente desarrolladas. Considérese, sin embargo, el extremo izquierdo de la figura 4. Ahí se encuentra algo menos ostentoso que la planta en flor. Es una simple semilla: ¡es el uso ordinario del lenguaje! El filósofo no ve conexión alguna entre su flor y esa simple semilla. La tarea wittgensteiniana será trazar relaciones entre el sistema de expresión problemática (la flor) con un sistema de expresión más simple (la semilla). Así, se tratará de hacer ver al atormentado filósofo conexiones como las de la figura 5:

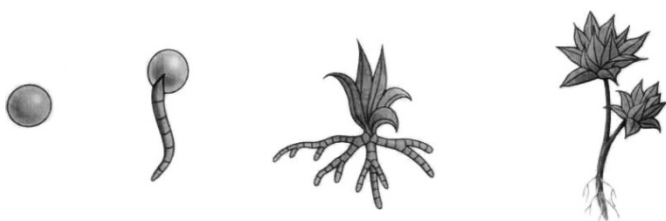


Figura 5.

Haciendo ver al filósofo tales relaciones, él se dará cuenta de que su sistema de expresión está conectado con otros, que no es tan exclusivo como él creía, con lo que perderá su encanto y recobrará la tranquilidad:

La tranquilidad particular que se produce cuando podemos colocar al lado de un caso que teníamos por singular otros casos similares tiene lugar una y otra vez en nuestras investigaciones cuando mostramos que una palabra no tiene un solo significado (o no sólo dos), sino que se usa con cinco o seis (significados) distintos. (Wittgenstein 1997b, 178)

No es gratuito que en un extremo de lo conectado esté algo común, corriente: la mayoría de objetos de comparación se basan en la vida cotidiana: albañiles, colores, juegos de bolas, juegos de cartas, etc. Las analogías con lo cotidiano son las causantes del poder benéfico, «desenredante». Este poder «esclarecedor» de la analogía consiste en hacer que se mire la expresión problemática de otro modo, bajo otro ángulo, gracias a las relaciones que se establecen con ella.

El espíritu contestatario frente a un estilo de ver los hechos y tratar de explicarlos y la postulación de métodos o formas alternativas de hacer ciencia o filosofía se engarzan con una consideración más profunda en torno a la práctica de la ciencia, en un caso, y de la filosofía, en otro caso. En efecto, se podría decir que los dos pensadores, cada uno a su manera, son «antiacademicistas». De hecho, Goethe sabía que todo su trabajo estaba al margen de la manera tradicional de proceder:

Este rechazo [a *La metamorfosis de las plantas*] era, no obstante, algo completamente natural: la doctrina del encapsulamiento, así como la noción del preformación y el desarrollo sucesivo de lo que existe desde los tiempos de Adán, se habían apoderado de las mentes en general, incluso de las mejores. (Goethe 1997, 12-13)

En el caso de Wittgenstein, el rechazo sistemático de la propensión de tratar de encontrar algo más profundo en los hechos es a la vez un rechazo a encontrar ámbitos más profundos, necesarios, con validez universal. De acuerdo con Rorty (1995), despojar a la filosofía de ese velo de necesidad implica ir en contra de la noción tradicional de filosofía como disciplina académica que, dueña de ciertas herramientas conceptuales y procedimentales, puede atreverse a lanzar respuestas sobre ese ámbito profundo, necesario, universal. Si se parte del hecho de que Wittgenstein combatió, al igual que Goethe, la distinción entre un plano profundo y un plano superficial, de ahí se puede colegir que sus esfuerzos también se dirigieron a combatir ciertas formas de ciencia o de filosofía basadas en esa distinción.

Conclusión

En suma, Goethe y Wittgenstein se sintieron inconformes con un modo de explicación de los fenómenos naturales o de los problemas filosóficos. Los aportes teóricos de Goethe a la ciencia son más bien pocos. Sin embargo, sus intuiciones metodológicas tuvieron, y siguen teniendo, especial importancia. En anatomía comparada, Goethe trató de nadar contra la corriente imperante, y lo hizo por un sentimiento de descontento frente a la concepción del quehacer científico. Contra el modelo clásico de entender la ciencia, que la concibe como la única forma verdadera de comprender el mundo, Goethe busca un orden que haga comprensibles los fenómenos. No se trata de buscar en los desconocidos terrenos de las causas, sino de observar y ordenar de manera cuidadosa lo que está en frente de todos los seres humanos. Provisto de este modo de proceder, en el campo de la biología, Goethe creyó ser capaz de encontrar una unidad que recorre todos los cambios de las formas vegetales. Wittgenstein también se negó a concebir la filosofía de una manera científica. En efecto, Wittgenstein combatió el pensamiento positivista, en la medida en que esta postura busca hacer extensivo su método a todos los ámbitos humanos:

Nuestra civilización se caracteriza por la palabra «progreso». El progreso es su forma, no una de sus cualidades, el progresar. Es

típicamente constructiva. Su actividad estriba en construir un producto cada vez más complicado. Y aun la claridad está al servicio de este fin; no es un fin en sí. Para mí, por el contrario, la claridad, la transparencia, es un fin en sí. (Wittgenstein 1995, § 30)

Si la concepción científica, positiva, asigna a la filosofía el papel de dar soluciones a los problemas filosóficos a través de teorías, con Wittgenstein no se trata de solucionarlos, sino de *disolverlos* mediante un cambio en la manera en que se formulan los problemas tradicionales. En ese sentido, si bien no se hallan respuestas definitivas, por lo menos se encuentran vías alternativas de ver los problemas que causan el alivio de quien padece las enfermedades filosóficas. No es a través de la formulación de teorías correctas que se solucionan los problemas filosóficos, sino que ellos desaparecen mediante la observación, el examen y la comparación de las prácticas lingüísticas.

Ahora bien, si Goethe y Wittgenstein se apartan de la científicidad, hay, sin embargo, una gran diferencia entre los dos. En efecto, Goethe lo hace buscando una forma distinta de científicidad, a través de la morfología, mientras que Wittgenstein lo hace apartándose de toda científicidad, a través de la filosofía.

NOTES

¹ Ver, por ejemplo, Eldrige 2003, Klagge 2003, Kross 2003 y Rowe 1991.

² Por supuesto, es inevitable afirmar que lo expuesto por Goethe no es más que la confirmación de su propia teoría. En ese sentido, él comete el error que le reprocha a los científicos tradicionales, es decir, el acercarse a los hechos con una teoría preconcebida que pretenden probar.

³ Muestras de esta evolución en la concepción de la *Urpflanze* se encuentran en su correspondencia y en sus diarios.

⁴ El viaje a Italia fue llevado a cabo en 1786, año en el que Goethe tuvo la intuición de la *Urpflanze*, mientras que *La metamorfosis de las plantas* fue compuesta en 1790.

⁵ Así, por ejemplo, refiriéndose a los libros sobre óptica, escribe lo siguiente: «Un sustituto de todo punto inadecuado son esas láminas que suelen agregarse a esa clase de libros. No es posible aprisionar entre líneas un libre fenómeno físico ni tampoco mostrarlo en un corte. A nadie se le ocurre explicar los experimentos químicos por medio de figuras. [...] Pero tantas veces esas figuras no son más que conceptos, recursos simbólicos, modos de

transición, jeroglíficos que poco a poco van suplantando el fenómeno e impiden su verdadero conocimiento en vez de allanarlo» (Goethe 1991a, 481-2).

⁶ Wir ändern nun den Aspekt, indem wir *einem* System des Ausdrucks andere an die Seite stellen. — So kann der Bann, in dem uns eine Analogie hält, gebrochen werden, wenn man ihr eine andere an die Seite stellt, die wir als gleichberechtigt anerkennen.

⁷ Recuérdesse que Wittgenstein tuvo contacto con las ideas de Goethe a través de Spengler.

BIBLIOGRAFÍA

Ammereller, Erich, and Eugen Fischer. 2004. *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*. New York: Routledge.

Amrine, Frederick, Francis Zucker, and Harvey Wheeler, eds. 1987. *Goethe and the Sciences: A Reappraisal*. Dordrecht, Holland: D. Reidel.

Baker, Gordon. 2004. *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*. Oxford: Blackwell.

Baker, Gordon, and Peter Hacker. 1985. *Wittgenstein: Meaning and Understanding*. Oxford: Blackwell.

Bouveresse, Jacques. 2006. *Wittgenstein: la modernidad, el progreso y la decadencia*. Traducción de Juan González y Margarita Valdés. México: UNAM.

Brady, Ronald. 1987. "Form and Cause in Goethe's Morphology." In *Goethe and the Sciences: A Reappraisal*, edited by Frederick Amrine, Francis Zucker, and Harvey Wheeler. Dordrecht, Holland: D. Reidel.

Breithaupt, Fritz, Richard Raatzsch, and Bettina Kremberg, eds. 2003. *Goethe and Wittgenstein: Seeing the World's Unity in its Variety*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Frazer, James George. 1956. *La rama dorada*. Traducción de Elizabeth Y Tadeo I. Campuzano. México: Fondo de Cultura Económica.

Glock, Hans-Johann. 1997. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell.

Goethe, Johann Wolfgang von. 1991a. "Esbozo de una teoría de los colores." En *Obras completas*, de Johann Wolfgang von Goethe, tomo I. Madrid: Aguilar.

Goethe, Johann Wolfgang von. 1991b. "Viajes italianos." En *Obras completas*, de Johann Wolfgang von Goethe, tomo III. Madrid: Aguilar.

Goethe, Johann Wolfgang von. 1997. *Teoría de la naturaleza*. Traducción de Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.

Hacker, Peter. 2001. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Oxford University Press.

Hacker, Peter. 2005. *Wittgenstein: Understanding and Meaning: Volume 1 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Part II: Exegesis §§ 1-184. Oxford: Blackwell.

Kenny, Anthony. 1995. *Wittgenstein*. Traducción de Alfredo Deaño. Madrid: Alianza.

Klagge, James. 2003. "The Puzzle of Goethe's Influence on Wittgenstein." In *Goethe and Wittgenstein: Seeing the World's Unity in its Variety*, edited by Fritz Breithaupt, Richard Raatzsch, and Bettina Kremberg. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Kross, Matthias. 2003. "Engineering Phenomena: Wittgenstein and Goethe on Scientific Method." In *Goethe and Wittgenstein: Seeing the World's Unity in its Variety*, edited by Fritz Breithaupt, Richard Raatzsch, and Bettina Kremberg. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Monk, Ray. 2002. *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*. Traducción de Damián Alou Barcelona: Anagrama.

Moore, George Edward. 1997. "Las clases de Wittgenstein durante el periodo 1930-1933." En *Ocasiones filosóficas 1912-1951 de Ludwig Wittgenstein*, ed. James C. Klagge & Alfred Nordmann. Traducción de Ángel García Rodríguez. Madrid: Cátedra, 1997.

Portmann, Adolf. 1987. "Goethe and the concept of metamorphosis." In *Goethe and the Sciences: A Reappraisal*, edited by Frederick Amrine, Francis Zucker, and Harvey Wheeler. Dordrecht, Holland: D. Reidel.

Rorty, Richard. 1995. "Conservando la pureza de la filosofía: ensayo sobre Wittgenstein." En *Consecuencias del pragmatismo*, de Richard Rorty. Traducción de José Miguel Esteban Cloquell. Madrid: Tecnos.

Rowe, Mark. 1991. "Goethe and Wittgenstein." *Philosophy* 66 (277): 283-303.

Rowe, Mark. 1994. "Wittgenstein's Romantic Inheritance." *Philosophy* 69 (269): 327-351.

Sánchez Meca, Diego. 1997. Estudio preliminar a la *Teoría de la naturaleza*, de Johann Wolfgang von Goethe. Traducción de Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.

Schulte, Joachim. 1982. "Coro e legge. Il «metodo morfologico» in Goethe e Wittgenstein." *Intersezioni* 1: 99-124.

Schulte, Joachim. 2003. "Goethe and Wittgenstein on Morphology." In *Goethe and Wittgenstein: Seeing the World's Unity in its Variety*, edited by Fritz Breithaupt, Richard Raatzsch, and Bettina Kremberg. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Spengler, Oswald. 1958. *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe.

Steigerwald, Joan. 2002. "Goethe's Morphology: *Urphänomene* and Aesthetic Appraisal." *Journal of the History of Biology* 35: 291-328.

Steuer, Daniel. 2002. "In Defence of Experience: Goethe's Natural Investigations and Scientific Culture." In *The Cambridge Companion to Goethe*, edited by Lesley Sharpe. Cambridge: Cambridge University Press.

Waismann, Friedrich. 1970. *Los principios de la filosofía lingüística*. Traducción de José Antonio Robles. México: Universidad Autónoma de México.

Waismann, Friedrich. 1973. *Wittgenstein y el círculo de Viena*. Traducción de Manuel Arbolí. México: Fondo de Cultura Económica.

Wittgenstein, Ludwig. 1988. *Investigaciones filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica.

Wittgenstein, Ludwig. 1995. *Aforismos cultura y valor*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Madrid: Espasa Calpe.

Wittgenstein, Ludwig. 1997a. *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Traducción de Ángel García Rodríguez. Madrid: Cátedra.

Wittgenstein, Ludwig. 1997b. "Filosofía." En *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, de Ludwig Wittgenstein. Traducción de Ángel García Rodríguez. Madrid: Cátedra.

Wittgenstein, Ludwig. 1997c. *Observaciones filosóficas. 1889-1951*, de Ludwig Wittgenstein. Traducción de Alejandro Tomasini Bassols. México: UNAM.

Wittgenstein, Ludwig. 1997d. "Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer." En *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, de Ludwig Wittgenstein. Traducción de Ángel García Rodríguez. Madrid: Cátedra.

Wittgenstein, Ludwig. 2007. *Los cuadernos azul y marrón*. Traducción de Francisco Gracia Guillen. Madrid: Tecnos.

Zajonc, Arthur. 1987. "Facts as Theory: Aspects of Goethe's Philosophy of Science." In *Goethe and the Sciences: A Reappraisal*, edited by Frederick Amrine, Francis Zucker, and Harvey Wheeler. Dordrecht, Holland: D. Reidel.

Zemplén, Gábor. 2003. "The Janus Faces of Goethe: Goethe on the Nature, Aim, and Limit of Scientific Investigation." *Periodica Polytechnica* 11 (1): 259-278.

José Francisco SANCHEZ OSORIO holds a bachelor degree in literary studies from Colombia's National University, philosophy from the Javeriana University and a master degree in philosophy from Colombia's National University. His undergraduate and postgraduate theses of philosophy have been devoted to Ludwig Wittgenstein's thought. Currently, he holds a scholarship from the European Union, and is completing his second year of the Europhilosophie Erasmus Mundus Master at the University of Toulouse II-Le Mirail, where he develops a thesis on the human self-realization through work in Marx. His areas of interest are the thought of Wittgenstein and Marx and the philosophy of work.

Address:

José Francisco Sánchez Osorio
Université de Toulouse II-Le Mirail
Master Erasmus Mundus Europhilosophie
5 allées Antonio Machado
31058 Toulouse, Cedex 9, France
Email:jofrasa97@yahoo.com

Book Reviews

Behind the “Death of the Author”: Radical French Philosophy and the Fascination of the Sacred

Cristian Nae
“George Enescu” University of Arts, Iasi

Jean Christophe Goddard, *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris: Vrin, 2008, 240 pp.

Keywords: subjectivity, aesthetic dimension of being, sacrificial subject, schizophrenia, representation

Jean Christophe Goddard’s book is undoubtedly a serious book *of* ontology and metaphysics, just as much as it is a book *about* the history of ontology and metaphysics. Its subject is what one of the most respected figures of Western metaphysics, at least since modernity’s philosophical trio formed by Descartes, Kant (and the tradition of German Idealism) and Heidegger has succeeded to establish itself: namely, subjectivity itself. More precisely, the book focuses on the deconstruction of subjectivity as it is conceived in the Cartesian representational tradition, setting itself in a radical quest for a transcendental dimension, both beyond and prior to the Cartesian separation between subject and object, or in Derrida’s terms, between “madness” and “reason” or philosophy itself. It is in this quest that the author brings into discussion the French contributions of Derrida, Deleuze and Maldiney, situating their conceptual sources and implications in a perhaps unfashionable manner.

Its key conceptual articulations gravitate around the figure of schizophrenia, as both an illuminating instance of paradoxical thinking, which surpasses the oppositional structures of Western philosophy, and as a figure of de-centered subjectivity, which is further assimilated by the author with “the figure of the emissary-victim”, equating the schizophrenic with the sacrificial subject and thus positing the relationship between primordial or transcendental violence and radical subjective positioning as the foundation of this new French philosophy. It is this foundation that the whole book tries to patiently argue for, constantly articulating this equivalence between the de-centered subject and the violence of primordial sacrifice and self-erasure. In each of the case studies discussed, be it Derrida’s anti-Hegelian reading of Bataille, Deleuze’s reading of Spinoza and Nietzsche or Maldiney’s reading of Freud and Schelling, the author tries to show not only that, but also how the question of the sacred and the dissolution of the subject functions as a transcendental argumentative figure in the articulation of French post-structuralist thinking and radical phenomenology.

Briefly, the book tries to shed light on the structural desire of French Philosophy to articulate the space of a “neutral, pure thinking, gotten rid of its author and liberated from the responsibility of decision” (p. 31), in which the fascination of the Sacred and the possibilities it opens up for articulating an ontology alternative to modern “rationality” plays, in Goddard’s opinion, a key role.

Not only its subject-matter, but also its argumentative style is unmistakably French: it is a book seemingly constructed by means of a patient exegesis and close reading of a series of interconnected authors and concepts, of which key figures are Derrida, Deleuze and Maldiney, seconded by Bataille and Levinas, set up against the background of Nietzsche, Hölderlin, Hegel, Spinoza, Fichte, Schelling and Freud and doubled by the artistic work of Artaud, Bacon or Giacometti. The tradition of commentary, specifically continental when taken as a methodological instrument, is pursued here with a typical “esprit de finesse”, revealing in an archeological manner (in the literal meaning of this term) the

foundations of a radical deconstruction and rethinking of subjectivity in Late-Modern Continental Philosophy. Perhaps it would not be inappropriate to state that the subject of the whole book reveals itself in the spaces created between the authors and the concepts that the author is setting up in a dense network of differences and similarities, repetitions and variations of the same topics.

It would be a useless and perhaps a much too tiring attempt to unravel here the whole of the dense network of concepts on which Goddard's analysis is set up, such as the Bataillian "unproductive spending", "loss of sense" and "sacrifice", Derrida's "pure consummation", Levinas's "subjection", Deleuze's "athletic station", "corps sans organes", "hysteric station" and Maldiney's "paint station" and "rhythm", among other well known signature - concepts such as the Deleuzian "intensive order" or the Derridian "différance". However, among all these concepts that make up an intriguing conceptual map of the Radical French Philosophy vocabulary, the figure of violence *as a transcendental figure prior to all separation* is patiently invoked and explained each time as the other necessary pole of any of these relational concepts. As far as the key thinking processes discussed by Goddard, Bataille's concept of "transgression" (of a clearly sacrificial origin and import) and its alternative readings by Foucault and Derrida can be taken up as an illuminating example.

Nevertheless, from the subjective point of view of an aesthetician, a philosopher of art and an art theorist such as the author of this text, it is also remarkable that the deconstruction of modern egology we are dealing with is enacted in Jean Christophe Goddard's book by shedding light on the artistic and aesthetic dimensions of this endeavor. It is not by chance that the articulation of such "a-cephalic" thinking finds its illustrations mostly in artistic examples. It is also worth noticing the important part played by aesthetic phenomena as a privileged category of experiences in the articulation of a different understanding of subjectivity, at the core of which lies the ex-static dimension of the Dionysian experience as revealed by Nietzsche's writings on the topic. For each of the French philosophers in question, this deconstruction

of subjectivity is further illustrated by taking into account their own reading of several artistic examples, such as Artaud's "theatre of cruelty", Francis Bacon's painting and Giacometti's sculpture, thus taking into account specific aesthetic contributions of Derrida, Deleuze and Maldiney to the history of contemporary continental aesthetics.

It is in this sense that I consider this book to bring in, even though in an indirect or secondary manner, a major contribution to the continental tradition of what can be called, in my opinion, *radical aesthetics*. It is the name I give to as such a philosophy of aesthetic phenomena and experience, pursued in the field of ontology, in which the equation of art and representation, as well as the traditional equation of work and language, or of artwork as the expression of subjectivity, is genealogically brought to its both historical and transcendental roots and thus, it is "surpassed", "overcome" or "destroyed". Moreover, this tradition of radical aesthetics, whose persistent legacy is clearly one of the nineteenth century German romanticism in its intentions of expressing the totality of being, also questions the possibility of articulating a new form of thinking and language beyond representation, whose closest approximations would be found in the artistic field and the aesthetic understanding of being.

The main articulation for this possibly secondary importance of Goddard's book, which nevertheless also plays a crucial part in the articulation of its metaphysical argumentation, can be found in Deleuze's understanding of schizophrenia as the abolition of "image" and the regime of representation and rationality itself; in other words, as a "creative and progressive disorganization" of being and subjectivity itself (p. 8), which makes room, instead, for the occurrence of the "event" and consequently, for the long-discussed figure (mostly *via* Foucault) of the "death of the subject" or of Nietzsche's Dionysian "de-individuation". In other words, it is the overcoming of representation and its consequences which is explained as the possibility of creating a new meaning for artistic creation and aesthetic experience, in which these two terms coincide as *structures of subjectivation* (or rather of de-subjectivation if subjectivity is to be posited as a

given). Concretely, this possibility lies with Artaud in inventing a theater beyond representational language (or in Derrida's sense "writing"), a theatre which produces itself a space instead of situating itself in a given space (p. 54) which is "without audience, without spectator and without spectacle" (p. 60). It can also be found in Bacon's painting in which the extreme singularisation and solitude of the portrayed subject makes room in the constitution of the Image for a simultaneous movement of contraries, in which the dissipation of the Figure into flatness and its concomitant apparition from the flatness are artistic illustrations of the "hysterical" stance of the subject portrayed. Finally, it can also be found around a sculpture of Giacometti in which both the "systolic" and "diastolic" movements in Maldiney's terms may coincide inside a properly rhythmic temporality. Certainly, the paradox remains the privileged rhetorical device for addressing totality in the framework of the thinking the author is concerned with. One remarkable statement for the theory of subjectivity (and of artistic expression) that I would like to single out of a long series of paradoxes expressing for the author this radical re-configuration of subjectivity, is that self-erasure and absence of the subject in the work (or in the world) can also be posited without contradiction, in the "hysterical" sense, as an "excess of presence", of the subject to objects and of the objects themselves.

The illuminating lesson to be learned from Jean-Christophe Goddard's book, of particular importance in the fields of the History of Continental Aesthetics and the Theory of Contemporary Art, is that of always taking into account not only the sources of a specific thinker in a narrow, properly philosophical sense, but also the "mythology" and the latent onto-theological drives and desires highly influential authors such as Derrida and Deleuze are responding to. Although not a comfortable lecture for the analytically trained reader, due to its specific argumentative style and dense network of shifting conceptual references, the book has nevertheless the irrefutable virtue of pointing out the often forgotten or ignored sources and impulses of radical French philosophy usually associated with post-structuralism, which are most of the time neglected when

Derrida's deconstruction of Western Metaphysics is reduced to a mere "deconstructionist" methodology, or when Deleuze and Guattari's "schizoanalysis" is invoked as a merely methodological tool for the critique of subjectivity production in late capitalism. For, among other qualities, Goddard's study compellingly reveals to us both the persistent fascination of the sacred and the romantic desire for totality which lie behind the ideologically fashionable themes of the "death of the subject" or "death of the author".

Address:
Cristian NAE
Ph.D. Lecturer
Department of Art History and Theory
"George Enescu" University of Arts, Iasi
Str. Sarariei no.189
700451 Iasi, Romania
E-mail: cristi_nae@yahoo.co.uk

Which are the Layers of *Difference and Repetition*?

Emilian Mărgărit
Al.I. Cuza University of Iasi

Anne Sauvagnargues, *Deleuze, L'empirisme transcendantal*,
Paris: PUF, 2010, 440 pp.

Keywords: transcendental empiricism, Kant, transcendental, difference, intensive

Although the exegeses on Deleuze are growing in number, one dedicated to the complex and dynamic aspect of transcendental empiricism is yet to be found in Anne Sauvagnargues' *Deleuze, L'empirisme transcendantal* (Paris: PUF, 2010). The author is Maître de Conférences in Art Philosophy at École Normale Supérieure Lyon and is generally recognized as a specialist in Deleuze's work, having published *Deleuze et l'art* at PUF publishing house in 2005.

The formal content of this book could be described as having fifteen chapters without the introduction and conclusion. We will first present the main characteristics of the objectives that compose the exegetic foundation of this book and subsequently we will describe briefly the explicative core of each chapter. The structure and the aims of Sauvagnargues' exegesis on Deleuze can be rounded up as a methodic attempt to explain *Différence et répétition* acknowledging that it comprises in a transversal manner all the directions by which Deleuze has constructed the philosophical project of transcendental empiricism from one book to another.

Following this hermeneutic statement, we observe that the elaborated construction of transcendental empiricism implies a double dynamic lecture that explores the theoretical clusters of Kant's philosophy, twisting the transcendental and opening it towards the empirical. This dynamic lecture implies, on the other hand, the cartographic folds concerning the relation that Deleuze establishes between diverse authors as a historic line that grasps the evolution of his thought.

The intensive reform of Kant's project envisages different theoretical cuts that will supply in *Différence et répétition* a veritable analytic of the Difference. These points of departure in respect to Kant's transcendental philosophy reunite: the signs in Nietzsche, the theory of faculties in Kant, Proust and the image of the thought, Bergson with the virtual and the two multiplicities, Spinoza and the etiology with the structural theses on the sense regarded as a surface effect between differentiated series, Maimon and his genetic critique of Kant, Simondon with his intensive theory of the Idea, and last but not least, Blanchot, Foucault and Guattari. (pp. 12-15, 23, 71, 112, 171, 212, 227, 301)

The first chapter deals with the manner in which Deleuze is interpreting Kant and the concrete determination that is announced by transcendental empiricism. First of all, Deleuze's concern in reading Kant is the "crack of time" between the *a priori* syntheses of the 'I Think' and the empirical and psychological self. These two functions of the subject are found disconnected in respect to each other, given that the universal function of 'I Think' doubles and glides the empirical Self as his transcendental condition, making thus "I Think" to oppose and determine the empirical Self. Two consequences can be raised from this: a) the philosophy of difference starts from the subject "cracked" by time b) the Deleuzian philosophy as a continuation of the Kantian subversive adventure formulates a transcendental field cleared of any substantial avatars, reloaded as an impersonal field without subject. With the contributions of Simondon, Deleuze was able to formulate a rationalist theory of impersonal and pre-individual singularities which is able to a.) liberate the individualization of the unitary form of the Self and, b.) break

with the firm ontology of the substance proposing a doctrine of becoming and individualization, thus rejecting an anthropocentric view on philosophy (pp. 23, 26-27).

The second chapter is concerned with the meaning of the "image of thought". This concept forged by Deleuze intends to clarify the importance of what the thought has to say about itself, its limits and power in the archaeology of the images that expressed it through the history of philosophy, as though representing reality, its natural relation with truth, the common sense as a guarantee of commune and reliable knowledge, etc. A positive assignation of this concept is derived from the creative agenda regarding the dispositions of thought; an image of thought relates to a new modality of straining the language, of linking things one to another, etc. Philosophy means accepting the multiform foundation of thought in respect to itself and to what it historically engenders (pp. 42-44).

The third, fourth and sixth chapter are concentrated upon the analysis of Deleuze's book on Proust. First of all, the analysis tries to specify the distinct interpretations regarding the theme of Proust's novel, *À la recherche du temps perdu*, as a search of truth and as being connected to the tensioned relation with Kant's transcendental use of faculties (pp. 52-53). While in Kant's philosophy each faculty is driven to its superior exercise regarding its a priori legislating status concerning the object, and by this it determines its domain of application, in Deleuze's Proust each faculty is triggered into its transcendental use by the action of the signs. The typology of the faculties commands the plurality of the signs scanned by Deleuze in Proust's novel, *À la recherche du temps perdu*. This typology follows and orchestrates the initiatory itinerary of the narrator passing from a world to another, from the sphere of snobbism to the one of jealousy, from the emotions triggered by the sensible qualities to the experience assumed by art (pp. 74-75). Souvagnargues produces an interesting critique regarding the status of sign in the hermeneutics of Gadamer and Ricoeur, in relation with the problematic of sign raised by Deleuze in his exegesis on Proust (pp. 127-128).

The fifth chapter focuses on the reevaluation of Bergson's main concepts in Deleuze's *Différence et répétition*.

First of all, the three temporal syntheses reveal, up to a point, our profound relation with time: a) the passive synthesis of habit which introduces the actual present continually changing our past, b) the synthesis of memory which concerns the virtual past and the pure being, c) the active synthesis of the future. As Souvagnargues explains, we have to deal here with a concept of becoming that engulfs the three Kantian transcendental syntheses with the temporal *ekstases* of Heidegger (pp. 96-97). The second Bergsonian theme in Deleuze's philosophy is given by the problematic of the two multiplicities. In brief, we are talking about qualitative multiplicities that correspond to duration and virtuality and about quantitative, discrete multiplicities that correspond to material actualization. These two sets of multiplicities corresponding to the distinction between actual matter and virtual duration envisage a new image of thought (pp. 104-105).

The seventh chapter is concerned with the boiling points of Deleuze reading Spinoza. Starting with the main theme of Spinoza's philosophy – the fight against the transcendence of Being, we obtain a harsh critique of analogy, eminence and allegory. Through the concept of expression, Deleuze unravels, in the same time, a critique of the theological tradition of analogy and the coherent, immanent and univocal philosophy of Spinoza. In a few words, Being expresses itself through attributes, which, in their own turn, express themselves in modes, which express a change or a modification in substance. Individualization in modes is explained in two ways; firstly, it is effectuated under a regime of differentiation of power in respect to the substance and, secondly, by considering attributes in terms of relation of bodies under certain laws. Another important aspect is given by the theory of effects similar with Nietzsche's genealogy of morals as ground for a comparative, typological characterization of modes of life. Finally, the philosophy of Spinoza is understood by Deleuze through the relation with the structuralism, mainly having in mind the concept of *hecceites*, related to the complex theory of singularity elaborated by Deleuze (pp. 150-151, 162-164, 170).

The eighth chapter is surveying Deleuze's *Logique du sens*. The problem of sense springs from the elaboration of the

concept of structure, understood as multiplicity which ensures to its terms a derivative, random, transitory place on the surface given by their encounter as events. Deleuze emphasizes the differentiating value of the structure that systematically produces its terms and confers them a sense through their own position in this combinatory form of the structure, and not through the analysis of essence conceived as a unity of sign and sense (pp. 174, 192-193).

The ninth chapter is concerned with the problematic of the first two books of Deleuze, on Hume and Nietzsche. What they have in common is the re-thinking of Kant's transcendental project starting from the concern Hume has in the practical roots of the subject and in the logic of relation as opposed to the representational ground of knowledge, and from the Nietzschean problem of value. Nietzsche's genealogy is the genetic method that accounts for the origin of moral evaluation discovering typologies that clarify the specific direction of Kantian axiology. In this direction we can see Nietzsche's philosophical affinities with Solomon Maimon concerning genealogy as genetic method and the relation of forces as a differentiating principle (pp. 213-214, 222-224).

The next three chapters are concerned with the influence of Gilbert Simondon's philosophy of biology in Deleuze's intensive reading of Kant and in the elaboration of transcendental empiricism in *Différence et répétition*. The lines of attack driven by Simondon are directed towards the supposition related to the process of individualization and call to abandon any ontology that would ground the emergence of individuality in the pre-existence of individuated terms – whether we talk about matter and form, sender and receiver. We have the three main principles of individuation that come under Simondon's sustained attack: a) atomism, understood as unit measure which composes the minimal organization and quantifies degrees of order; b) the expression of the unilateral relation between model and copy, which reinstates the Platonic *archetype*; c) finally, as a source of organization which is separated from matter or 'substrate-independent' - the latest heir of the Aristotelian *hylomorphism*. Individuation, in general, can only take place by drawing on a pre-individual

field, a ‘metastable’ domain composed of disparate virtualities. Simondon, drawing on scientific studies of crystallization, rethinks the process of individuation as the result of the introduction of a ‘form’ in the guise of a structural ‘germ’ which catalyses the actualization and reciprocal interaction of some of the virtualities which remained, up to this point, at the pre-individual level. The concept of the “disparate” is particularly important for an understanding of Simondon’s philosophy of interaction, and as a consequence, for Deleuze. Drawn from the physiological term used for the integration of non-superimposable retinal images into unified visual perception, Simondon uses the idea of ‘disparation’ to reflect how individuation implies the emergence of a form of communication between hitherto incommensurable orders or potentials towards actually differentiated beings. The role of Simondon (constantly related to Bergson) and of his theory of individuation is vital in Deleuze’s ontogenetic rethinking of structuralism and of the transcendental, helping him to think through operations that permit the passage from virtually differentiated Ideas to actually differentiated beings. Deleuze, related to Simondon, will reconsider structures as neither immaterial essences, nor formal invariants, but instead as the pre-individual grounds of individuation (pp. 243, 255, 275, 296, 306, 325).

The thirteenth chapter is focused on the elaboration of the concept of “problematic”, first of all regarding Lautman’s heritage and, further, on a broad discussion conjuring the virtual and the actual in terms of the “problematic”. What Deleuze specifically draws from Lautman is a relational logic that designates a process of production or genesis, which has the value of introducing a general theory of relations, theory which unites the structural considerations of the differential calculus with the concept of ‘the generation of quantities’. The process of the genesis of mathematical theories offered as solutions to mathematical problems corresponds to the Deleuzian account of the construction of concepts as solutions to philosophical problems (pp. 335-337, 345).

The final chapters regroup the thematic of the previous ones for a brief contraction opposing hermeneutics to a

transversal dimension that switches the aim of reading from finding a raw sense to experimentation, as we can see in Proust or in Foucault's diagonal analysis. Another procedural tactic coined by Deleuze related to the above mentioned opposition is a practical theory of multiplicity; in this sense we have a problematic enounce that traces the diagrams that phrases put as stake. The virtual problems are not to be found outside the empirical solutions that actualize those problems; however they are not reducible to these solutions, as an Idea is not reducible to a concept, and a problem to its solution (pp. 358, 369, 384).

Despite its "flimsy" bibliography, Sauvagnargues' exegesis grounds the thematic disposition of her inquiry. We can see at work an attentive lecture and clear, pertinent assumptions on the topic of Deleuze's elaboration of transcendental empiricism as a critique and intensive re-elaboration of Kant's transcendental project, incorporating the different topics of each book and author that problematically prepared *Différence et répétition* and more precisely the dynamic hybrid status of transcendental empiricism that sums Deleuze's philosophical project.

Address:

Emilian Mărgărit

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

E-mail: emi_margarit@yahoo.co.uk

Excessive Hermeneutics

Sergiu Sava
Al.I. Cuza University of Iasi

Shane Mackinlay, *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena and Hermeneutics*, New York: Fordham University Press, 2010, XIV + 283 pp.

Keywords: Jean-Luc Marion, phenomenology, hermeneutics, saturated phenomenon, adonné

Any of our relationships with something – whether it is an object, a person or a specific situation – takes place in the horizon of understanding. By this I mean that any relationship with something has as background either the actual understanding of that something, or the attempt to understand it. Still, in both cases, the understanding of a certain thing is integrated in the net of meanings which configures our world. To reword, understanding always occurs in a pre-configured horizon, and never in a pure and absolute manner. Taking these data into account, the concern for the phenomenon of understanding, which is called *hermeneutics*, must not neglect this primary dimension of the human existence, acquiring by this an ontological character.

Though we are aware of and we agree with the fact that this hermeneutical dimension determines our whole relationship with the things we encounter in our everyday life,

¹ This work was supported by CNCSIS – UEFISCSU, project number PNII – IDEI 788 / 2010, code 2104.

we do not approach it explicitly each time we relate to a certain situation. We do not refer to the fact that our understanding is not pure or absolute, but predetermined, each time we write about something. Behind such an option stands the fact that this feature of understanding is self-understood, inasmuch that both the author and the reader do not feel the need to make this feature explicit. Nonetheless, there are cases when this consensus between author and reader about the prior data of understanding does not occur. The reason for this disagreement can be more than the simple dissension related to the self-understood character of the data, namely the fact that these data seem to be overlooked by the author. Such a situation can be better understood by bringing into attention a book like *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena and Hermeneutics*, printed in New York: Fordham University Press, 2010, in the collection *Perspectives in Continental Philosophy*. The author of this volume, Shane Mackinlay, is Associate Dean (Department of Philosophy) of *Catholic Theological College*, Melbourne, Australia.

The investigations from *Interpreting Excess* revolve around Marion's *theory of saturated phenomena*, present in books like *Étant donné* or *De surcroît*. Such phenomena resist any attempt of being subsumed to our understanding horizon. They owe their phenomenality to themselves only; to the fact they *give* themselves. What is more, for Marion these phenomena become the paradigm of the whole phenomenality, and this strips off the human being's status of *constitutive subject*, transforming it into *adonné*, a simple receiver of the givenness of phenomena. Thus and so the thesis Mackinlay states at the end of the *Introduction* of his book is that by the theory of saturated phenomena Marion attains only a "a simple inversion, with the subject who previously actively constituted phenomena as objects now being constituted by them as a passive witness on whom they impose themselves" (p. 12). By attributing this altogether passive role to the "subject", Marion is able to underline the *pure* and *absolute* character of the givenness of phenomena. Nevertheless, this total autonomy of phenomena represents, according to Mackinlay, a purely theoretical construct, unfaithful to the real and actual manner in which

phenomena are received. The way of our contact with the phenomena is a more complex one: “they are presented and understood in a hermeneutic space that is opened by a subject’s active reception” (pp. 12-13). In other words, though Mackinlay agrees that the phenomena should rather be understood as giving themselves, then as being constituted by the subject, he considers that their givenness is never pure or absolute, but it always happens on a background configured in advance by the activity of the “subject”.

The second chapter of *Interpreting Excess* deals with *Marion’s Claims*. The central pieces become the giving *itself* of the phenomenon, which implies the presence of a self of the phenomenon, and the function Marion assigns to the “subject” in this context. The fact that the phenomenon gives itself on the basis of itself, does not rule out, for Marion, an active function of the “subject”. His/her task is precisely that of converting the givenness into manifestation. The question raised at this point by Mackinlay is related to the mode in which the *pure* or *absolute* character of the givenness of phenomena is compatible with an adonné which is *not* entirely deprived of its active role in what concerns its relationship with phenomena. Such a problem unveils an inconsistency in the theory of saturated phenomena, for the simple reason that, according to Mackinlay, it is really impossible to pretend that the phenomena give themselves in a pure or absolute manner and at the same time, to claim more than just a passive function of the adonné. In fact the givenness of the phenomena is never pure or absolute, but always presupposes an interactive relationship between the “subject” and the phenomenon.

This “impure” character of the givenness of phenomena defies *The Hermeneutic Structure of Phenomenality*, problem discussed in the next chapter of Mackinlay’s book. The starting point of this discussion is represented by the critiques which were addressed to Marion by Richard Kearney, Jean Greisch or Jean Grondin. They consider that each phenomenon appears on a background which is already configured by a certain way of understanding the world, understanding which determines from the start the manner in which the phenomenon gives itself. In other words, any manifestation involves a

hermeneutical dimension, and any phenomenology should take it into account. Marion himself speaks explicitly about hermeneutics (Jean-Luc Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2001, pp. 148-153), and its necessary role in phenomenology (p. 39n), but, according to Mackinlay, he only takes into consideration a secondary meaning of hermeneutics, namely the epistemological one. Due to this fact, Marion is not able to give account for the active role of the “subject” inside the phenomenology of givenness. Despite this situation and despite the theoretical specifications regarding the pure or absolute givenness of phenomena, Mackinlay observes that hermeneutics, in its ontological meaning, is to be found in an implicit manner in some of Marion’s descriptions about our concrete relationship with the phenomena. In order to prove the fact that the “subject” always plays an active role in the appearing of the phenomena, and, consequently, that our contact with them always has a hermeneutical character, Mackinlay will investigate Marion’s description of the saturated phenomena in relation with the Kantian table of categories, and emphasize the hermeneutical aspects overlooked by the French phenomenologist. Before doing so, the third chapter, *The Theory of Saturated Phenomena*, will consider the genetic formation of this theory, the legitimacy of its goals, and the relationship between Marion’s demarche and modern philosophy (Leibniz, Kant) or classical phenomenology, which is not always unproblematic.

The following four chapters of Mackinlay’s book analyse each type of saturated phenomena described by Marion in opposition with the Kantian table of categories, and the last chapter investigates the saturated phenomenon *par excellence* – the Revelation. The general problem raised by the chapter dedicated to the *event*, the saturated phenomenon according to quantity, is that the saturated phenomena can appear to us as simple objects. This is why, in order to perceive them as saturated, the “subject” needs to actively intervene, granting an adequate space for their plenary manifestation. This active intervention introduces a hermeneutical dimension within phenomenality, and, implicitly, excludes the pure or absolute character of the givenness of phenomenon. The next chapter is

centred on the saturated phenomenon according to quantity – the *idol*. The main argument advocates that the hermeneutical mark owes to the fact that the idol does not represent a manner of being for Marion, but is dependent upon the manner in which it is received by the “subject”. Consequently, although in Marion’s description of the idol an implicit hermeneutical mark is to be found, it is not taken into account. The case of the *body*, the saturated phenomenon according to relation, is a special one in the theory of saturated phenomena for the simple reason that it does not intuitively exceed an intention prior to givenness, but is anterior to any intention. Thereby, the body is defined as *absolute*, and consequently its appearing cannot bear the mark of hermeneutics. In order to counteract this description, Mackinlay resorts to alternative descriptions of the body, like the one offered by Bernet, where the body’s auto-affection is always associated with the perception of the world, or like the one furnished by Romano, where the body appears just due to its ordinary relationship with the world. The obvious consequence of this chapter is that there is no reason for accepting the possibility of absolute phenomena in general. The saturated phenomenon according to modality is the *icon*. Such a phenomenon, though it gives itself from itself, cannot appear unless the “subject” restrains any of his/hers attempt of enclosing it. Due to the phenomenon’s dependence upon the activity of the “subject”, in this case too we can speak of a hermeneutical dimension. This same mark can be applied even to the saturated phenomenon *par excellence* – the Revelation –, which appears only inside a hermeneutical horizon, namely the horizon of *faith*.

Following up the investigation deployed in *Interpreting Excess* one can observe not only that Marion does not explicitly account for the contribution of the subject – whether we refer to his/her artistic sensibility, belief or his/her world – to the manifestation of phenomena, but that he does not even take them into account. In this way, the disagreement between Mackinlay and Marion on the hermeneutical dimension of our relationship with the phenomena perfectly exemplifies the disagreement between author and reader described at the beginning of this review. It seems that we can conclude,

together with Mackinlay, that Marion's description of saturated phenomena must be adjusted.

Following these investigations I have noticed that Mackinlay can make no concessions to Marion, despite his legitimate preoccupation with saturated phenomena. Any step taken by the French phenomenologist has to be explicitly grounded either on the immanency of the phenomenology's discourse – Husserl, Heidegger, Romano –, or on the direct contact with things themselves. Nonetheless, I had not once the impression that this intransigency is being taken too far. First of all, coming into contact with Marion's theory of saturated phenomena, I can easily observe the presence, at an implicit level, of what can be called *minimal hermeneutics*. This type of hermeneutics can be understood from the perspective of the adonné's *resistance* (Marion 2001, 58-63), which means that the phenomenalisation is always proportional with the adonné's capacity of receiving the givenness. Fundamentally, the same aspect is taken into account by Mackinlay in his critique on Marion. Still, from the perspective of the adonné's resistance, the hermeneutical character of the contact with the phenomena's givenness does not consist in the fact that the adonné receives the givenness in an "*impure*" manner, but only in an *incomplete* one. To blame the fact that the pure character of the givenness of phenomena might imply their completeness would mean to consider a scenario in which the adonné might receive the saturated phenomena entirely, situation which would annul the excessive character of the phenomenon. The second critique which I want to outline brings into attention an alternative perspective. Though the hermeneutical character presupposes the active role of the adonné, namely his/hers *resistance*, its main root is to be found in the purity of givenness, in the fact that givenness cannot be subsumed to the "subject's" understanding, and therefore compels the adonné to an incomplete reception, thus to a hermeneutical perspective.

Insofar as one of these two critiques can point towards a justification of the discourse about the pure character of the phenomena's givenness without excluding the hermeneutical character of our contact with them, Marion is in no way obliged to *explicitly* approach the issue raised by Mackinlay; this just

would not represent a problem for the theory of the saturated phenomena. Hence, the disagreement regarding the presence or the absence of the hermeneutical coordinate of the contact with the phenomena is in fact due to the reader, being hermeneutical in nature, where hermeneutics is to be understood in its secondary, epistemological meaning. In this case, the reader is not able to give up some of his expectations, like the *explicit* approach of the hermeneutical character of phenomenality, which becomes a criterion for the truth of the text and this way restrains an appropriate reception of its content.

Address:
Sergiu Sava
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
E-mail: sergiu_sava@yahoo.com

Interest as Mirror to Our Own Self

Ionuț Bârliba
Al.I. Cuza University of Iasi

Patrick Stokes, *Kierkegaard's Mirrors Interest, Self and Moral Vision*, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan, 2010, 223 pp.

Keywords: Kierkegaard, interest, self, moral vision, consciousness, self-recognition

This book tells us a story about moral experience and about the differences among our moral visions, as human beings (or selves) when we are faced with the same situation. At the very beginning of his book, Patrick Stokes¹ suggests we should make a thought experiment. Let's just say that *you* and *I* are watching TV at this same moment, as a normal every evening habitude. Let's also say that *you* and *I* are quite similar with respect to our 'backgrounds, temperaments, life experiences, moral commitments, political views, and religious beliefs' (p. 1). Now, given our similarities, one might expect that our motivational structures, our ways of seeing things and caring about them will be also similar. In other words, given a circumstance, one expects that we should experience and express the same affective and volitional responses.

Nonetheless, supposing that we watch the same news on TV, for example the events of the Indian Ocean tsunami of

* This work was supported by the European Social Fund in Romania, under the responsibility of the Managing Authority for the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013 [grant POSDRU/88/1.5/S/47646].

December 2004, *you* and *I* can experience in different ways the terrible human suffering drawn down by the tsunami. We can both feel pity, distress and also that something must be done but by the time “I sit in my chair and ruminate on the horror of what I’ve seen and the urgency of addressing the problem you leap from your chair and look up the phone number for the Red Cross, so you can call and find out what you can do to help—make a cash donation? Organize a food drive? Get on a plane and join the relief effort? In effect, you have acted, while I have continued to contemplate ineffectually without acting” (p. 2).

It seems that there is a huge difference between us in dealing with the same situation. And it actually is an enormous difference but the question here is what makes us split parts? Patrick Stokes stresses that while *I* see the sufferance of the people affected by the tsunami as morally compelling, *you* see the suffering of others as also morally compelling but compelling *you* (p. 5). *You*, without thinking, leave your chair and dial the Red Cross number, intending to help while *I* remain in front of the TV unable to translate my emotions into action or even into the thought that *I* should do something. Both of our attitudes are in Stokes’s opinion thoughtless but between the two of us it is only me who is to be blamed morally. According to Stokes the whole problem here is one of deliberation. In fact, deliberation is what makes moral philosophy so puzzling when facing such an example as the one given by Stokes. Instead of treating moral philosophy in terms of deliberation, we should understand our moral decisions as being more reflexive in character (p. 181). Moreover, Stokes suggests that when we actually deliberate (when we think about what it is better to do) we risk not rising up moral facts but more weighing moral considerations against non-moral ones. Stokes’s example here is as follows: “I should stop to give that hitchhiker a lift, but I’m worried about my safety and I am also running late” (p. 181).

What Patrick Stokes really wants to bring to our attention through this distinction is that it seems “there is some non-cognitive element in your apprehension of the situation that’s missing from mine, even though our apprehensions are identical on the level of their cognitive and

affective content” (p. 5). The distinction lies here in the fact that while *I* react according to an abstract moral attunement to the world, *your* reaction comes totally from your subjectivity even though cognitively and affectively we put ourselves in front of the situation similarly (we both understand that this is a tragedy and we both feel pity and distress and so forth). Stokes seems to sustain that it is when a deliberation (thought) gap opens up between our moral feelings and our possible reaction (or even better, action!) that we fail as moral agents. A moral demand should motivate us personally and directly. Referring here again to Stokes’s thought experiment, the possibilities of helping those victims of the tsunami should appear to you as “*your* possibilities rather than merely possibilities for a generalized ‘everyone’, which of course would amount to no one in particular” (p. 182).

That non-cognitive element is to be brought into discussion by Patrick Stokes through his book. His thesis is that we should “articulate a new understanding of moral condition in terms of moral *vision* rather than normative deliberation, good will and so forth” (p. 6). By sustaining his assumption, Stokes evokes an author who has an *interesting* view upon moral psychology, namely the Danish philosopher Søren Kierkegaard.

Even though Stokes admits that when treating about Kierkegaard we usually foreground his influence on the development of twentieth-century Existentialism and strands of contemporary theology, the author’s attention is directed towards another crucial innovation in Kierkegaard’s work. It is what Patrick Stokes refers to as the probing phenomenology of moral psychology (p. 7) keeping in mind for his inquiry the guiding concept of *interesse* (interest) and the related one, *bekymring* (concern).

Since I cannot cover in depth in a short review all the issues Patrick Stokes treats in his book I will mainly stress upon the most interesting and original aspects as well as upon those that are most relevant for his thesis.

The book is structured in three parts. The first part entitled *Structures of Subjectivity* deals with “the mechanics of

Kierkegaard's account of consciousness" (p. 12), with the ontology of the self and the role that *interesse* plays therein.

Thus, even from the first chapter we can see that Patrick Stokes's main focus is on the concept of *interesse* (interest), one of the concepts belonging to Kierkegaard's psychological vocabulary, along with other more evocative terms such as 'passion', 'despair' or 'anxiety'. His investigation proposes to employ Kierkegaard's use of the term *interesse* as a vehicle for exploring the role of self-referentiality in Kierkegaard's phenomenology of moral selfhood (p. 18). Stokes begins his analysis from the concept of *interesting*, as being a specific aesthetic category. In his famous *Either/Or*, Kierkegaard speaks about the *interesting* as a key determination to be followed by the aesthete's interest (the best example here would be Johannes the Seducer from the *Seducer's Diary*).

However, the *interesting* as an esthetic category might produce knowledge but it cannot increase the degree of self-reflection. This ability of self-reflection is what Patrick Stokes tries to determine by introducing the second sense of the term *interesse* (this second meaning would be translated in English more often with *interest* than with the aesthetic *interesting*). This other sense, distinct from the aesthetic one, plays a more significant role in Kierkegaard's account of moral psychology. On page 28 Stokes quotes, in a conclusive way, a remark of Koch who marks the distinction between the two meanings of the term *interesse*: "*Interesse* in the esthetic sense is an expression for emptiness and despair, *interesse* understood as an essential preoccupation is an expression for striving in the direction of the individual."

An important part of Stokes's analyses is represented by the parallel he draws between consciousness and the selfhood considering that both are sites where opposites are brought together. Kierkegaard states that human experience is a 'place' where opposites collide. In the case of consciousness, we can notice the contradiction between ideality and actuality. To put it more clearly, language, which is linked to ideality, cannot capture what is essential for the experience of the existing individual, the 'actuality' of their existence. Language can only

organize the realm of particulars by slotting them into general categories (p. 43). The strongest example of the failure of language is to be found in Johannes de Silentio's (one of the pseudonyms that Kierkegaard used in order to sign his writings) presentation of Abraham's situation in *Fear and trembling*. Abraham cannot articulate anything that in human terms might excuse him from attempting to kill Isaac (p. 44).

Still, consciousness is the medium where ideality and actuality (reality) are related to one another and when this relation emerges, *interesse* (as a sense of involvement) will rise. To put it more simply, when you are conscious (about yourself) you immediately start to care about things. To be conscious is to be interested (p. 57).

Turning his attention to the concept of the self and to the ontological structure of the selfhood presented by Kierkegaard (aka Anti-Climacus) in *The sickness unto Death* Patrick Stokes points out that "The self, too, is a 'place' where polar opposites (such as infinite/finite, temporal/eternal, freedom/necessity) are brought together, apparently in some sort of 'synthesis'. "...just as the description of consciousness as a place of collision is inadequate without qualifying consciousness as 'interested', so too a mere syncretion of polar opposites does not, in itself, constitute selfhood" (p. 64).

In the second part of his book, entitled *Moral Vision*, Stokes continues his analysis from *The Sickness unto Death* by directing his attention towards one specific form of despair: the despair of infinitization, the despair which lacks finitude. We can create through imagination a fantastic self which carries away into the infinite so it becomes further and further removed from the concrete, the actual being that he is (p. 74). At the same time ethical imagination represents the way of apprehending possibility (as the effect of the act of infinitude) and actuality simultaneously. As Stokes states, "ethical imagination is a faculty for *seeing possibility in the world*" (p. 87). What is to be kept in mind from this whole analysis of the imagination is its connection with *interesse*. Stokes claims that the imaginative experience needs a property of self-referentiality, which he identifies with *interesse* (as being a relationship *inter-esse*, between beings). Hence, we as possible

selves visualize our possibilities through imagination, even though we as actual selves are not yet them (p. 89).

Other important aspects treated by Patrick Stokes in the second part of his book are the theme of self-recognition as a key description of moral imagination and the metaphor of the *mirror*, as the paradigmatic experience of self-recognition. The idea of self-recognition implies “an experience of identifying oneself with an ideal self posited in imaginative moral contemplation” (p. 95). In other words, to *see* oneself represents the ability of recognizing oneself through one’s imagination under ethical and religious determinants. This recognition is an immediate and decisive experience. It is a matter of qualitative *leap* “from seeing something to seeing something as what we recognize it to be” (p. 101).

To strengthen his idea Stokes reminds us of that story Kierkegaard tells about the drunk barefoot peasant who didn’t care about the carriage which was about to drive over his legs because he didn’t recognize them with shoes and stockings. Stokes appeals to this funny example to illustrate the role of vision and *interesse* in apprehending oneself in one’s concrete moral situation. The drunken peasant has to debate in a situation where there is nothing to debate. Recognizing your own feet is not a matter of epistemic deliberation. The peasant lacks in recognizing his own feet even though he can see the danger. The peasant fails to do what we would expect from him. That is to grasp his situation immediately and get out of the way (p. 100). The peasant fails to recognize himself, an immediate action which is an intrinsic feature of recognition.

Some of the most interesting chapters of Patrick Stokes’s book are the ones which discuss the metaphor of the *mirror* (chapters 7 and 8). This experience of looking in the mirror and seeing myself is not just one of immediate recognition but also an immediate evaluative one. The function of the *mirror* brings to the foreground one’s moral and volitional involvement. This self-recognition in the *mirror* is a matter of seeing our involvement in what we contemplate. The involvement implies necessarily an evaluative process which confronts us and forces us to change the qualifications under which we live (p. 103).

But what if we can also see the others as a mirror to ourselves? Stokes underlines that the ethical and religious development along with self-understanding are dependent on relating to the others (p. 134). But isn't it possible to lack in seeing the other as distinctive individuality if they are absorbed only "as imperatives into an ethical look" (p. 135)? In the last pages of the second part of his book Stokes turns to the *Sickness Unto Death's* construction of moral vision (which states a tension between the concrete and the ideal, the actual and the imagined individual) (p. 141). The point here is that when we look at the other we don't see "a person *and* moral demand, but a person who constitutes, *in their concrete specificity*, a moral demand in themselves" (p. 141).

In the last part of the book Stokes discusses around subjectivity and objective knowledge and the possible suggestion of Anti-Climacus that all fields of human inquiry (including astronomy, mathematics and physics which do not include *me* at all) are legitimate "insofar as they tell me about myself in a way that speaks to my moral condition" (p. 170). The decisive point here would be that Kierkegaard does not speak of the object of knowledge but rather about the *interest* that such knowledge presents. Thus more important is what motivates the end towards which the process of knowing is directed (p. 172). The implication of the self here is not as an "object" of knowledge. We would rather say that knowledge of "something" is permeated with personal interest.

There are at least three reasons which in my opinion qualify Patrick Stokes's books as a remarkable appearance on the stage of the quite dense second literature written in the last decades on Kierkegaard's thinking. The first reason would be the very choice of the concept *interesse* as the key term of Stokes's inquiry. In the context of the primacy of concepts such as despair, anxiety, repetition, inwardness or selfhood, Stokes found an important place for *interesse* in Kierkegaard's so called moral psychology.

Moreover, the approach of the book is quite interesting because Stokes's way of explaining Kierkegaard's specific use of the term *interesse* is more thematic than chronological. Thus the author does not follow the concept throughout the

kierkegaardian corpus from the beginning to the end underlining each occurrence and every change in meaning and context. Stokes points out that this kind of approach would keep the philosophical value of *interesse* at a minor level. Therefore his method is “one that seeks to uncover a foundational sense of *interesse* and then show how that sense ramifies through Kierkegaard’s more conceptually or descriptively fully fleshed works. We move from the foundational ontology to the descriptions of cognition and imagination in concrete situations and consider how the structural features of the ontology express themselves in the experiences of actual selves” (p. 11). By reconstructing the meaning of *interesse* Stokes also opens the way for new approaches to texts such as Johannes Climacus’s *De omnibus Dubitandum Est* and *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* or Anti-Climacus’s *The Sickness Undo Death*.

The last reason that makes this book remarkable is the use of that ingenious thought experiment which opens and closes Stokes’s study and which makes Kierkegaard’s sometimes blunt conceptual discussion lighter. The way *you* acted when hearing about those victims was so immediate that *your* perception, imagination and volition were all immediately combined. Stokes says here that this is actually how it should be and that this is how we should react to moral demands (p. 182). But *I* (*I* from the thought experiment) totally miss the point in the situation described in the experiment. *I* am the best example of the failure of Kierkegaard’s moral vision (*I* am no better even compared to the drunken peasant because *I*’ve also failed to see my involvement in the situation before me; p. 182). And even when, as Stokes writes in the last “scene” of his experiment, we (*you* and *me*) meet the next day and discuss about the tsunami and the victims of it, *I* lack in understanding *your* actions. Finding out that *you* called the Red Cross to find a way to help makes *me* feel admiration but according to Stokes admiration here is only a strategy of evasion (p. 183). One can admire another’s talent in singing or in some other skill while a moral exemplary action should stand only as a task of emulation.

NOTES

¹ Patrick Stokes is a researcher at the University of Hertfordshire and also a postdoctoral fellow at the *Søren Kierkegaard Research Center* in Copenhagen. *Kierkegaard's Mirrors, Interest, Self and Moral Vision* (Palgrave Macmillan, 2010) is his first published book on Kierkegaard's philosophy. He is already well known for studies such as *The Naked Self: Minimal vs. Narrative Selfhood in Kierkegaard* (2010), *'Interest' in Kierkegaard's Structure of Consciousness* (2008) or *Kierkegaard's Mirrors: The Immediacy of Moral Vision* (2007) and for his interest in themes like: *consciousness, moral vision, self and interest* in Kierkegaard's philosophy.

Address:

Ionuț Bârliba

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

E-mail: ionutbarliba@gmail.com

From Private to Public: Is the Public/Private Distinction Gender Discrimination?

Dana Țabrea
Al.I. Cuza University of Iasi

Martha A. Ackelsberg, *Resisting Citizenship. Feminist Essays on Politics, Community and Democracy*, New York and London: Routledge, 2010, 272 pp.

Keywords: public/private, gender, race, citizenship, community, democracy

Martha A. Ackelsberg's book *Resisting Citizenship. Feminist Essays on Politics, Community and Democracy* is a collection of essays from various periods of time that show the author's main interests in applied democratic theory, urban politics, and feminist theory.

I take this review to be the perfect pretext for me to talk about a philosophical issue that I am most fond of, namely the distinction between the public and the private spheres. Since Rorty's sharp distinction between the public and the private realms individualized as the liberal and the ironist in *Contingency, Irony, Solidarity* (1989), we tend to consider the two spheres as separate on the ground that they address different problems and ask distinct questions. A slight hint on a possible link between the two is given only in terms of individuality, in Rorty's saying at the end of his book that the

¹ This work was supported by CNCIS – UEFISCSU, project number PNII – IDEI 788 / 2010, code 2104.

same person could be both a liberal and an ironist; this probably means that one and the same individual could behave both as a liberal and as an ironist, taking turns and on contextual basis.

However strongly we may think that one and the same person can act in both spheres, depending on what one has to do, we cannot surpass their fundamental separation. But this is exactly what Martha A. Acklesberg is trying to argue against: 'There is no typology or set of procedures that will allow us to draw a line between public and private that will be appropriate for all times and circumstances' (p. 85). In her opinion, there can be no permanent boundary between the public and the private and, as a consequence, the meanings of "private" and "public" change constantly. Her analysis by which she identifies certain cases that erase the public/private separation belongs to contemporary feminist debates that often challenge the traditional distinction between the two spheres. The public/private distinction is a social construction that reveals political issues, and that is gender-based; most often "private" is associated with the domestic and with women, whereas "public" is linked to activities within society and to men. From a feminist point of view, this cannot be accepted as women may also engage in the public world just as men can undertake domestic tasks.

Moreover, the separation between private and public does not make a definitive distinction because we may often find implications of one realm in the other. Most of the time the public legal sphere defines and makes possible different domains of privacy, for instance, a family: everything that happens within a family is private by definition, yet the family exists by virtue of laws that define who and what constitute a family.

Martha A. Acklesberg offers several examples (the anti-slavery movement, the anti-lynching campaigns, welfare mothers' rights movements, the gay and lesbian rights movement, movements against sexual harassment and domestic violence, etc.) in order to show how feminist discussions of the public/private dichotomy generally address the issue of the exercise of power. I will consider each of them.

Concerning black women slavery and their denial of any private life (family or any expression of independent will whatsoever), Martha A. Acklesberg's point, following Harriet Jacobs, author of *Incidents in the Life of a Slave Girl*, is that by defining the plantation as the master's private domain his power over his slaves becomes limitless.

Next the author follows the argument of Ida B. Wells in order to show how lynching used to be erroneously associated to mob reactions, to the rape of white women by black men, as 'the lynched in the South between 1896 and 1900 were not even accused of rape, but were killed in response to economic competition, self-assertion or insubordination' (p. 77). In fact, certain claims to privacy mask the exercise of power: any relation between a black woman and a white man, even if it had been the case of a rape, lead to no prosecution on the simple pretext that such relations are "private"; to this are added prejudices concerning the black women's promiscuity.

Martha A. Acklesberg also takes into consideration the issues of welfare policies that certainly deny privacy to poor and black people. On the contrary, when it comes to domestic violence, the authorities keep their distance from intervening into one's private domain.

In a similar manner to women in the welfare rights movement, the author observes how gay and lesbian rights defenders argue for their right of privacy: 'consensual sexual activity between adults is a private matter that should be shielded from state scrutiny' (p. 81).

The paradox here is that gay and lesbian advocates fight for a right to privacy in what regards their consensual sexual life, but their struggle has a purpose that envisages the public sphere, the intention to obtain legal recognition of this right. This illustrates how the private domain implies the public one and it offers the perfect occasion to underlie the fact that the two domains are not as separated as we would have thought.

As we could see by the given illustrations, the feminists aim at regaining the respect of the human rights for women and for black people, and at challenging the boundaries between the public and the private spheres as they have been established. The feminist argument discloses race and gender

discrimination behind the distinction between the public and the private: '...constructions of race and gender became both inseparable from, and constitutive of, the boundaries of public and private, delimiting what was legitimately an issue available for public/political debate' (p. 90).

With a certain subtlety, feminist thinking passes from the private sphere to the public one by denouncing the traditional understanding of the notions of "private" and "public": what generally is considered to be private (sexuality, family, intimate personal relations) is actually implied by public society and its politics. For instance, the cases of the lynching of black men in the South of the US and that of the sexual relations between white and black had a public (meaning political) dimension: lynchings used to be attributed to black men raping white women, relationships between white men and black women discredited black women as prostitutes, white women were reduced to white men's property and in case of any relationships among white women and black men, their owner of right felt obliged to protect their honour. And the political underlying all these situations names the white men monopolization of political power.

There was also a movement initiated by women known as *Madres de Plaza de Mayo* in Argentina between 1977 and 1982. During the military dictatorship in Argentina plenty of people disappeared, being illegally detained and killed. Initially reunited as mothers grieving for their abducted children, *Madres de Plaza de Mayo* eventually became an organization fighting for human rights. It is an exquisite example of how the private sphere turns into a public one.

No doubt, grief is a private matter just as sexual activity is so. But when there is a case for public manifestations, and the scope to attain is political in its essence, there is an obvious transition from the private realm to the public one. If women's rights are involved, gender problems also arise. I have two questions in mind: if the passage from private to public is justifiable and whether the private/public distinction really reveals gender discrimination. I extracted these two suppositions from feminist thinking and I am wondering how acceptable they may be.

First of all, feminist thinking tends to identify public with political, on the one hand, and private with sexual, on the other. If the boundaries between the two spheres are delineated as such, it is normal to be eager to show that the separation is in fact fluctuant. If we accept that the definitions of the public/private are not as strict, we may try to keep them separate in order to think properly.

If we consider the private/public spheres as a distinction between what happens to human beings as individuals (emotions, ideas, hopes, fears, needs, suffering, missing, etc.) and, separately, as social beings (assuming market, professional, institutional roles, behaving at work, at school, in a university, etc.), we have no problem in identifying certain deeds, actions and conducts as private or, conversely, public, and also no need to find escape passages from one sphere to the other in order to explain the performances of our fellow creatures.

More than it is true that sometimes the spheres converge (at the theatre even the spectator assumes a certain role as he respects the others by his or her outfit and behaviour in public, also by applauding the actors at the end of the play, etc., and at the meantime the play can be a very intimate experience that one lives, by the emotions that he or she feels or by what he or she thinks about what happens on the stage and the actors' performances, etc.) it is also true that the spheres could be easily separated even if it were the case of the same action or conduct.

As for the second question about the gender discrimination underlying the private/public distinction, I reckon it is based on the same presupposition that private means sexual and public means political. It is not wrongly said that the sexual options and activity of the individual relate to the private sphere as his political assumptions and manifestations relate to the public one. But it is simply wrong to skip to reducing the private to the sexual and the public to the political.

When the intention to defend a minority is present within a discourse, its initiator is the first to be blamed because he or she is accused of seeing wicked and masked policies

everywhere. I guess it is the same with feminism. Not only does feminist thinking reduce private to sexual and public to political, but it also reduces private to womanhood (domestic) and public to manhood (social). Therefore, I guess it is normal for it to assume that men intervene within the private sphere with secret intentions of turning it into public, and vice versa, depending on their particular interests with their single purpose to dominate over women.

I do not doubt that sometimes the private/public distinction meets a gender separation, but fighting against the monopoly of men cannot possibly mean fighting over a distinction between two terms.

Address:

Dana Țabrea, PhD

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

E-mail: dtabrea@yahoo.com

On the New Faces of Democracy

Diana Mărgărit
Al.I. Cuza University of Iasi

Geneviève Nootens, *Souveraineté démocratique, justice et mondialisation. Essai sur la démocratie libérale et le cosmopolitisme*, Montréal : Liber, 2010, 204 pp.

Keywords: democracy, cosmopolitan democracy, democratic sovereignty, plurinational societies, politics of recognition

For about twenty years, the democratic studies have been witnessing their rebirth. At the national, inter-national or global level, democracy seems to attest that even if its place as political regime winner can no longer be contested, its modalities of performance are permanently challenged by the realities of globalization. Despite the recent and fruitful works whose attempt is to demonstrate the necessity of exporting the democratic model outside the national frontiers, there are still a lot of uncertainties regarding the mission, principles, norms and institutions of cosmopolitan democracy (which encapsulates the national, inter-national and global democracy). To this respect, the latest book of Geneviève Nootens, *Souveraineté démocratique, justice et mondialisation. Essai sur la démocratie libérale et le cosmopolitisme*, embodies the efforts to diminish the doubts about the truth-like model of cosmopolitan democracy. A member of the Canada Research Chair in Democracy and Sovereignty, Department of Political Sciences, University of Québec, Chicoutimi, G. Nootens is mainly concerned with the reconditioning of democratic practices and the diffusion of sovereignty, the distinction between majority

and minority nationalism, the logic of plurinational societies. In addition, her research has already proven significant results in the previous work, *Désenclaver la démocratie. Des huguenots à la paix des Braves*, Montréal: Québec Amérique, 2004 and in the book written with Ryoa Chung, *Le cosmopolitisme : enjeux et débats contemporains*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2010.

All through the six chapters, completed with an introduction, a conclusion and a set of references to the most recent and relevant studies on national and transnational democracy, the reader enters the intricate dimension of a new democratic reality searching for its appropriate meaning. Since the beginning of the book, the author announces her intention to analyze the manner in which, at the international level, the social-economical disparities between the populations of the globe and the consequences of the conflicts put into question the effectiveness of liberal democracy. At the same time, is it possible for the democratic model to transcend the national-state borders as to achieve a new, supranational, identity?

The starting point for her research is the assumption on the meaning of the democratic regime perceived as a political system able to exercise political power over the people. Such a definition explores the social dimension of democracy, the arena where the political relations of solidarity and the relations of power evolve. If the political process of democratization at a global dimension involves breaking the physical and the symbolic frontiers of the national governing model, then only cosmopolitan democracy might represent a plausible context of the individuals' inter-connections. Despite other scholars whose concerns are especially the institutional aspects of cosmopolitan democracy, the Canadian author is preoccupied with the principles which should govern states and the world on the path to democracy. If citizens of all states were perceived and treated like citizens of the world, subsequently, it is not relevant to evaluate the relation between individuals and institutions or organizations. On the contrary, democracy should be analyzed as the political form of government where groups and small communities inter-action, change information and determine the decision-making process.

Starting with the first chapter, the five principal characteristics of liberal democracy – civic and political rights, representation, social rights, the separation of powers, and the existence of the demos which generally uses the majority rule – highlight the institutional design of a political regime whose finality is the equality of rights and liberties between individuals. The twenty-first century context with all the implications of globalization determines the manifestation of new challenges for the nation-state. Answers to questions such as “How well could liberal democracy and globalization coexist?”, “Which is the distance between the decision-making process and participation?” are, in fact, some reactions to the reterritorialization and the diffusion of sovereignty.

The second chapter, revealing the relation between democracy and globalization, suggests that external pressures stimulate changes at the state level, affecting its autonomy and sovereignty. As a matter of fact, the author tries to establish the limits of what can be called the democratization of international politics. Despite the skepticism which regards the institutional conditions for a real democracy, the common values, culture and language, the maintenance of the state sovereignty, G. Nootens manifests her optimism concerning the imminence of translating the democratic model to the international sphere. The reasons determining her to manifest such expectations are a) the moral imperative that institutions should shape the social aspects of reality; b) the global institutional design which represents the result of human conventions; c) the fact that the international community is revealed as the highest and the last level of political community. Transnational democracy must gather all the states’ awareness of the necessity to recognize the status of citizens of the world for all the people. No matter how the transnational institutional configuration and the cooperation between states or citizens may look like, the new democracy has to reunite the old forms of democracy in order to choose what is best for it.

The third chapter (*Démocratie et cosmopolitisme*) proposes, from the cosmopolitan democracy perspective, an analysis on the status of the individuals. The process of

internalizing and globalizing democracy and the role of the people in the decision-making process suffer several mutations both at the empirical and at the theoretical level. The emergence of international nongovernmental organizations, the evolution of the technique, and the intensification of the communities' inter-actions determine some mutations of identity and rights for all the peoples of the globe. Consequently, they do not only need to be recognized as belonging to a certain state – national citizenship –, but to the world – cosmopolitan citizenship. A form of global ethics, cosmopolitanism, with all its moral juridical and institutional implications, becomes the space of expressing the essence of cosmopolitan citizenship.

As a prolongation of the previous chapter, the fourth part consists of a critique to a certain particularly worthy set of contributions to institutional cosmopolitanism, the ones made by the British author, David Held. His conception regarding globalization and institutional cosmopolitanism is contested especially due to its impossibility of organizing the relations between political communities in a multi-level democracy and to the false impression that individuals are always connected directly and tightly to supra-national institutions, therefore omitting groups, small communities. Although Held proposes a series of institutional reforms in order to create a *de facto* cosmopolitan democracy, he neglects the deliberation in the decision-making process and takes into account only the political aspects of the new world configuration, thus disadvantaging the impact of economical development over it and reproducing the sovereign state model at a global scale. In reality, G. Nootens uses this series of critiques as instruments useful to outline her different perspective on cosmopolitan democracy, based on the dialogue between communities and on the principles of justice, of legitimacy.

The last but one chapter focuses on the new international reality in which *demos* is replaced by *demoi*, in which political communities and democratic legitimacy must reform both the national and the global sphere of decisions. In order to witness significant changes at the global level, it is necessary to observe the nation-state challenges. When

recognizing pluralism, the state can no longer be perceived as a big unified national community – the national liberal democracy –, but as a plurinational democracy. This assumption reveals its very importance because cosmopolitan democracy can never eliminate the democratic model specific to the national level; on the contrary, it is built on it. More than that, G. Nootens not only affirms that both levels are complementary but, in order to demonstrate their efficiency, they must face different approaches. States and internal institutions, organizations are in the situation of recognizing the importance of communities and their permanent need to communicate. Thus, by respecting the connections between communities, the real politics of recognition must be put to work at the level of institutions, norms and principles.

The sixth chapter seeks to answer the question regarding the possibility of plurinational societies to become agents of cosmopolitanism. Starting with the case of the Canadian Government, G. Nootens demonstrates that modifying the conception of sovereignty and the perception regarding who is directly concerned with state decisions, we can witness the consolidation of the plurinational societies governed by the politics of recognition. If sovereignty were seen as the different communities consent and if minorities were recognized as being able to govern themselves, the premises of assisting to the reform of democracy at the state level would already be created. In conclusion, cosmopolitan democracy – the multi-level democracy or the democratic forum of democracies – has all the chances of becoming reality as long as the state, inter-state and global principles and practices fulfill the conditions required by a complete democracy.

The work that the Canadian scholar has recently achieved demonstrates, without any doubt, the important contribution to the cosmopolitan democracy field research. The fact that the book brings together the politics of recognition, democratic legitimacy, the recognition of plurinational societies and the communities' connections represents the construction of a consistent model of global governance concerned with representing the will of the world's citizens. Its conclusions and projects for the future of democracy, completed with valid

criticism related to other scholars interested in the same field confirm their pertinence by improving a theory still very young and contested. In order to equilibrate the balance of analysis it is nevertheless necessary to observe the weaknesses of the book. The incomplete definition of cosmopolitan democracy as a starting point is associated with the unperceived limit of discussion regarding the national and the global model of democracy. Furthermore, she criticizes some contributions to institutional cosmopolitanism, reconstructing her new cosmopolitan democracy design based on some principles (the politics of recognition, plurinational societies etc.) necessary but insufficient to the *mise en pratique* of this model. In the end, how will cosmopolitan democracy really look like? However, the more passionate works like G. Nootens', the clearer is the future of democracy. As long as states encounter difficulties when facing the new international realities and citizens discover other ways of expressing their desires, democracy at all levels must readapt and improve its principles, norms and institutions.

Address:

Diana Mărgărit

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy and Social and Political Sciences

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

E-mail: margaritdiana@yahoo.fr

The Broader Horizon of Passivity in Husserl's Phenomenology

George Vameşul
Al.I. Cuza University of Iasi

Victor Biceaga, *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*,
London, New York: Springer, 2010, XXIII + 136 pp.

Keywords: passivity, receptivity, embodiment, alterity, time-consciousness, cultural crises

Throughout Husserl's entire work, phenomenology turns out to have two distinct moments: static phenomenology and genetic phenomenology. If static phenomenology is concerned with the constitution of meaning into the realm of immanent consciousness regardless of the temporal dimension of consciousness, genetic phenomenology gives an account of the primal institution of meaning in the ego's experience of the world. As far as the latter is concerned, Husserl distinguishes between two types of syntheses, the active and the passive genesis. While the active geneses refer to the original egoic production of meanings through active syntheses, passive geneses denote a synthetic formation of meanings which, although not entirely independent from the ego's participation, are not the results of the ego's activity. In considering this distinction, Husserl tends to have a hierarchical understanding of it, subordinating passivity to activity. Victor Biceaga's book *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology* comes to challenge precisely this understanding of the distinction, arguing that despite Husserl's bias for it, he refuses a clear separation of activity and passivity, thus questioning the

advance of the former over the later. To support his argumentation, Biceaga will uncover three of Husserl's strategies in weakening the hierarchical advance of activity over passivity. The first one takes into consideration the level of originary passivity, trying to soften the opposition activity/passivity by turning it into a matter of degree rather than a matter of kind. The second strategy brings to the fore the inseparability and mutual dependency of activity and passivity at the level of secondary passivity. The last strategy consists in disengaging passivity from its opposition to activity by revealing its role in the experience of the alien (*Fremderfahrung*) (p. xxi). The pinpoint of all these strategies is not to reverse the hierarchy, but rather to show that Husserl supports a broader view of passivity than most of his interpreters tend to acknowledge.

The first chapter of the book is concerned with time-consciousness. Since this is the fundamental phenomenon of passive geneses, this means not only that it grounds all the other passive synthesis – those which belong to originary as well as to secondary passivity – but all the three strategies mentioned above will be found implicitly or explicitly at this level.

After distinguishing between temporal and associative synthesis, Biceaga turns to the way Husserl describes the three levels of time-consciousness. Since the first level – transcendent time – belongs to the natural attitude, it concerns the phenomenologist only as reduced. This brings into view the second (subjective time) and the third (absolute flow) levels. For a better understanding of the distinction between the last two levels of time-consciousness, Husserl not only calls the absolute flow pre-phenomenal and pre-immanent, but he also forges the distinction constituting/constituted to point that the absolute flow is constituted and constituting at the same time. At this point, Biceaga states that the bending of this conceptual couple opens the way for rethinking other conceptual couples including activity/passivity.

Returning to the self-manifestation of the flow, the author notes that its peculiarity consists in that it blocks, from the beginning, any attempt to present it reflectively. This case

is proved by Husserl's employment of transversal and longitudinal intentionalities: whereas the first synthesizes the content of the actual now with the contents of the retention and protention, the second synthesizes the actual intending with its corresponding retainings and protendings, that is, the flow itself. Nevertheless, Biceaga points that since the longitudinal and transverse intentionalities are not separated but intertwined, they come to name the same process from a different perspective. This means that the self-affection of the absolute flow is intertwined with "some kind of preoccupation or affection from objects other than itself" (p. 9). This fact shows that there is an intrusion of the alien into the primordial sphere, either through affection, as the hyletic core of every living present, or as openness to the experience of the alter-ego or cultural world. The end of the chapter brings to the fore the affinity between passivity and rhythm which links the a priori form of the flow with the associations of concrete contents of consciousness.

The next chapter follows the lead of the first and gives an account of the second phenomena from the sphere of originary passivity, that is, primordial associations. As the author notes, Husserl defines primordial associations as "associations between passively pre-given sense contents belonging to the sphere of the present" (p. 19). Husserl is concerned with this type of associations as far as they are establishing the laws and regularities of passive syntheses which found judicative acts. Since primordial associations never appear in ordinary experience, their meaning is unveiled only through reduction. This brings to the fore the fact that the ego never perceives pure sense data, but rather meaningful unities, that is, affective tendencies belonging to the present impression organized by original associations. Nevertheless, Biceaga points out the fact that the pre-givenness of meaningful unities does not necessarily imply that the ego is simply acted upon on the level of passive receptivity; rather, it could mean that in the formation of sensorial unities, passive and active components conjoin each other. To sustain this last point the author will engage in a large discussion about associations of similarity and contrast and the relation between affection and prominence.

The major outcome of this inquiry is that it brings to the fore two interpretations of the passivity of primordial associations. According to the first, primordial associations are independent from categorical acts and reproductive associations and therefore independent from the ego's participation. On the second interpretation, primordial associations govern the propagation of affective awakenings, therefore determining the passive response of the ego to the affective pull of what is alien to it. But this response of the ego is not purely passive, since it involves the constant effort of opening its horizon of receptivity.

The third chapter is a foray into the sphere of secondary passivity. If distinct profiles of the same object are to form objective evidence, then an account of memory as sedimentation and recollection must be brought up. The author claims that, instead of joining the distinction sedimentation/recollection with the distinction passive/active, Husserl prefers to describe memory as a compound of passive and active components.

Biceaga starts by analyzing the two Husserlian accounts of memory, the image memory account and the account of memory as reproductive presentation. Due to the lack of differentiation between perception and recollection and to the passivism sedimentation, the first account proves unsatisfying. The second account defines remembering as a quasi-perception in which the object itself is presentified, thus describing remembering as positing acts. On this account of memory, the problem of the present awareness of the past is solved by the double function of retention. Since reproductive acts must reap the benefits of primordial givenness, it comes to retention to transfer evidence to reproductive consciousness thus spilling presence into absence, and also gradually erase the affective force of the present and infiltrate absence into presence. Due to the double role of retentions, the sphere of present is not closed upon itself but opened toward absence. This points to the idea of a double track consciousness. Roughly, it states that in an act of remembering, I remember my experience of a past X, a fact which brings a form of alterity to the primordial sphere. Ultimately this means that every act of remembering involves forgetting and vice versa.

Since memory has a similar structuring/organizational function as the perceptual field, the double role of retention also brings light on how associations work at the level of memory, thus describing them as regularities which prescribe typical forms of connection. The same double role of retention recasts the problem of forgetting in more positive terms.

The forth chapter deals with the problem of the intersubjective level of sedimentation as another major topic of secondary passivity. First the author focuses on the theme of habitualities and their hybrid nature. Although their acquirement requires constant involvement and effort on the part of the ego, they end up in erasing this involvement characteristic to the ego's engagement with its environment. The hybrid nature of habitualities signals a combination of active and passive components. Translated into epistemological terms, habitualities ensure the constant advance of judicative acts but also obscure, through continuous storage of multiple layers of meaning, the task of scientific and ethical renewal. For Husserl, this last operation ends up in cultural crises. To elude this negative role of passivity, Biceaga points out that, although traditions encourage the "taking-for-granted-ness", they also establish a rigorous pattern of meanings that can be reiterated by future generations. This reiteration is not a mere repetition, but rather a re-construction of meaning.

As far as the problem of habitualities and sedimentation is concerned, Biceaga shifts his focus to the case of language and documentation. Documentation is a kind of sedimentation since writing records constituted meanings by covering their sense giving acts. An important factor in the covering up of sense giving acts is the "seduction of language", which ultimately encourages the free play of associative construction (p. 82). To rule out this constant tendency of the natural language, Husserl proposes a pure logical grammar as a science of a priori combination of meaning. This would make the case for activity overcoming passivity if it wasn't for the unsatisfying account of translation provided by Husserl's pure logical grammar. Roughly it states that translation is a reiteration of the original meaning. But, Biceaga notes, this migration of meaning from the foreign to the domestic language (*Sprachleib*)

is made possible by the fact that the later already harbours in itself a space for foreignness. Thus translation appears as a balance between a passive reception of the foreign and an active incorporation of it, revealing a model for resolving cultural crisis.

The last chapter focuses on showing that ultimately, the role of passivity is to mediate the relation between ownness and otherness. The author will pinpoint this with reference to the phenomena of the body, alter-ego and cultural alien world.

Biceaga starts by emphasizing the two meanings of body passivity: as being affected by the outside world, and as self-affection. This last sense brings into view the distinction between the physical body (*Körper*) and lived body (*Leib*). This self differentiation that accompanies all intuitive experience brings to the fore the bodily self-awareness that not only accompanies perception but also makes it possible. The passivity of bodily self-awareness has two meanings: it is marginal and pre-reflectively involved in any perception and to gain it interaction with the external surroundings is necessary. This reveals that the meaning of body passivity does not rest with receptivity, but rather with the space it offers for the confrontation of ownness and otherness. But there is more to the distinction between lived body and physical body. In order to objectify itself, the lived body must suffer a transfer of sense from the physical body. As the case of double sensation shows, the bodily reflection splits the body into two co-present poles that leave the body as imperfectly constituted. Again, this shows the body as the place where the proper and the alien pass into one another. This meaning of passivity as mediator between ownness and otherness is even more prominent when it comes to the constitution of the alter ego. The author notes that the mirroring of the alter ego into my primordial sphere denotes an unwanted hierarchical relation. To rule out this understanding, Biceaga will highlight two things. Firstly, my body points to the alter ego's body through the passive synthesis of pairing. Since this synthesis is not between asymmetrical terms, the transfer of sense is inconceivable. Therefore Biceaga's second point is made by analogical apperception. This form of synthesis not only transfers the

meaning of my lived body to the other's physical body, but also the meaning of the other's physical body to my lived body. This process of alienation of the ego brings together passive and active elements; passive elements, since the alter ego interpellates and alienates the ego; active elements since it is the ego that must carry through the act of alienation.

At the end of the chapter, Bicega focuses on the interaction between different cultural worlds. In order to avoid Husserl's idea of cultural totalization, Bicega forges the concept of accessible inaccessibility. He states that in cultural encounters not only the foreign culture is pinpointed as accessible inaccessibility, but also the home culture. Thus, the experience of the encounter shows not only that both cultures are modified, but pinpoints to the partly active, partly passive becoming alien of the home culture.

As a final consideration, Victor Bicega's book is not simply an inventory of different meanings of passivity, but a carefully guided phenomenological analyses that leads to the last chapter, one that circumscribes passivity as a mediator between ownness and otherness.

Address:
George Vameşul
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
E-mail: vamesugeorge@yahoo.com

Journal Details

Frequency

2 issues per year, published
June 15 and
December 15

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial policy

We publish original articles in the areas of hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy, regardless of philosophical affiliation. Articles in the history of philosophy, philosophy of religion, aesthetics, moral, and legal philosophy are also welcome.

We only publish articles that have not been previously published. Republication of an already published article is possible only in exceptional cases. Manuscripts should not be currently under consideration with another journal.

The opinions expressed in published articles are the sole responsibility of the authors and do not reflect the opinion of the editors, or members of the editorial board.

Journal sections

Each issue contains research articles on a specific philosophical topic, a *Varia* section with articles not related to that topic, and a *Book Reviews* section. Philosophical debates are also welcome.

Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Peer Review Policy

Papers are refereed by two anonymous reviewers. The refereeing period is 3 months. Authors will be notified by email if their text is accepted for publication, recommended for revision, or rejected. All submissions should be prepared for blind reviewing: authors should remove all information that could reveal their identity and provide their name and contact information on a separate page.

Rights

All rights remain with the authors. Authors retain the right to republish their articles in original or changed format with a note indicating that they were first published in our journal.

Open Access Policy

Meta adheres to the Open Access policy. All texts are available free of charge on the website www.metajournal.org

Submission Guidelines

Text Formatting

Texts should be submitted in .doc or .rtf format, and edited using the Times New Roman font, 12 point font size (10 point font size for endnotes).

Title Page

Texts should be prepared for blind reviewing. Authors should write their name, position, affiliation, and contact information (including e-mail address) on a separate page.

Abstract

All submissions must be accompanied by an abstract (max. 200 words) in English, together with the English version of the title.

Key Words

5-10 key words should be provided in English, after the abstract. This applies to book reviews and debates as well.

Length of texts

The length of texts submitted for publication should be 3,000-7,500 words for articles and 1,000-2,000 words for book reviews.

Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Informations about Authors

Authors should also submit a short description of their research interests and recent publications. This description should not exceed 5 lines and should be sent separately.

Citations and List of References

References should follow the author-date system of the Chicago Manual of Style, the 16th edition (see the [Quick Guide](#)).

Sources are cited in the text, in parenthesis, as follows: author's last name, date of publication, page number. Citations in the text must agree exactly with the list of references. All sources that appear in the one place must appear in the other. Multiple sources by the same author(s) should be listed chronologically, from the earliest to the most recent. The reference list should only include works that are cited in the text.

Sample reference for single author books:

Citation in the text: (Dahrendorf 1997, 45).

Entry in the reference list: Dahrendorf, Ralph. 1996. *After 1989. Morals, Revolution and Civil Society*. New York: St. Martin's Press.

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Sample reference for journal articles:

Citation in the text: (Bernstein 1982, 825)

Entry in the reference list: Bernstein, Richard J. 1982. "From Hermeneutics to Praxis." *Review of Metaphysics* 35 (4): 823-845.

For all other references, please consult the Chicago-Style Citation Guide:

<http://www.chicagomanualofstyle.org/contents.html>

Endnotes

Notes should be numbered consecutively and placed at the end of the text (endnotes), not as footnotes. They should only be used to provide further information about a particular idea. Endnotes cannot be substituted for the Reference List.

Acknowledgments

Acknowledgments of grants, funds, etc. should be placed before the reference list. The names of funding organizations should be written in full.

Submission

Papers should be submitted as e-mail attachments to the editors at: editors[at]metajournal.org

Articles for the *Varia* and the *Book Reviews* sections can be submitted at any time.

Contact

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences

Al.I. Cuza University of Iasi

Bd. Carol I, no. 11

700506, Iasi, Romania

Email: editors[at]metajournal.org

Call for papers

We invite submissions on the topic of Responsibility. The deadline for sending materials is March 15, 2011.

Articles for the *Varia* and the *Book Review* sections can be submitted at any time.