Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

META

Research in
Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. III, No. 1 / June 2011

"Al. I. Cuza" University Press

META META META META META META META

META
Research in
Hermeneutics,
Phenomenology,
and Practical Philosophy

Vol. III, No. 1 / June 2011

Vol. III, No. 1 / June 2011

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
Str. Pinului nr. 1A, cod 700109, Iasi, Romania
Tel.: (+) 40 232 314947; Fax: (+) 40 232 314947
Email: editura@uaic.ro; Web: www.editura.uaic.ro
Contact person: Dana Lungu

Frequency
2 issues per year, published:
June 15 (deadline for submissions: February 15) and
December 15 (deadline for submissions: August 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
Tel.: (+) 40 232 201284; Fax: (+) 40 232 201154
Email: editors[at]metajournal.org
Contact person: Dr. Cristian Moisuc

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

Andrea Vestrucci, Assistant Professor Dr., Università di Milano, Italy

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, Bulgary

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

VARIA

Nietzsche et les paradoxes de la force
ARNAUD FRANÇOIS
Pages: 9-32

La douleur comme « matrice » de la vie intérieure chez Nietzsche
CIPRIAN JELER
Pages: 33-53

Die (Nicht-)Dialektik des Tragischen in Nietzsches Denken
LUCIAN IONEL
Pages: 54-80

Déconstruction, auto-immunité, précarité.
De l'intraduisible politique chez Derrida
CIPRIAN MIHALI
Pages: 81-97

Baudrillard et la logique sociale de la consommation
CAMELIA GRĂDINARU
Pages: 98-117

Ethics, Practical Philosophy, and the Transformation of the World:
The Dialogue between Heidegger and Marcuse
ANNA PIA RUOPPO
Pages: 118-129

Between the "Spheres of Justice" and the "Right to Citizenship":
The Limits of the Communitarian Theory of Michael Walzer
VIOREL ȚUȚUI
Pages: 130-140

L'action *ou* la contemplation. Note sur la relation
de la fille de Thrace au Docteur angélique
CHRISTOPHE PERRIN
Pages: 141-156

Corpus Areopagiticum dans l'interprétation de saint Thomas d'Aquin
FLORIN CRÎȘMĂREANU
Pages: 157-174

« Parler exactement » de Dieu. L'interprétation rationnelle de
l'Ecriture chez Malebranche
CRISTIAN MOISUC
Pages: 175-194

Sur la légitimité théologique de la démocratie
IOAN ALEXANDRU TOFAN
Pages: 195-207

BOOK REVIEWS

Qu'appelle-t-on *agir*?
CRISTIAN MOISUC
(Jakub Čapek, *Action et situation. Le sens du possible entre phénoménologie et herméneutique*, Hildesheim, Zürich, New York : Georg Olms Verlag, 2010)
Pages: 211-215

From Phenomenology to Theology: You Spin Me Round
SERGIU SAVA
(Bruce Ellis Benson, Norman Wirzba (eds.), *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*, New York: Fordham University Press, 2010)
Pages: 216-220

Pourquoi revient-on toujours à Darwin?
CIPRIAN JELER
(Mircea Flonta, *Darwin şi după Darwin. Studii de filozofie a biologiei / Darwin et après Darwin. Études de philosophie de la biologie*, Bucureşti: Humanitas, 2010)
Pages: 221-230

Emotion – Another Entranceway into Philosophy
HORIA PĂTRAŞCU
(Peter Goldie, ed., *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford: Oxford University Press, 2010)
Pages: 231-236

A Way Out for Philosophy
TUDOR COSMA PURNAVEL
(Kascha Semonovitch, Neal DeRoo (eds.), *Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*, London and New York: Continuum International Publishing Group, 2010)
Pages: 237-240

Varia

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 9-32, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Nietzsche et les paradoxes de la force

Arnaud François
Université Toulouse II-Le Mirail

Abstract

Nietzsche and the Paradoxes of Force

According to this paper, the Nietzschean notion of force actually consists of a number of paradoxes, which I seek to formulate through the philosophical problems they pose. These paradoxes revolve around this fundamental paradox: on the one hand, force is able to rise and fall, but precisely how could such an increase and such a decrease be designed, as far as only what is given once for all can accept quantitative determinations? I come to draw two methods to answer this question (contrariety between two positive forces, reactivity of one force against the other), which suggest two ways of posing the biological and medical problems today, related to the notions of health and disease, in the scope of which Nietzsche has encountered it.

Keywords: Nietzsche, force, power, "will to the end", disease

Le présent article vise à dégager, *à partir de* Nietzsche[1] et d'une prise en considération aussi patiente et minutieuse que possible du corpus nietzschéen, les paradoxes dont se remplit la notion de force dès lors qu'elle quitte le domaine de la physique – où elle connaît d'ailleurs d'autres paradoxes, lesquels ne sont pas sans rapport avec les suivants – pour acquérir un sens philosophique et psychologique. Si la force n'est pas un pur donné de fait, éventuellement quantitatif, si au contraire elle est susceptible de s'accroître elle-même, de s'intensifier elle-même, alors à quoi, à quel « pouvoir » ou à quelle « qualité » attribuer un tel accroissement ? Inversement, comment comprendre, dès lors, son affaiblissement ou sa diminution,

étant entendu qu'ils ne sauraient consister en un simple épuisement ?

Or, au sujet de cette question, que Nietzsche, redisons-le, *ne pose pas pour elle-même*, un certain nombre de textes semblent présenter une parenté, que nous ne pouvons pas expliciter notionnellement pour le moment – tel sera précisément le but de cet article –, mais que nous pouvons du moins tenter de faire percevoir, afin de donner un point d'ancrage au moins provisoire à notre argumentation :

> Indépendamment du fait que je suis un *décadent*, j'en suis également tout le contraire. La preuve, entre autres, en est pour moi que, contre les malaises, j'ai toujours choisi d'instinct des remèdes *indiqués*, alors que le *décadent* véritable choisit toujours des remèdes qui lui font du mal[2] (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 2).

Ici, la maladie – si on accepte de l'assimiler à une diminution de la force – n'est pas le fait exclusif d'une agression extérieure, d'une *résection* véritable, mais également, et même avant tout, d'un *vouloir secret* d'être malade, d'un vouloir obscur, qui contraint à distinguer, au-delà de la santé et de la maladie purement factuelles de l'être vivant, une santé foncière comme *volonté* d'être en bonne santé, et une maladie foncière comme *volonté* d'être malade. Il en va ainsi un peu plus loin, avec la différenciation entre un être « typiquement sain » et un être « typiquement morbide » : « Un être typiquement morbide ne deviendra jamais sain, et pourra encore moins se rendre la santé ; pour quelqu'un de typiquement sain, au contraire, le fait d'être malade peut être un stimulant énergique de la vie, du "plus-vivre" » (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 2). La notion de stimulation elle-même est à commenter dans notre perspective : car elle induit la possibilité d'un accroissement de la force – qui semble quantitatif –, mais d'un accroissement qui n'est pas dû à un *apport*, bien plutôt à une opposition, ce qui oblige à supposer un pouvoir, interne à la force, de s'augmenter elle-même face à l'opposition ; pouvoir qui peut demeurer présent ou faire défaut, et c'est précisément cette présence ou ce défaut qui définissent la santé et la maladie foncières. On est ainsi reconduit à un célèbre texte, antérieur de quelques mois seulement : « *La grande santé* – cette sorte de santé que non seulement on possède, mais que

l'on acquiert et que l'on doit acquérir sans cesse, parce qu'on l'abandonne à nouveau, qu'on ne cesse pas de l'abandonner à nouveau, qu'il faut l'abandonner » (Nietzsche 1982, GS, § 382). Ici, la santé – ou, justement, la « grande santé », par opposition à la simple santé – n'est pas seulement *possédée*, comme pourrait l'être une force donnée au *présent*, tenue par-devers soi, elle est une capacité, pour l'*avenir*, à réagir et sans doute à agir ; et comme elle n'est pas « tenue par-devers soi », elle ne saurait non plus, à proprement parler, faire l'objet d'une *perte*, de sorte que sa diminution ou son augmentation sont à penser d'une manière paradoxalement non quantitative, et en fonction du *temps*. L'être vivant, dès lors, n'existe pas à l'intérieur de l'instant, mais seulement *en avant de lui-même*, dans un devenir qui n'est pas « son » devenir mais qui est constitutif de sa réalité, tout comme « Ce pour quoi nous trouvons des paroles, c'est que nous l'avons dépassé » (Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 26). Si la maladie n'est pas l'atteinte elle-même, si celle-ci n'est pas résection, alors il est permis d'opérer un renversement, et de concevoir la maladie comme *défense* contre l'atteinte : « Le moyen le plus courant qu'emploient l'ascète et le saint pour se rendre malgré tout la vie encore supportable et intéressante consiste dans une guerre qu'ils font à l'occasion et dans l'alternance des victoires et des défaites » (Nietzsche 1988, HTH I, § 141). L'aspiration, chez l'ascète, à éteindre la vie en lui n'est pas l'effet ou le signe d'une atteinte extérieure qui provoquerait la « maladie » elle-même, mais le moyen d'obtenir une intensification, ou du moins une conservation (un maintien) du sentiment de la vie, certes *une fois donnée* une atteinte, quant à elle bien réelle, empêchant de l'obtenir par tout autre moyen. Et selon une magnifique image de Zarathoustra, la cascade, dans sa chute, « hésite encore et se retient » (Nietzsche 1974, EH, « Ainsi parlait Zarathoustra », § 7) : la chute de la cascade n'est donc pas à concevoir comme un mouvement unique, qui irait tout uniment, résolument pour ainsi dire, dans une direction unique, le seul obstacle envisageable à son accomplissement instantané (la résistance de l'air à la retombée des gouttes) étant extérieur à lui ; la chute de la cascade est intrinsèquement, intérieurement, constituée de deux mouvements de sens contraire, l'un de

montée, l'autre de descente, et c'est pour comprendre toute force que l'on doit, peut-être, recourir à l'idée d'un affrontement interne de mouvements : la force devient, comme en physique contemporaine, *interaction*.

C'est l'ensemble de ces paradoxes que nous tenterons de formuler dans ce qui suit, et nous le ferons en essayant de sérier et de distinguer les uns des autres les *problèmes* philosophiques au sein desquels ils s'inscrivent.

Le premier problème est celui de la surabondance, souvent décrite, aussi, comme débordement. La vie, la nature, la réalité sont surabondance ou débordement. Ainsi, selon un important aphorisme du *Gai savoir*, « dans la nature, ce n'est point la détresse qui *règne*, mais l'abondance, le gaspillage, même jusqu'à l'absurde » (Nietzsche 1982, GS, § 349). Mais la surabondance n'est pas simple abondance, elle n'est pas opulence quantitative. D'où la récurrence des préfixes « *über* » (sur-) ou « *zu* » (trop) dans les textes qui décrivent cet aspect du réel. Le passage qui vient d'être cité contient « *Ueberfluss* » pour « abondance », un aphorisme un peu ultérieur du *Gai savoir* reprend ce terme – Klossowski le traduit alors par « trop-plein » (Nietzsche 1982, GS, § 349) – en y ajoutant « *Ueberschuss* » (« excédent ») (Nietzsche 1982, GS, § 370) ainsi que les expressions « *Ueberfülle des Lebens* » (Nietzsche 1982, GS, § 370), « *uebervollen […] Kraft* » (littéralement : sur-plénitude de la vie, force sur-pleine) (Nietzsche 1982, GS, § 370), et *Ecce homo* mentionne ce « trop plein de vie » (*Zuviel von Leben*) (Nietzsche 1974, EH, « La naissance de la tragédie », § 4) dont le dionysisme doit à nouveau sortir. Si la vie, si la force existaient en quantité déterminée, alors elles ne seraient pas vraiment la vie, elles ne seraient pas vraiment la force, car elles seraient toujours sujettes à s'épuiser. De sorte que *Crépuscule des idoles* peut affirmer, dans une formule qui paraît résumer ces analyses, que « C'est seulement le trop-plein (*Zuviel*) de force qui prouve la force »[3] (Nietzsche 1974, CI, « Avant-propos »).

Cette surabondance de la vie, de la nature et de la réalité donne lieu à un certain nombre de thèmes métaphoriques tels que le « luxe » et la « *Verschwendung* » – ce

terme, employé dans le précédent extrait du *Gai savoir*, signifie « gaspillage » ou « prodigalité » –, dont on remarque qu'ils frôlent la détermination quantitative au plus près dans la visée même de s'en défaire. Ainsi, dès *La naissance de la tragédie*, il y a une « fécondité débordante (*überschwänglichen*) du vouloir universel » (Nietzsche 1977, NT, § 17). Dans *Schopenhauer éducateur*, qui file (avec un humour lui-même inspiré de Schopenhauer) une métaphore empruntée à l'économie domestique, « Le procédé de la nature a tout l'air d'un gaspillage » (Nietzsche 1988, CIn III, SE, § 7), de sorte qu' « elle finira bien par se ruiner un jour » (Nietzsche 1988, CIn III, SE, § 7 ; Nietzsche 1982, GS, § 202). *Par-delà bien et mal* dépeint la nature comme un être « prodigue sans mesure, indifférent sans mesure, sans desseins ni égards, sans pitié ni justice, fécond, stérile et incertain tout à la fois » (Nietzsche 1971, PBM, § 9, § 188), comme « l'indifférence elle-même en tant qu'elle est une puissance » (Nietzsche 1971, PBM, § 9). Et c'est encore *Crépuscule des idoles*, qui affirme : « La réalité nous présente une exaltante profusion de types, toute l'exubérante prodigalité d'un jeu infini de formes et de métamorphoses » (Nietzsche 1974, CI, « La morale, une anti-nature », § 6).

Une telle conception de la vie ou de la force ne va pas, évidemment, sans faire difficulté. D'une force quantifiable, en effet, on peut comprendre le déploiement comme consumation ; mais une force non quantitative, comment peut-elle s'exercer, ou *a fortiori* s'accroître, sans s'entretenir elle-même, sans s'alimenter elle-même ? Or, avec l' « auto- » de cet « auto-entretien » ou de cette « auto-alimentation », un rapport à soi, peut-être un soi, paraissent donnés, que l'on peut tenter de décrire, en première approche, par les termes de circularité, de réflexivité ou de redoublement. Une force s'alimente elle-même, et c'est ce qui lui permet d'opérer sans s'épuiser, c'est également ce qui lui permet de s'accroître elle-même à partir d'elle-même, sans apport extérieur. La vie, pour Nietzsche, est capable de donner ce qu'elle n'a pas, elle a, selon une expression qui, chez Bergson, vise à définir la création, « la faculté de tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient » (Bergson 2009, 21)[4].

Nietzsche recourt à un tout autre vocabulaire, cependant, pour désigner ce pouvoir qu'a la vie de s'alimenter

elle-même : toute véritable vie est volonté de vie, de même que toute véritable santé est volonté de santé, toute véritable liberté volonté de liberté. Voilà pourquoi Nietzsche exige, dans le grand paragraphe de *Crépuscule des idoles* portant sur « Ma conception de la liberté » (Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 38), qu'on comprenne cette dernière « comme quelque chose que l'on a et que l'on *n'a pas,* que l'on *veut (will),* que l'on *conquiert* » (Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 38), ce qui éclaircit considérablement la définition, donnée quelques mois plus tôt, de la « grande santé ». Rappelons-la en effet : « *la grande santé* – cette sorte de santé que non seulement on possède, mais que l'on acquiert et que l'on doit encore acquérir sans cesse, parce qu'on l'abandonne à nouveau, qu'on ne cesse pas de l'abandonner à nouveau, qu'il faut l'abandonner » (Nietzsche 1982, GS, § 382). C'est ainsi une « volonté » qui permet de comprendre la capacité que possède la force de s'exercer sans s'épuiser, de s'accroître de soi-même, et cette volonté vient, pour ainsi dire, se loger au sein de la force, entre l' « alimentant » et l' « alimenté ». Voilà sans doute une des raisons pour lesquelles Nietzsche recourt à la notion de « volonté de puissance » pour concevoir la nature de la force. Supposons même que l'on prenne modèle sur le « toute vie véritable est volonté de vie » pour énoncer un « toute puissance véritable est volonté de puissance », alors la notion de volonté de puissance apparaît comme destinée d'abord à cerner le pouvoir d'auto-alimentation qui fait partie, à ce qu'il semble, de la nature de la puissance.

Si maintenant la véritable vie est volonté de vie, alors la vie ne saurait coïncider avec elle-même. Elle ne saurait être ce qu'elle est, mais simplement le dépasser. C'est un des sens du verbe « *überwinden* » (dominer, surmonter, dépasser), dans un célèbre discours de Zarathoustra qui contient à la fois la première théorisation de la volonté de puissance et une définition de la vie par elle-même : « Vois […], je suis ce qui toujours ne se peut soi-même que dominer (*überwinden*) » (Nietzsche 1985, APZ, « De la domination de soi »). C'est, plus généralement, le propos de tel aphorisme que nous donnions en commençant[5], ou de la maxime suivante, qui fait varier le vocabulaire du dépassement : « Celui qui atteint un idéal le

dépasse par là même (*kommt… über… hinaus*) » (Nietzsche 1971, PBM, § 73). Qu'on mesure bien la radicalité du propos – ou plutôt la radicalité avec laquelle Nietzsche renouvelle les schèmes anciens de l'essence appétitive de l'homme et de la non-coïncidence avec soi – : être soi-même, c'est déjà ne plus être, parce notre être s'épuise dans un vouloir – qui est vouloir de cet être. Ou, pour aiguiser la contradiction, ce que je suis, je ne le suis pas, parce que mon être consiste tout entier à le vouloir. Nietzsche ne fait ici que tirer les conséquences dernières de la détermination du soi comme volonté de puissance. Et si mon être consiste tout entier à le vouloir, alors il consiste tout entier à le devenir, ce qui précise le sens de la reprise, par Nietzsche, de l'injonction de Pindare et de Goethe : « Deviens ce que tu es » (Nietzsche 1982, GS, § 370 ; Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si avisé », § 9). Ce que tu es, tu ne peux que le devenir, car si tu l'étais, alors tu ne serais plus ; et cela, parce que ton être s'épuise dans un vouloir. Le « Deviens ce que tu es » ne saurait être compris sans un recours à la théorie de la volonté de puissance.

Notons que le problème de la surabondance diffère de celui, pourtant très proche et fort présent chez Nietzsche – parfois dans les mêmes textes –, de la vie conquérante ou créatrice : « La lutte pour l'existence n'est qu'une exception, qu'une provisoire restriction de la volonté de vivre : la petite comme la grande lutte pour l'existence gravitent sous tous rapports autour de la prépondérance, de la croissance, de l'expansion, conformément à la volonté de puissance, qui est précisément la volonté de la vie »[6] (Nietzsche 1982, GS, § 349 ; Nietzsche 1971, PBM, § 13 ; Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 14). Ce type de déclaration vaut systématiquement contre les biologies darwinienne et spencerienne, auxquelles Nietzsche rappelle inlassablement que la vie, certes est conservation ou adaptation, mais est aussi, et avant tout, conquête ou création. Ce problème diffère du précédent, car la surabondance trouve son contraire dans la simple abondance, en tant qu'abondance quantitative et donc susceptible de s'épuiser, tandis que l'antithèse de la conquête ou de la création est la conservation ou adaptation, ce qui est bien différent. Pour des raisons superficielles d'abord : la

conservation est précisément conservation de ce qui risque de s'épuiser dans l'abondance. Mais plus profondément, il convient de se demander ce que peut être la conservation prise pour elle-même. Une chose est certaine, c'est que, même si elle s'oppose à une vie ascendante, elle doit toutefois être distinguée d'un éventuel « vouloir-mourir » – dont il sera question sous peu –, puisqu'elle se présente même, d'un certain point de vue, comme sa parfaite antithèse. Une deuxième proposition peut être énoncée, quoique avec un degré de certitude un peu moindre, c'est que la vie conquérante est formellement (par sa dénotation) identique à la vie surabondante – ce qu'atteste tout simplement leur occurrence dans les mêmes textes –, même si leurs problématiques (leurs sens) sont distinctes et même si leurs contraires respectifs font, c'est ce qui est à établir, apparaître des aspects divers de cette réalité pourtant une. Car le seul caractère non métaphorique qui pourrait distinguer la vie conquérante de la vie conservatrice – mises à part, donc, les métaphores directement spatiales de l' « ascension » ou de la « montée », ou quantitatives de la volonté de « plus » de puissance –, c'est le redoublement interne qui définit la surabondance comme telle. Mais une troisième assertion, qui pourtant semblerait dériver de la précédente par simple contraposition, ne peut être avancée que sur le mode problématique, et elle constitue de fait une difficulté d'intérêt majeur : la conservation, est-ce cette vie qui cesserait de se redoubler intimement, qui cesserait d'être volonté de vie, qui serait simple vie ? Et comme elle serait simple vie, alors elle serait capable de s'épuiser, de subir une perte quantitative ? Les analyses que nous avons menées tendent à montrer qu'une telle vie, pour Nietzsche, est impossible. Mais précisément, la question, bien posée, est de savoir si une vie qui ne serait pas volonté de vie est possible. Est-ce, ainsi que nous le disions, la « véritable » vie qui est volonté de vie, ou est-ce la vie tout court – comme on pourrait le concevoir, sur le mode spinoziste du « Cesser de désirer, c'est déjà avoir cessé de vivre » ? Et de fait, certains textes troublants semblent admettre l'hypothèse d'une vie qui parviendrait à se poursuivre même après que la volonté de vie l'aurait abandonnée. C'est le cas des passages qui, dans *La généalogie de la morale*, acceptent, quoique dans

une tout autre perspective, d'envisager le péril d'un « nihilisme » (Nietzsche 1971, GM, III, § 28) défini comme absence pure et simple de volonté, laquelle serait induite par l'accouplement du « grand *dégoût* de l'homme » (Nietzsche 1971, GM, III, § 14) et de la « grande *compassion* pour l'homme » (Nietzsche 1971, GM, III, § 14) : ici, le nihilisme est véritablement présenté comme un effondrement de la volonté au sein d'une vie qui néanmoins se poursuit, et la question porte sur la possibilité même de cette vie. Tel est un des sens également de la « grande lassitude » zarathoustréenne – génétiquement proche du « grand dégoût » –, qui consiste, dit le devin, en ce que « Même pour la mort, nous sommes déjà trop las » (Nietzsche 1985, APZ, « Le devin » ; Nietzsche 1982, GS, § 73) ; car, répondra Zarathoustra, ce qui est las « ne peut ni mourir ni vivre » (Nietzsche 1985, « Les sept sceaux [ou : Le Chant du Oui et de l'Amen] », § 1). Avec cette vie qui ne pourrait même plus vouloir mourir, nous aurions peut-être la figure limite d'une vie purement conservatrice.

Admettons donc que la vie se caractérise par une surabondance indiquant elle-même, sous les espèces de la circularité, de la réflexivité ou du redoublement, une volonté qui l'alimente, la nourrit pour ainsi dire de l'intérieur ; en va-t-il de même de son opposé, dont on peut trouver différentes figures chez Nietzsche et qui, dans le cadre de la question de la santé, s'appelle « maladie » ?

Tel est précisément le cas dans un des textes que nous citions au début de ces analyses :

> Indépendamment du fait que je suis un *décadent*, j'en suis également tout le contraire. La preuve, entre autres, en est pour moi que, contre les malaises, j'ai toujours choisi d'instinct des remèdes *indiqués*, alors que le *décadent* véritable choisit toujours des remèdes qui lui font du mal[7] (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 2).

Le nerf de ce texte est, disions-nous, la distinction entre, d'une part, une santé factuelle et une santé foncière – celle du « typiquement sain » –, d'autre part une maladie factuelle – « les malaises » – et une maladie foncière – celle de l' « être typiquement morbide ». Or, ce qui caractérise la maladie foncière, c'est une circularité qui évoque tout à fait la circularité

de la vie surabondante, qui constitue pour ainsi dire son symétrique inverse : le décadent véritable aggrave son mal, il « choisit toujours des remèdes qui lui font du mal ». Nietzsche, à l'époque où nous nous saisissons ici de sa réflexion, tient énormément à cette analyse : « J'appelle dépravé tout animal, toute espèce, tout individu qui perd ses instincts, qui choisit, qui *préfère* ce qui lui fait du mal » (Nietzsche 1974, AC, § 6) ; « On est attiré par ce qu'on devrait repousser. On porte à ses lèvres ce qui vous expédiera plus vite encore à l'abîme » (Nietzsche 1974, CW, § 5) ; « La *décadence* de l'instinct des valeurs chez nos politiciens, dans nos partis politiques, va si loin qu'ils préfèrent d'instinct tout ce qui hâte la décomposition, la fin »[8] (Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 39). Il appert clairement que, dans tous ces extraits, la circularité dont il retourne est proprement catastrophique et frénétique, elle évoque l'image de réactions en chaîne ou en cascade – ou même un « emballement » de la machine, selon une métaphore dont Nietzsche n'est pas loin d'user au sujet de Wagner[9]. Or, l'attirance pour ce qui aggrave circulairement la maladie, c'est bien à un certain type de volonté que Nietzsche l'assigne alors : « la vie appauvrie, la volonté d'en finir (*Wille zum Ende*), la grande lassitude »[10] (Nietzsche 1974, CW, « Avant-propos »). L'expression « *Wille zum Ende* » est tout aussi récurrente : la « morale du renoncement, la seule qui ait jamais été enseignée, trahit une "volonté d'en finir", elle nie la vie dans son principe le plus élémentaire »[11] (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis un destin », § 7) ; « L' "abnégation", c'est là le principe même de la décadence, la "volonté d'en finir", en art comme en morale » (Nietzsche 1974 NCW, « Nous, les antipodes »). *Le cas Wagner* pouvait donc théoriser le rapport entre deux « volontés » ou entre deux « vies » :

> Chaque époque possède, dans la part de force qui lui échoit, le critère des vertus qui lui sont permises et de celles qui lui sont défendues. Ou bien elle a les vertus de la vie montante ; alors, pour des raisons très profondes, elle résiste de toutes ses forces aux vertus de la vie déclinante. Ou bien elle est elle-même vie déclinante – elle a alors besoin des vertus du déclin, et déteste tout ce qui ne se justifie que par la plénitude, que par la surabondance (*Überreichthum*) de forces[12] (Nietzsche 1974, CW, « Épilogue »).

Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que la mort ou la maladie ne sont pas du négatif, ne constituent pas un moindre-être quantitatif par rapport à la vie ou à la santé, mais que vie et santé d'une part, mort et maladie d'autre part représentent des mouvements tout aussi positifs l'un que l'autre, étant différenciés seulement par leur direction – vers le haut dans un cas : *aufsteigenden*, vers le bas dans l'autre : *niedergehenden*.

C'est dans le cadre d'une telle opposition que s'inscrit le problème, présent dès les premiers ouvrages nietzschéens (Nietzsche 1988, HTH I, § 242 ; Nietzsche 1982, GS, § 19), du « stimulant ». Le stimulant, en effet, ne peut remplir son office de stimulant que s'il nuit, ce qui implique que certains corps soient incapables de s'en relever. Le stimulant ne peut être appréhendé qu'à travers la question « pour qui ? », à savoir : pour qui est-il un stimulant, pour qui est-il un poison ? Le stimulant est ce dont on *aurait dû* périr. Et c'est pourquoi sa notion suppose une distinction absolument tranchée entre deux types de vie. Celle-ci, d'ailleurs, ne prend pas nécessairement la forme d'une distinction de mouvements : la différence entre les vies conquérante et conservatrice, par exemple, peut suffire à la tracer, de même, à la rigueur, que la simple idée quantitative de seuil, c'est-à-dire de saut « qualitatif » ou « intensif » ; tout ce qui importe, c'est qu'on n'ait pas affaire ici à de la quantité pure. Il demeure que les apparitions du « stimulant » sont systématiques dans les textes souscrivant à la théorie de l'opposition dynamique entre deux vies. *Ecce homo* d'une part, comme nous l'avons vu au départ : « Un être typiquement morbide ne deviendra jamais sain, et pourra encore moins se rendre la santé ; pour quelqu'un de typiquement sain, au contraire, le fait d'être malade peut être un stimulant énergique de la vie, du "plus-vivre" » (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 2) ; un passage du *Cas Wagner* parfaitement symétrique d'autre part : « La maladie même peut être un stimulant vital : encore faut-il être assez sain pour ressentir ce stimulant comme tel ! » (Nietzsche 1974, CW, § 5 ; Nietzsche 1982, GS, § 19 ; Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 37). L'ambivalence du stimulant demande à être exprimée par des formules concentrées : ainsi, le « Par la blessure, les forces s'accroissent, et la vigueur se revigore[13] »

antique est lui-même aussitôt spécifié par le « ce qui ne me tue pas me fortifie » (Nietzsche 1974, CI, « Maximes et traits », § 8 ; Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 2 ; Nietzsche 1974, NCW, « Épilogue », § 1). La véritable difficulté afférente au stimulant apparaît lorsque Nietzsche semble franchir un pas de plus, et considère le stimulant comme proprement indispensable à l'accroissement de la force. Par exemple : « c'est l'incessante lutte contre des conditions toujours pareilles et toujours défavorables qui fait que le type se fortifie et se durcit » (Nietzsche 1971, PBM, § 262 ; Nietzsche 1974, CI, « La morale, une anti-nature », § 3) ; surtout, la « nature forte a besoin de résistances à vaincre » (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 7). Et comme elle est précisément « la nature forte », ses instincts demeurent exactement adéquats à ses besoins : « *par conséquent* elle recherche la résistance » (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 7), poursuit cette dernière phrase ; la force est « soif d'ennemis, de résistances et de triomphes », disait *La généalogie de la morale* (Nietzsche 1971, GM, I, § 13). Dans tous ces passages, le stimulant n'est plus seulement une heureuse et contingente rencontre (« heureuse » pour le plus fort, fatale pour le plus faible), mais il acquiert une incontestable nécessité au sein du processus d'élévation de la force. Par la double idée d'une négation qui est fructueuse et, surtout, nécessaire, Nietzsche s'approche ici d'une pensée dialectique à laquelle, pourtant, il répugne profondément.

Au point précis où la thématique du stimulant manifeste son ambivalence – ce qui stimulera le plus fort fera périr le plus faible –, se dégage une seconde problématique du luxe (différente de celle, mise en évidence plus haut, où, en réseau avec le « gaspillage », celui-là explicitait la « surabondance » vitale). Le luxe est à présent associé, d'une manière fréquente, au « délassement », et il intervient dans des analyses dont le patron se trouve notamment dans *Le gai savoir* : « L'être le plus riche en abondance vitale […] [peut] s'offrir (*sich… gönnen*) […] la vue de ce qui est terrible et problématique » (Nietzsche 1982, GS, § 370), tandis que « ce serait l'être le plus souffrant, le plus pauvre de vie, qui aurait le plus besoin de mansuétude » (Nietzsche 1982, GS, § 370). Ainsi, quand on a une foi

puissante, « on peut se payer le luxe du scepticisme » (Nietzsche 1982, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 12). Quant au délassement, il doit être distingué, en tant qu'il est ici périlleux par essence, du simple « repos » : par exemple, les « hommes supérieurs par l'esprit, qui sont les plus forts » (Nietzsche 1974, AC, § 57), voient, dans le fait de « se jouer de fardeaux qui écrasent les autres, un délassement » (Nietzsche 1974, AC, § 57) ; la guerre même est, d'après l' « Avant-propos » de *Crépuscule des idoles*, un « délassement » (Nietzsche 1974, CI, « Avant-propos »).

Puisque ensuite il est, pour des raisons constitutives, impossible de savoir si une expérience donnée nous « stimulera » ou nous fera périr, autrement dit si nous sommes à titre définitif une « nature forte » ou une « nature faible », alors luxe et délassement conduisent directement à une troisième notion, qui est celle de risque – le délassement dont il s'agit ici est « périlleux par essence ». Le texte du *Gai savoir* effectue lui-même la transition : une culture supérieure peut se permettre des « luxes », des « gaspillages nobles, risqués (*gefährlich*)[14] ». Et de fait, on conçoit aisément que celui qui peut « s'offrir le luxe d'une maladie », est celui même qui peut « prendre le risque d'une maladie ». Canguilhem se souviendra parfaitement de cette équivalence nietzschéenne, lorsqu'il écrira par exemple : « Être en bonne santé c'est être malade et s'en relever, c'est un luxe biologique » (Canguilhem 1996, 132). Simplement, il faut maintenir la distinction entre le luxe ou le délassement de celui qui est assuré de se « relever » de l'expérience dangereuse qu'il tente, et le « risque » que prend celui qui, précisément, ne sait pas s'il ne va pas, comme on dit justement, y « rester ». De sorte qu'on peut dire que le luxe et le risque représentent la même réalité, mais qu'ils diffèrent temporellement, celui-ci la représentant *a parte ante*, celui-là *a parte post*.

Mais vie et mort, santé et maladie ne constituent pas toujours des mouvements opposés l'un à l'autre, tous deux positifs et différant seulement par la direction, loin s'en faut. Dans un texte sur l'ascétisme cité précédemment, Nietzsche présentait celui-ci non pas comme une attaque contre la vie,

mais comme un moyen pour « se la rendre encore supportable et intéressante » lorsque les conditions extérieures ont changé. « On ne sort pas du cercle de la volonté de puissance », selon la formule de Pierre Montebello. Nietzsche radicalise l'analyse une dizaine d'années plus tard, dans *La généalogie de la morale*. Les idéaux ascétiques trahissent effectivement une « volonté de néant » (*Wille zum Nichts*), présentée comme « la "dernière volonté" de l'homme […], le nihilisme » (Nietzsche 1971, GM, III, § 14), lequel cette fois ne constitue plus un état, mais bien « un contre-vouloir contre la vie, une révolte contre les conditions fondamentales de la vie »[15] (Nietzsche 1971, GM, III, § 28) ; or, ajoute Nietzsche aussitôt, « cela est et demeure une *volonté* !... Et pour répéter à la fin ce que j'ai dit au début : l'homme aime mieux vouloir *le néant* que *ne pas* vouloir » (Nietzsche 1971, GM, III, § 28). La volonté de néant non pas comme mouvement opposé à la vie, mais comme moyen d'affirmer encore la vie, les circonstances seules ayant changé : c'est ce qui se trouvait systématisé quelques paragraphes plus tôt, lorsque Nietzsche écrivait que « *l'idéal ascétique a sa source dans l'instinct de défense et de salut d'une vie en voie de dégénération,* qui cherche à subsister par tous les moyens et lutte pour son existence » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13).

C'est un tout nouveau genre de paradoxe que Nietzsche découvre ici : tandis que plus haut, la difficulté consistait en ce que la vie ne saurait être ce qu'elle est, parce qu'elle *veut* être cela – ainsi que le manifestait la circularité catastrophique de la maladie –, à présent, ce qui apparaît, ce qui se manifeste, comme un être se suffisant à lui-même (en l'espèce, l' « idéal ascétique »), résulte en réalité de la rencontre entre un certain état de fait, éprouvé comme insupportable, et l'effort qui vise à le corriger. Cet état de fait peut d'ailleurs se voir substituer un effort ou un mouvement : c'est le cas dans la théorie schopenhauerienne de l'architecture, qui place l'édifice au point de rencontre de deux forces adverses – la pesanteur et la résistance (Schopenhauer 2009, § 43 ; Schopenhauer 2009, Supplément XXXV, « Sur l'esthétique de l'architecture ») –, ou dans la conception bergsonienne du corps vivant, qui voit en l'organisation un « *modus vivendi* » entre la vie et la matière (Bergson 2007, 250). Toujours est-il qu'un trouble n'est plus

effet, il est réponse ; une maladie, par exemple, n'est plus une conséquence du milieu – ce qui voudrait dire qu'on ne fait que subir le milieu –, mais une réplique ou une riposte – c'est-à-dire une initiative et une tentative – au milieu. On retrouve ici le sens du concept gestaltiste, très prisé dans les années 1950, de « conduite » : l'inclination de la tête vers la droite, en apparence inconfortable, qu'adopte le malade ayant une lésion du lobe frontal gauche, est, pour Goldstein (Goldstein 1983, 294), « encore une conduite » (Goldstein parle de « comportement privilégié »), au sens où, loin d'être un effet de l'atteinte neuronale, elle vise les mêmes fins que toute autre position adoptée par le corps, à savoir le maximum de confort, avec le moins de moyens possible (de la manière la plus « facile » possible), les conditions extérieures seules – en l'occurrence, l'état du cerveau – ayant changé. Tout le retournement argumentatif se joue, bien entendu, dans l' « encore », qui forme donc lui-même le noyau de ce concept de « conduite ».

On ne saurait mieux mesurer la distance par rapport au modèle antérieur qu'en remarquant que, tandis que dans le cas précédent, l'instinct lui-même pouvait être atteint, dans le cas présent, un instinct demeure toujours intact, au moins un, qui peut ramener la vie sur le chemin de la puissance. La difficulté est qu'un incontestable finalisme est impliqué par le nouveau modèle. Et de fait, le paragraphe 16 de la troisième dissertation de *La généalogie de la morale* parle d'un « instinct guérisseur de la vie » (*Heilkünslter-Instinkt des Lebens*) (Nietzsche 1971, GM, III, § 16), qui opérerait « par le truchement du prêtre ascétique » (Nietzsche 1971, GM, III, § 16).

C'est en tout cas toute une nouvelle série de problèmes théoriques qui se pose. Si une maladie, si la « volonté de néant » est une réponse, alors elle répond à une « atteinte primitive », purement factuelle, dont il reste à cerner les contours. Cette interrogation est effectivement nietzschéenne, et les solutions fournies dans *La généalogie de la morale* sont diverses : historique et politique dans la deuxième dissertation – l'invention de l'État a contraint l'instinct de cruauté à se retourner contre lui-même (Nietzsche 1971, GM, II, § 22) –, physiologique dans la troisième dissertation – une « inhibition et une fatigue physiologiques partielles » (Nietzsche 1971,

GM, III, § 13), trouvant elles-mêmes leur raison dans la nature singulière de l'homme, qui est « *l'*animal malade » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13), parce qu'il a plus « osé, innové » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13) que tous les autres, lui l'être « éternellement à venir » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13). L'essentiel est le caractère de fait, de donné, de cette atteinte.

Dans ce modèle ensuite où rien n'excède la volonté de puissance, la maladie elle-même est un moyen de reconquérir la puissance. C'est donc le type de moyens choisis qui permet de discerner les types de vie ou les types d'hommes. Or, ce problème se distribue lui-même suivant deux axes de coordonnées. La première distinction s'établit entre les moyens directs – ceux des « plus forts » – et les moyens détournés – ceux des « plus faibles ». Tel est le sens du thème de la « ruse », dans *La généalogie de la morale* : « l'idéal ascétique est une ruse de la *conservation* de la vie » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13). Mais la seconde distinction semble relever davantage d'une hésitation de l'auteur. Dans certains textes, on reconnaît les plus faibles au fait qu'ils choisissent, indifféremment, « n'importe quel moyen » pour parvenir à la puissance, au sens très précis où, à la différence des aristoctrates qui toujours sélectionnent, ils deviennent indifférents aux moyens qu'ils emploient pour conquérir celle-ci : ainsi, il y a une « volonté des malades de représenter *n'importe* [souligné par Nietzsche] quelle forme de supériorité » (Nietzsche 1971, GM, III, § 14). C'est ce qui est parfois exprimé avec humour dans le vocabulaire malebranchiste : « Les objets [du] besoin de vengeance […] sont des causes occasionnelles : celui qui souffre trouve partout des occasions d'assouvir sa petite vengeance » (Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 34). Dans d'autres passages, est choisi au contraire le « dernier » ou, ce qui du reste est légèrement différent, le « seul » moyen » qui s'offre, les raisons pour lesquelles il est le seul ou le dernier à se tenir disponible pouvant, à leur tour, être de plusieurs ordres : historique (Nietzsche 1974, AC, § 27), physiologique (Nietzsche 1974, AC, § 27)… Ce choix désespéré, ce « faute de mieux » suprême, implique que l'affaiblissement se définit avant tout comme une restriction de la latitude de vie, qui est telle que l'individu se trouve pour ainsi dire acculé au choix de tel ou tel moyen, par

voie de nécessité. C'est la solution la plus communément retenue par Nietzsche : ainsi, est-il dit à propos de Socrate, « On ne choisit la dialectique que lorsqu'on n'a pas d'autres moyens » (Nietzsche 1974, CI, « Le problème de Socrate », § 6) ; *Ecce homo*, reformulant la conclusion de la troisième dissertation de *La généalogie de la morale*, affirme que l'idéal ascétique a triomphé « *non pas,* comme on le croit communément, parce que derrière le prêtre, Dieu s'active en personne, mais *faute de mieux* [en français dans le texte], parce que c'était le seul idéal jusqu'à présent, parce qu'il n'avait pas de concurrent… » (Nietzsche 1974, EH, « La généalogie de la morale »). Et de fait, c'est également à cette solution que finit par s'arrêter *La généalogie de la morale* :

> Le non-sens de la souffrance, et *non* la souffrance, est la malédiction qui a pesé jusqu'à présent sur l'humanité, – *et l'idéal ascétique lui donnait un sens !* Ce fut jusqu'à présent son seul sens ; un sens quelconque vaut mieux que pas de sens du tout ; jusqu'à présent l'idéal ascétique a été le *« faute de mieux » par excellence*[16] (Nietzsche 1971, GM, III, § 28).

Certains textes caractérisent même les plus faibles par le fait qu'ils choisissent « le pire moyen », ce qui d'ailleurs n'est pas logiquement incompatible avec ceux qui parlent de « n'importe quel moyen » – « n'importe quel moyen, même les pires » – ou du « dernier moyen » – qui peut se trouver précisément être le pire –, l'évaluation étant bien entendu ici le fait de Nietzsche : par le remède que voulait être l'idéal ascétique, les malades furent en réalité rendus « *plus malades* » (Nietzsche 1971, GM, III, § 21). Cette médication fut ce qu'il y eut de plus « destructeur » (Nietzsche 1971, GM, III, § 21) sur « la *santé* et la robustesse des races » (Nietzsche 1971, GM, III, § 21), elle fut « *la véritable catastrophe* de l'histoire de la santé de l'homme européen » (Nietzsche 1971, GM, III, § 21). On remarque même que le choix du « pire moyen » peut être rattaché à une authentique « volonté d'en finir ».

Il convient à présent de donner à cette « réplique », à cette « réponse » qu'est la maladie ou la « volonté de néant », son vrai nom nietzschéen, qui est « réaction ». Et ainsi se laisse saisir le lien solide entre, d'une part, les forces « actives » et « réactives », dont l'opposition traverse la première dissertation

de *La généalogie de la morale*, et, d'autre part, la signification des idéaux ascétiques, qui fait l'objet de la troisième. On se souvient des caractérisations suivantes : la morale du ressentiment

> A toujours et avant tout besoin pour prendre naissance d'un monde hostile et extérieur (*einer Gegen- und Aussenwelt*), elle a physiologiquement parlant besoin d'excitations extérieures pour agir – son action est foncièrement une réaction. L'évaluation de type aristocratique procède tout à l'inverse : elle agit et croît spontanément, elle ne recherche son antithèse que pour se dire oui à elle-même avec plus de joie et de reconnaissance encore (Nietzsche 1971, GM, I, § 10).

La première question est de savoir si la réaction doit être identifiée à la conservation – et un sens politique peut être donné, parmi d'autres, à ces deux termes. Il semble parfois que ce soit le cas : c'est ainsi que la deuxième dissertation de *La généalogie de la morale* définit l'adaptation comme une « activité secondaire, une simple réactivité » (Nietzsche 1971, GM, II, § 12) ; on peut considérer dans la même veine que l'être réactif est celui qui ne peut plus viser qu'à se conserver. Il est clair à présent que la réaction, au contraire, doit être nettement distinguée de la conservation : si la « réaction » suppose un abaissement premier de la force (du fait d'une « atteinte factuelle » ou « primitive »), alors elle tente de ramener, métaphoriquement parlant, la force au même niveau, la question se posant de savoir si, par là même, elle ne peut pas la conduire à un niveau encore supérieur – et c'est le problème de la « stimulation » qui ressurgit alors – ; la « conservation » en revanche vise à maintenir la force au même niveau, ou, pour le dire en termes de « modèles théoriques », elle définit une vie qui a cessé d'être volonté de vie, qui coïncide à présent avec ce qu'elle est – telle est, du moins, une des deux interprétations qui en fut proposée précédemment. Et du coup, la question de la « stimulation » ne se pose plus ici.

Mais la force réactive, lorsqu'elle retrouve son niveau antérieur, se convertit-elle pour autant en force active ? Se convertit-elle en force active lorsque, éventuellement, elle dépasse son niveau antérieur, ce qui est sans doute une autre question ? Peut-être pourrait-on même aller jusqu'à dire que la force réactive vise précisément à se convertir à nouveau en

force active. Si l'on distingue, comme semble le faire le Nietzsche de *La généalogie de la morale*, entre deux natures de force, alors ces questions se posent nécessairement. Elles constituent à elles toutes le problème de ce que nous proposerions d'appeler l' « étrange alchimie » par laquelle des forces réactives se convertiraient en forces actives. La difficulté consiste en ce que Nietzsche paraît concevoir cette conversion tantôt comme possible, tantôt comme impossible. Ainsi, en prescrivant l'amour du prochain contre la dépression physiologique, le prêtre ascétique fournit « un excitant de l'instinct le plus fort et le plus affirmatif de la vie, même si ce n'est qu'à une dose minime, – *la volonté de puissance* » (Nietzsche 1971, GM, III, § 18). Et à cette première restriction concernant la « dose » de la force active, Nietzsche en ajoute une seconde, puisqu'il dit lui-même que c'est « comme par magie » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13) que l'homme peut, par l'idéal ascétique, transformer le « non qu'il dit à la vie » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13) en « une profusion de oui plus délicats » (Nietzsche 1971, GM, III, § 13). De sorte qu'en fin de compte, reconnaît Nietzsche, « Il va de soi qu'avec une médication de ce genre, une médication purement affective, il ne peut aucunement s'agir d'une véritable *guérison* au sens physiologique » (Nietzsche 1971, GM, III, § 16).

Parmi les réactions caractéristiques que l'investigation nietzschéenne peut pointer, se trouve ce que le psychologue Adler, lequel définit la maladie comme réaction et se réclame explicitement de Nietzsche, appellera « compensation » (Adler 1992, 305). Nietzsche découvre le mécanisme de la réaction compensatoire dans *La naissance de la tragédie*, à propos de l'enfantement de la tragédie grecque par la rencontre de l'apollinien et du dionysiaque : les Grecs paraissent des optimistes – c'est leur « apollinisme », leur fascination pour la « belle totalité », fascination qui est cause qu'un Goethe ou un Winckelmann ont erré à leur sujet –, alors qu'ils sont des pessimistes – c'est leur « dionysisme » –, et précisément parce qu'ils sont des pessimistes. Selon la structure de la compensation, qui donne lieu, on s'en doute, à de puissants retournements argumentatifs, un être paraît, et s'efforce de paraître, précisément l'opposé ou l'envers de ce qu'il est.

Typiquement donc, ce qui semble se suffire à soi-même et réclamer une explication comme tel, trahit en réalité un conflit non résolu entre un état de fait pénible (le pessimisme des Grecs) et la tentative vigoureuse pour y mettre fin (leur apollinisme, qui vise à recouvrir d'un voile tranquillisateur l'abîme du réel). Une imperceptible rigidité dans la mise à exécution, un imperceptible excès par rapport au but, révèlent toutefois la compensation pour ce qu'elle est, et c'est pourquoi bien souvent, c'est au talent du moraliste que Nietzsche recourt pour la mettre au jour. Dans les *Opinions et sentences mêlées*, ainsi, celui qui sent la faiblesse de sa conviction devient violent dans sa conviction même (Nietzsche 1988, HTH II, OSM, § 95). Dans *Par-delà bien et mal*, « Les hommes habités d'une profonde tristesse se trahissent quand ils sont heureux : ils se jettent sur le bonheur comme s'ils voulaient l'écraser et l'étouffer de jalousie » (Nietzsche 1971, PBM, § 279). La structure de la réaction compensatoire se retrouve dans une « conclusion » qu'énonce *La généalogie de la morale* : « Plus une croyance s'affirme avec force, et plus fragiles doivent être les bases sur lesquelles elle repose, plus invraisemblable ce qui est cru en elle » (Nietzsche 1971, GM, III, § 24), et surtout dans une notation humoristique et polémique qui, quelques paragraphes auparavant, portait contre Wagner : « si d'infortunés cochons sont amenés à adorer la chasteté – et il y en a ! – ils ne verront et n'adoreront en elle que leur contraire, le contraire d'un infortuné cochon – on peut se figurer avec quel grognement tragique et quelle ardeur ! » (Nietzsche 1971, GM, III, § 2). Lorsque le débauché devient ascète, il se livre à des débauches d'ascétisme.

Nietzsche dispose donc de deux modèles pour rendre compte des paradoxes de la force autrement que par une pure théorie quantitative de la puissance ou par une pure constation de fait : le premier comprenant l'affrontement de deux forces comme une opposition entre mouvements tout aussi positifs l'un que l'autre, mais de sens contraire, le second faisant de l'une une réaction à l'autre.

Il n'est pas sûr que la question de savoir si Nietzsche « choisit » entre ces deux modèles soit pertinente. En aucun

texte, l'auteur ne semble thématiser leur incompatibilité, et ils sont mis en œuvre parfois dans les mêmes livres. La meilleure preuve, sans doute, du fait que Nietzsche ne « choisit » pas entre les deux, c'est que chacun des deux, en plus de fournir des avantages considérables dans l'explication de tel ou tel phénomène de puissance particulier, comporte également d'incontestables inconvénients du point de vue de la tentative philosophique nietzschéenne dans son ensemble. Un phénomène semble particulièrement préoccuper Nietzsche dans les derniers mois de son activité philosophique, c'est le fait qu'on peut aller à l'encontre de ses instincts, ou plus exactement, que l'instinct peut aller à l'encontre des besoins, qu'il peut se décoller du besoin : or, comment ce phénomène est-il possible, si on ne postule pas, avec *Le cas Wagner*, avec *Ecce homo*, avec tous les textes de 1888, que les instincts eux-mêmes peuvent être malades, qu'une « volonté d'en finir » – dont l'élucidation théorique est différée – peut se former dans l'organisme ? Mais ce modèle est foncièrement dualiste, et même manichéen (à l'instar du premier zoroastrisme, que Zarathoustra est revenu précisément abolir) : il est sans doute assez pertinent d'envisager des agressions du corps contre lui-même, mais par contraste, la santé ne peut plus être conçue que comme pure innocence immaculée, conception naïve que Nietzsche ne saurait admettre. De la même façon, refuser au prêtre ascétique une véritable « volonté de néant », lui assigner au contraire une authentique aspiration à la puissance, est sans doute la façon la plus efficace de mettre en échec, d'emblée, sa stratégie de persuasion. Le raisonnement que Nietzsche tient alors est toutefois empreint, comme il a été vu, d'un inéluctable finalisme – lequel est en même temps un optimisme –, qui de fait convient assez bien avec des phénomènes culturels tels que l' « idéal ascétique », mais se laisse difficilement tranporter aux problèmes plus strictement médicaux ou biologiques envisagés aussi par Nietzsche.

En revanche, si ces modèles ne sont pas thématisés comme tels par Nietzsche, ils peuvent indiquer deux directions divergentes au théoricien contemporain pour étudier les objets que Nietzsche a proposés à son investigation, et éventuellement d'autres qui se rattachent à eux par un lien de proximité,

d'analogie ou d'engendrement, en particulier, autour des notions de santé et de maladie, dans les champs de la biologie ou de la médecine.

NOTES

[1] Pour Nietzsche, nous nous appuyons sur l'édition Gallimard, mais nous corrigeons la traduction, en l'indiquant explicitement, dès que celle-ci nous paraît erronée.
[2] Traduction modifié, « décadent » en français dans le texte.
[3] Traduction modifié.
[4] On songe également à Bataille, et à la « notion de dépense » comme création, par opposition à la simple production comme mise à disposition de biens consommables (Bataille 1967, 23-45).
[5] « Ce pour quoi nous trouvons des paroles, c'est que nous l'avons dépassé. » (Nietzsche 1974, CI, « Divagations d'un "inactuel" », § 26)
[6] Traduction modifié.
[7] Traduction modifié, « décadent » en français dans le texte.
[8] « Décadence » en français dans le texte.
[9] « Une machine nerveuse hyperexcitée et fin de race » (Nietzsche 1974, CW, § 5). Voir ce que Nietzsche appelle le « fatalisme russe » dans *Ecce homo* (« ce fatalisme sans révolte qui fait qu'un soldat russe, quand la campagne lui semble trop dure, finit par se coucher dans la neige ») (Nietzsche 1974, EH, « Pourquoi je suis si sage », § 6) : il est la démarche de celui qui sait que sa réaction elle-même serait morbide et aggraverait le mal, et qui demeure suffisamment sain pour *s'interdire* en conséquence la réaction.
[10] Traduction modifié.
[11] Traduction modifié.
[12] « Décadence » en français dans le texte.
[13] « *Increscunt animi, virescit volnere virtus* » – vers de Furius Antias cité par Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVIII, 11, 4 (Nietzsche 1974, CI, « Avant-propos » ; Nietzsche 1988, HTH II, OSM, § 46).
[14] « La connaissance tragique m'était apparue comme le *luxe* proprement dit de notre culture, comme la sorte de gaspillage la plus précieuse, la plus noble, la plus risquée, de cette culture, mais aussi en vertu de sa surabondance, comme son luxe *légitime* » (Nietzsche 1982,GS, § 370).
[15] Traduction modifié.
[16] « "Faute de mieux" par excellence » en français dans le texte.

RÉFÉRENCES

ADLER, Alfred. 1992. *Le tempérament nerveux. Essai d'une psychologie individuelle et application à la psychothérapie*

(1911). Traduit par Gaston Roussel. Paris : Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot ».

AULU-GELLE. 2002. *Nuits attiques*, 4 tomes, 2e tirage. Paris : Les Belles Lettres, « Collection des universités de France ».

BATAILLE, Georges. 1967. « La notion de dépense » (1933). In *La part maudite*, Paris, Minuit, coll. « Critique ».

BERGSON, Henri. 2009. « La conscience et la vie » (1911). In *L'énergie spirituelle* (1919). Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige ».

BERGSON, Henri. 2007. *L'évolution créatrice* (1907). Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige ».

CANGUILHEM, Georges. 1996. *Le normal et le pathologique* (1943), 6e éd. Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige ».

GOLDSTEIN, Kurt. 1983. *La structure de l'organisme* (1934). Traduit par E. Burckhardt et Jean Kuntz, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

NIETZSCHE, Friedrich. 1977. "La naissance de la tragédie (1872). Fragments posthumes (automne 1869-printemps 1872)." In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, traduit par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Paris : Gallimard.

NIETZSCHE, Friedrich. 1988. "Considérations inactuelles II et III (1874-1876). Fragments posthumes (début 1874-printemps 1876)." In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. II**, traduit par Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Paris : Gallimard.

NIETZSCHE, Friedrich. 1988. "Humain, trop humain, t. I (1878). Fragments posthumes (1876-1878)." In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. III, traduit par Robert Rovini (1968), édition revue par Marc Buhot de Launay. Paris : Gallimard.

NIETZSCHE, Friedrich. 1988. "Humain, trop humain, t. II : Opinions et sentences mêlées (1879), Le voyageur et son ombre (1880). Fragments posthumes (1878-1879)." In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. III, traduit par Robert Rovini (1968), édition revue par Marc Buhot de Launay. Paris : Gallimard.

NIETZSCHE, Friedrich. 1982. "Le gai savoir (1882). Fragments posthumes (été 1881-été 1882)." In trad. *Œuvres philosophiques*

complètes de Nietzsche, t. V, traduit par Pierre Klossowski (1956-1967), édition revue, corrigée et augmentée par Marc Buhot de Launay. Paris : Gallimard.

NIETZSCHE, Friedrich. 1973. "Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft. Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881-Sommer 1882." In Kritische Gesamtausgabe, V². Berlin: Walter de Gruyter.

NIETZSCHE, Friedrich. 1985. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduit par Maurice de Gandillac, Paris : Gallimard, coll. « Folio ».

NIETZSCHE, Friedrich. 1971. "Par-delà bien et mal (1886). La généalogie de la morale (1887)." In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. VII, traduit par Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien. Paris : Gallimard.

NIETZSCHE, Friedrich. 1974. "Le cas Wagner (1888). Crépuscule des idoles (1888). L'Antéchrist (1888). Ecce homo (1888). Nietzsche contre Wagner (1888)." In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. VIII, traduit par Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard.

SCHOPENHAUER, Arthur. 2009. *Le monde comme volonté et comme représentation* (1819-1859), 2 tomes. Traduit par Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey. Paris : Gallimard, coll. « Folio ».

Arnaud François est maître de conférences à l'Université Toulouse II-Le Mirail. Il est l'auteur de *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche.Volonté et réalité* (PUF, 2008). Il est également secrétaire de la Société des amis de Bergson, membre du comité de pilotage du Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie et membre du comité de direction du réseau OFFRES.

Address:
Arnaud FRANÇOIS
Département de philosophie
Université Toulouse II-Le Mirail
5, allées Antonio Machado
31058 Toulouse Cedex 9, France
Email: arnaudfrancois@aol.com

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 33-53, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

La douleur comme « matrice » de la vie intérieure chez Nietzsche*

Ciprian Jeler
Université « Al. I. Cuza » de Iasi

Abstract

Pain as a "Matrix" for Interior Life in Nietzsche

This paper attempts to put some order among the different notions of pain that are to be found in the Nietzschean philosophical corpus. It tries to show that there is a mutation of the Nietzschean concept of pain, from the notion of pain as evaluation to that of pain as localization of a commotion. Therefore pain is not in itself the source of a reaction, but is actually a consequence of a commotion that a reaction has already addressed by the time of the appearance of pain. A deeper notion of pain is therefore sketched here, one that depicts it as an illusory reaction, destined at separating the global commotion of the organism from its alleged localized cause, thus separating the action from the agent and postponing the facing of the global effect of the commotion. It is for this reason that pain becomes a kind of "matrix" for the understanding of our interior life for Nietzsche, as well as a philosophical indicator of his theoretical adversaries. Finally, the end of this article attempts to show that certain positive indications for a different status of pain might serve as guiding lines for the uncovering of a Nietzschean theory of action.

Keywords: Nietzsche, pain, evaluation, commotion, reversal, illusory reaction

On serait tenté de croire que la question de la douleur chez Nietzsche ne devrait pas, en principe, poser des problèmes notables. Car, sur cette question, Nietzsche est toujours

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

« définitif » : il se rapporte à la douleur avec la concision et l'air sentencieux de quelqu'un qui écarte d'un geste rapide un problème déjà résolu, un problème qui est déjà derrière lui et qu'il faut seulement ranger à sa place pour éviter tout malentendu. Et pourtant, dans ses livres et, peut-être plus clairement encore, dans les cahiers de Nietzsche, la question de la douleur revient avec une insistance difficile à expliquer ; elle continue à agacer l'auteur qui croit l'avoir mis à sa place, elle se présente dans les endroits les plus inattendus et les plus divers, comme une sorte d'obstacle mythologique qui devient plus grand à chaque fois qu'on le dépasse.

C'est justement cette complication inattendue d'une question pourtant simple que nous voulons étudier dans le présent article. Mais pourquoi disons-nous que cette problématique devrait être assez facile à traiter et comme résolue d'avance dans la démarche nietzschéenne ? Qu'est-ce qui nous fait supposer comme prévisible et accessible ce traitement de la douleur par Nietzsche ? La réponse est que, normalement, tout ce que Nietzsche devrait faire à l'égard de la question de la douleur serait de la ramener à quelque chose de plus fondamental, de la réduire à un simple phénomène dérivé qui ne tire sa substance de lui-même et qui, par conséquent, ne « meut » pas ou « ne met pas en mouvement », comme Nietzsche aime dire. Il en serait donc de la douleur – et du plaisir, d'ailleurs – comme du besoin : car Nietzsche s'apprête à faire une dure critique à la notion de besoin, en en faisant un simple phénomène secondaire, qui ne se constitue pas comme une cause et qui tire sa réalité et sa pertinence d'un fait encore plus primitif et plus fondamental[1].

La douleur et le plaisir devraient donc subir le même traitement, ils devraient eux aussi être ramenés à un fait premier qui les conditionne. Et il en est vraiment ainsi, Nietzsche fait précisément cela à l'égard de la douleur et du plaisir, mais non sans passer par quelques hésitations et quelques tâtonnements. Et ce sont ces hésitations et ces tâtonnements qui nous paraissent significatifs ; c'est dans l'espace ouvert par ces incertitudes – passagères ou non – que nous essayerons de nous placer, pour tenter d'y extraire un sens

plus caché et peut-être plus compréhensif – ou plus large – de la douleur.

Prenons une première explication de la douleur que Nietzsche donne en 1881 :

> Nos douleurs *élevées*, les prétendues douleurs de l'âme, dont nous voyons souvent encore la dialectique, lorsque survient un événement quelconque, sont *lentes* et *distendues*, comparées à une douleur vulgaire (p. ex. causée par une blessure) dont le caractère est la soudaineté. Mais, au fond, cette dernière n'est pas moins complexe et dialectique, intellectuelle – ce qu'il y a d'essentiel c'est qu'un nombre d'affects d'un coup déchaînés se ruent précipitamment les *uns sur les autres*, – ce désordre et ce chaos soudains pour la conscience c'est la *douleur physique*. – Le plaisir et la douleur ne sont point des « faits immédiats » comme la représentation. Une foule de *représentations incorporées à des pulsions* sont brusquement disponibles et opposées entre elles. L'inverse se produit dans le plaisir, les représentations, aussi rapidement disponibles, se trouvent en harmonie et équilibre et – c'est cela que l'intellect ressent comme plaisir. (Nietzsche 1982 a, 11 [51], 317)

Plusieurs observations sont à faire ici.

1. Nous avons affaire à une « intellectualité » de la douleur (Nietzsche 1978, 7 [48], 301) : celle-ci n'est pas un fait immédiat, mais elle résulte des différents « jugements » que les pulsions lancent, ou plutôt qui constituent l'être même des pulsions. À ce niveau-là, « juger », « évaluer » et « interpréter » sont des synonymes, ils désignent tous l'opération faite par les pulsions, le décèlement du « bien » et du « mauvais » que toute pulsion fait à chaque instant et que toute pulsion doit faire à chaque instant. C'est cela qui constitue la « représentation » dont nous parle Nietzsche ici, une représentation inconsciente, certes, mais qui est toujours à l'œuvre dans chaque pulsion[2]. Ce caractère intellectuel de la douleur restera valable pour Nietzsche tout au long de sa pensée, comme l'atteste par exemple un fragment de la fin 1886 ou début 1887 : « Intellectualité de la *douleur* : elle ne signale pas en soi ce qui est endommagé sur l'instant, mais la *valeur* que revêt le dommage par rapport à l'individu en général » (Nietzsche 1978, 7 [48], 301). La douleur est donc le résultat d'un jugement ou d'une foule de jugements – le singulier et le pluriel n'est pourtant pas insignifiant ici, car l'un et l'autre renvoient,

respectivement, à deux conceptions différentes de la douleur, comme il résultera par la suite. Mais contentons-nous pour l'instant de prendre note de cette intellectualité de la douleur.

2. Nietzsche ne disposait pas encore, en 1881, du concept de volonté de puissance. Cette absence peut donc endommager notre compréhension du fragment cité, dans la mesure où il nous laisse croire que, tout en étant des phénomènes dérivés, la douleur et le plaisir pourraient renvoyer à un état neutre du corps, à une sorte d'« état de nature » du corps. En lisant le fragment cité, nous avons effectivement l'impression que le corps a bien une nature définie, et qu'un événement extérieur pourrait troubler cet état neutre – le résultat étant la douleur –, ou bien renforcer le « calme » ou le neutre de cet état – ce qui donnerait le plaisir. L'impression que le fragment donne – et qu'il doit donner, il nous semble, en l'absence du concept de volonté de puissance – est que la douleur et le plaisir ne sont pas seulement des phénomènes dérivés, mais aussi des effets de surface qui n'affecteraient pratiquement en rien l'état profond du corps. Les observations suivantes vont mieux préciser cette thèse.

3. Il y aurait donc une symétrie stricte du plaisir et de la douleur. Ceux-ci seraient des phénomènes du même niveau, qui apparaîtraient pourtant comme des effets des transformations contraires dans le corps. La douleur décrit un déséquilibre dans le corps, un déséquilibre surgi entre les pulsions du corps, tandis que le plaisir en décrirait l'accord, l'harmonie. En tant qu'ils sont du même niveau, le plaisir et la douleur pourraient donc être décrits comme des phénomènes strictement opposés.

4. Pourtant, c'est à la même époque que Nietzsche développe sa conception du corps comme « lutte des parties »[3], et cette description de la douleur comme effet des pulsions qui « ruent » les unes contre les autres se révèle, tout d'un coup, problématique. Il y a donc, pour Nietzsche, un choix important à faire : ou bien on réduit l'efficacité et la portée de la douleur et du plaisir à des simples effets de surface, comme nous l'avons dit un peu plus haut, tout en étant, du même coup, obligé à renoncer à la notion du corps comme lutte des parties (la lutte des pulsions devenant ainsi l'apanage – superficiel – de la douleur) ; ou bien, on garde pour le corps cette description de la

lutte des parties et on cherche une autre explication de la douleur. Certes, à un premier regard, cette alternative semble artificielle, car la réponse est trop à portée de la main pour qu'elle soit vraiment prise au sérieux. Mais il y a des hésitations de Nietzsche sur ce sujet qui nous montrent que la question n'était pas résolue d'avance pour lui. Un exemple (de 1884) nous le montrera : « C'est un problème de savoir si plaisir et déplaisir sont des faits plus primitifs que le jugement : 'utile', 'nuisible' à l'ensemble » (Nietzsche 1982 b, 26 [76], 192). Il y va donc bien, dans ces hésitations dans le placement de la douleur et du plaisir, de la définition même du corps : ou bien on accorde une portée superficielle et insignifiante à la douleur et on garde la définition de « combat » pour le corps, ou bien on essaie de lui accorder une dignité propre et significative, tout en en limitant le domaine d'application.

C'est, bien entendu, la deuxième branche de cette alternative que Nietzsche fera sienne, tout en étant ainsi obligé de changer sa définition de la douleur. Voyons comment ce changement a eu lieu. Nous avons déjà dit qu'il y va, dans cette question topologique de la douleur, de la définition même du corps vivant. À l'époque où le problème d'une nouvelle définition de la douleur se pose à Nietzsche de la manière la plus aiguë (durant l'année 1884), il est aussi en train de développer la notion de volonté de puissance. Nous trouvons maintenant une conjonction chez lui entre la pluralité du corps et la tendance inhérente à cette pluralité de se dépasser, de croître. Ainsi, nous lisons : « Conservation de l'individu : cela veut dire supposer qu'une pluralité ayant les activités les plus diverses veut se 'conserver', non pas en tant qu'égale-à-elle-même, mais 'vivante' – commandant – obéissant – se nourrissant – croissant » (Nietzsche 1982 b, 25 [427], 142). Ce fragment nous donne déjà la mesure de la transformation que le concept de douleur doit subir : car, d'un côté, ce qui *veut* ici se conserver en tant que vivant et croissant, cela doit être plus profond que la douleur ; d'un autre côté, cette *pluralité* qui veut se conserver en tant que vivante ne peut, elle non plus, relever de la douleur. La douleur ne peut donc plus rendre compte ni de la pluralité du corps (les pulsions qui ruent les unes contre les autres), ni de l'unité du corps (ce n'est pas elle qui décide de ce

qui est bon ou nuisible « pour l'ensemble »). Le premier point écarte donc la conception de la douleur de 1881 que nous avons déjà exposée (la douleur en tant que foule de jugements pulsionnels qui luttaient les uns contre les autres). Le deuxième point écarte une deuxième conception que Nietzsche testait en 1884, celle qui voyait la douleur comme une « évaluation » du caractère nuisible pour le corps en ensemble d'une certaine excitation, et que nous avons déjà citée plus haut, en parlant de l'intellectualité de la douleur.

Mais cette deuxième conception, Nietzsche ne l'écartera jamais d'une manière définitive et irréfutable. Il lui préférera une autre, comme nous allons le voir, mais il ne donnera pas une véritable réfutation de celle-là. Qui plus est, cette conception de la douleur comme évaluation du dommage pour l'ensemble du corps réapparaîtra chez lui sporadiquement, comme c'est le cas dans le fragment de 1886-1887 que nous avons cité plus haut (Nietzsche 1978, 7 [48], 301). Cette apparition éparse est, comme nous l'avons indiqué, due probablement à sa tentative de souligner le caractère intellectuel et non-immédiat de la douleur, mais cela n'empêche que la contradiction subsiste sur ce point. Notre examen de la douleur dans la suite de cet article jettera peut-être une lumière indirecte sur cette contradiction et en dissipera peut-être la netteté. Disons seulement, pour l'instant, que cette conception de la douleur comme évaluation du dégât pour l'ensemble a contre elle un argument tranchant utilisé par Bergson pour, justement, prouver le bien fondé de *sa* conception de la douleur : « C'est aussi parce que l'effort [de la partie lésée] est local que la douleur est absolument disproportionnée au danger couru par l'être vivant : le danger peut être mortel et la douleur légère ; la douleur peut être insupportable (comme celle d'un mal de dents) et le péril insignifiant » (Bergson 1997, 56). Si un tel argument a contribué lui aussi à la mise « en ombre » par Nietzsche de cette conception de la douleur-évaluation, nous n'avons pas les appuis textuels pour l'apprécier. Pourtant, ce sont des raisons internes à la pensée nietzschéenne qui exigeront une autre conception de la douleur que celle-ci, et ces raisons sont dues, nous venons de le voir, à l'émergence de la notion de volonté de puissance.

Il y a un lieu précis où se produit cette substitution de la douleur-évaluation par une autre notion de douleur, et c'est toujours un très court fragment de 1884 qui marque ce moment : « Douleur – une anticipation des conséquences d'une blessure, qui comporte un *sentiment de la diminution de notre force* ? – Non, une commotion » (Nietzsche 1982 b, 25 [400], 133). Nietzsche ne fournit, nous le voyons, aucun argument. Il affirme seulement la non-pertinence de la douleur-évaluation, et le besoin de la remplacer par la douleur-commotion. Mais qu'est-ce que cette commotion ? Un fragment qui précède de peu celui que nous venons de citer nous l'explique :

> La douleur physique est seulement la conséquence d'une douleur psychique : mais de cette sorte : soudaineté, peur, défensive, *une foule de jugements et d'actes de volonté et d'affects concentrés en un seul instant*, ressentis comme une grande commotion et, in summa, comme douleur, et projetés sur le lieu de l'impact.
> Des affects de tout genre, dont les jugements et les actes de volonté qui en résultent sont un au moment de la douleur : les attitudes de défense sont immédiatement là avec la douleur. Conséquence d'une grande *commotion nerveuse* (du centre) : qui retentit longuement. (Nietzsche 1982 b, 25 [391], 131)

Il faut se frayer le chemin parmi les déterminations multiples que Nietzsche avance ici, pour déceler la conception de la douleur qui s'y trouve. Nietzsche semble vouloir ici garder quelque chose de sa première notion de la douleur – la douleur comme multiplicité d'affects ruant les uns contre les autres. C'est cette rémanence qui le pousse à tenter cette distinction, pour le moins problématique, entre une douleur physique et une douleur psychique. Certes, il ne gardera pas cette distinction ; une douleur est par définition ressentie, et une douleur ressentie « sur le lieu de l'impact » (physique) qui serait la conséquence d'une douleur – ressentie ou non – au centre (psychique) aboutit bientôt à une contradiction. Car ou bien on ressent la douleur au centre, et alors la douleur n'a pas à être ressentie, comme douleur, « sur le lieu de l'impact » (le centre n'aurait qu'à indiquer d'une manière neutre la partie lésée, sans que la douleur ait besoin d'être ressentie aussi dans cette partie), ou bien elle est seulement ressentie comme douleur « sur le lieu de l'impact » et alors ce qui, du centre, la projette,

n'est pas une douleur, mais bien autre chose. Peu importe cette contradiction, elle est seulement due, il nous semble, à l'intention de Nietzsche de concilier d'une manière hâtive la douleur comme multiplicité « en lutte » (qui devient ici douleur psychique) et la conception de la douleur comme projection à la suite d'une commotion, qui est en train de naître ici.

Il est inutile de dire que cette dernière contient déjà, en elle-même et sans l'immixtion de l'autre, tout ce dont Nietzsche a besoin pour former une nouvelle notion de la douleur. Nous en résumerons ainsi le mécanisme : lorsqu'une excitation quelconque produit une commotion sur le centre (nerveux) du corps, une réaction de l'ensemble de l'organisme est suscitée et, parallèlement, la sensation de douleur est projetée sur le lieu de l'impact ou sur la partie lésée. La douleur comme projection localisatrice issue d'une commotion globale, voici la nouvelle définition de la douleur que Nietzsche donne. C'est cette notion qu'il gardera comme sienne jusqu'à la fin de sa carrière philosophique, comme en témoigne un important fragment de 1888 (Nietzsche 1977, 14 [173], 136-8), qui porte le titre « *La volonté de puissance en tant que vie. Psychologie de la volonté de puissance.* Plaisir et déplaisir » et qui nous servira de guide pour souligner les traits essentiels de cette notion de douleur.

1. Le plaisir et la douleur ne sont plus symétriques, ce ne sont plus des contraires :

> La douleur est autre chose que le plaisir, – je veux dire que *ce n'est pas* son contraire. Si la nature du plaisir a été justement définie comme le *sentiment de plus* de puissance (donc, un sentiment de différence, supposant une comparaison), cela ne suffit pas à définir la nature du déplaisir. (Nietzsche 1977, 14 [173], 136)

Il y a en effet, nous dit Nietzsche, un ingrédient de déplaisir, ou de gêne, dans tout plaisir, dans la mesure où toute croissance a besoin d'une résistance, d'un obstacle[4]. Le plaisir peut donc être comparé au « chatouillement », à la suite rapide de sensations de déplaisir qui sont tour à tour dépassées. Inversement, toute douleur entraîne une baisse sensible de « la force musculaire de l'organisme », mais cela, nous dit Nietzsche, « ne permet nullement de chercher la *nature* de la douleur dans une diminution du sentiment de puissance » (Nietzsche 1977,

14 [173], 137). Le plaisir et la douleur n'appartiennent plus au même niveau (celui de la croissance ou de la diminution du sentiment de puissance), ils ne peuvent donc pas s'opposer strictement. Cette distinction de niveau culmine dans l'affirmation suivante : « La douleur est une maladie du foyer nerveux du cerveau – le plaisir n'est absolument pas une maladie… » (Nietzsche 1977, 14 [173], 137). Nous comprendrons mieux cette dernière affirmation à la suite de l'observation suivante.

2. La douleur n'est pas la cause de la réaction à l'excitation qui blesse :

> Que la douleur soit la cause de réactions, voilà un fait qui a pour lui l'apparence, et même les préjugés des philosophes ; mais dans des cas soudains, si l'on observe exactement, la réaction vient sensiblement plus tôt que la sensation douloureuse. Je ne donnerais pas cher de moi, si, à l'occasion d'un faux pas, je devais attendre que ce fait ait sonné la cloche d'alarme de la conscience et qu'en retour, ait été télégraphiée une brève instruction sur ce qu'il faut faire… Bien au contraire, je distingue aussi nettement que possible que se produit d'abord la réaction du pied pour éviter la chute, puis, à un intervalle mesurable, une sorte d'onde douloureuse qui devient soudainement sensible dans la face antérieure du crâne. Ainsi, on ne réagit pas à la douleur ». (Nietzsche 1977, 14 [173], 137)

L'exemple choisi par Nietzsche peut sembler étrange, dans la mesure où il y va d'emblée de la totalité du corps et non pas d'une seule partie de celui-ci : nous n'avons pas affaire ici à une blessure localisée, qui susciterait une réaction globale du corps, mais à un déséquilibre du corps en entier qui suscite une réaction globale du corps et, juste après, une douleur localisée. Le choix de cet exemple n'est pas du tout accidentel, car il s'agit d'un exemple que Nietzsche avait déjà pris comme argument pour montrer que ce n'est pas la conscience qui « produit » nos mouvements et nos réactions. Nous pouvons citer, à cet effet, un fragment de 1883 : « Les mouvements du pied lors de la marche et de la glissade – sont-ils effectivement les conséquences de telles ou telles positions conscientes et appropriées ? Mais même tout *exercice* conscient n'est pas ce qu'on croit. La plupart des mouvements, lorsqu'on s'exerce, sont des essais, et l'intellect *approuve* ceux qui sont réussis, mais il ne les produit pas. Cette approbation est très superficielle, car sa

représentation du processus est très vague. – On n'explique pas ainsi les innombrables subtilités : qui devraient être exercées, essayées et *approuvées* par un intellect infiniment plus fin, et *vues* par des organes sensibles tout autres que ceux dont nous disposons. – Ainsi, l'intellect *n'*explique *pas* ces adaptations à un but, pas davantage l'"*exercice*' » (Nietzsche 1997, 12 [28], 423). La nouvelle notion de douleur que Nietzsche est donc en train de construire va de pair avec sa critique de la conscience comme « productrice », comme siège de nos mouvements et de nos réactions. Tout comme la conscience, la douleur ne produit pas la réaction de notre corps à une « commotion » subie. Certes, la source de ces réactions reste encore à expliciter, mais il faudrait probablement noter déjà qu'elle enveloppe une notion d'exercice – ou de mise en place des mécanismes de réaction qui seraient déjà prêts, déjà préparés à « bondir » lorsque les circonstances l'exigent. De même, il faudrait souligner en passant que cette source encore non explicitée des mouvements et des réactions implique elle-même une *vue*, une *vision* plus fine que celle de nos organes de sens et de la conscience, et que donc cette vision est bien au cœur de nos mouvements et de nos réactions. Nietzsche souligne d'ailleurs lui-même le mot « vues » dans le fragment que nous venons de citer.

Si donc Nietzsche choisit cet exemple, c'est aussi pour renvoyer dos à dos la conscience et la douleur comme sources de la réaction, et il n'est pas surprenant que la douleur soit appelée ici une « maladie », tout comme la conscience est souvent chez Nietzsche présentée comme une maladie[5]. Mais, on ne peut pas l'ignorer, la deuxième raison est que cet exemple lui permet de mieux préciser sa notion de douleur : plus que dans le cas d'une simple blessure, cet exemple nous indique que la douleur est seulement une sorte d'« épiphénomène », quelque chose qui accompagne la réaction sans qu'elle en soit la cause et sans qu'elle participe par elle-même à cette réaction. La douleur ressentie « dans la face antérieure du crâne » n'a évidemment rien affaire à la réaction au faux pas, ni même au choc ressenti par le corps en son tout à l'occasion de ce faux pas. Mais alors la question qu'on est en droit de se poser est la suivante : pourquoi

la douleur ? Comment rend-on compte de l'existence même de la douleur ?

3. La réponse de Nietzsche peut être résumée de la manière suivante : *la douleur est une réaction localisatrice – parallèle à la réaction globale – et elle est, en tant que telle, une inversion*. Car, nous dit Nietzsche, dans le fragment que nous sommes en train de commenter :

> on ne réagit pas à la douleur. La douleur est projetée après coup à l'endroit blessé. (Nietzsche 1977, 14 [173], 137)

Ou bien :

> On ne réagit *pas*, je le répète, à la douleur : le déplaisir n'est pas une 'cause' d'actions, la douleur est elle-même une réaction, le véritable mouvement de réaction est une réaction différente et *antérieure* – toutes deux prennent naissance en des lieux différents. (Nietzsche 1977, 14 [173], 137-8)

L'exemple particulier que Nietzsche donne nous permet donc de comprendre la nature de toute douleur, même dans les cas plus simples – comme les blessures –, qui, en raison de leur simplicité même, sont plus difficiles à analyser. La douleur est projetée après coup à l'endroit blessé, mais de telle sorte qu'elle semble être la cause même de la réaction, de telle sorte qu'elle peut donner l'impression d'en être la cause : c'est de cette prétendue efficacité causale de la douleur que Nietzsche nous disait qu'elle a pour elle « l'apparence, et même les préjugés des philosophes ». Mais cette « impression » ou cette apparence n'est pas un accident, c'est la nature même de la douleur qui exige que cette inversion ait lieu. Cela est dû au fait que son rôle est de localiser, c'est-à-dire de limiter *en apparence* la portée du choc ou de la commotion subie par le tout du corps. En localisant « le lieu de l'impact », la douleur fait *comme si* le choc n'était pas global, comme si la commotion pouvait devenir globale – si une réaction n'éloignait pas le danger –, comme si elle ne l'était pas dès à présent. En somme, l'opération de la douleur est de faire semblant que la commotion n'est pas encore globale, mais qu'elle pourrait le devenir. C'est en ce sens que l'essence de la douleur est un « comme si ». Et c'est aussi en ce sens qu'elle est une inversion : elle nie la commotion globale –

qui est pourtant déjà là – en se donnant elle-même comme un signe avant-coureur d'une commotion globale à venir. Et c'est par la simple « localisation », après coup, qu'elle opère cette inversion. Et donc, si la douleur est elle-même une réaction, comme Nietzsche le dit, ce n'est pas parce qu'elle appellerait la réaction réelle contre le danger ou parce qu'elle y participait, mais tout simplement parce qu'elle fait semblant que le danger pour le tout n'est pas encore là. Elle est donc une réaction illusoire, une réaction qui n'écarte pas le danger mais le limite d'une manière illusoire. Et c'est la simple localisation, le simple fait de projeter la douleur sur « le lieu de l'impact » qui opère cette réaction illusoire, comme nous le montre un fragment de 1884, de l'époque même où Nietzsche s'est construit cette conception de la douleur : « L'excitation la plus violente n'est pas en elle-même une douleur : mais dans la commotion que nous éprouvons, le centre nerveux est atteint et c'est seulement lui qui projette la douleur à l'endroit de l'excitation. Cette projection est une mesure de protection et de défense » (Nietzsche 1982 b, 25 [402], 134)[6]. La simple localisation est donc par elle-même une réaction, mais cette réaction n'est pas effective : elle est illusoire. C'est donc une impuissance toute particulière que nous trouvons dans la douleur chez Nietzsche, mais qui a son caractère illusoire comme trait distinctif. La grande opération que l'inversion met en place par la douleur est celle qui consiste à séparer le mal de sa cause, à isoler le mal qui affecte le corps en entier – et qui comprend aussi la cause de ce mal – de la cause qui serait en quelque sorte extérieure à ce mal : on localise ainsi le mal tout en le donnant comme à venir, comme un signe d'un mal qui n'est pas encore là, comme l'effet déjà sensible mais pas encore achevé d'une excitation subie.

Ce n'est donc pas surprenant si la douleur deviendra pour Nietzsche une sorte de « matrice » pour toutes les inversions qui caractérisent la vie « intérieure », une sorte de matrice de compréhension du caractère illusoire de toute vie intérieure. Nous citons ainsi un important aphorisme qui date de 1888 et qui constitue une sorte de liste des illusions de la vie consciente :

Le phénoménalisme du « monde intérieur »

> *l'inversion chronologique*, de sorte que la cause parvient à la conscience postérieurement à l'effet.
> nous avons appris que la douleur est projetée en un endroit du corps, sans y avoir son siège
> nous avons appris que les impressions des sens que l'on suppose naïvement déterminées par le monde extérieur, le sont au contraire par le monde intérieur : que toute action véritable du monde extérieur se déroule toujours inconsciemment... Le fragment de monde extérieur dont nous avons conscience est postérieur à l'effet qui est exercé sur nous de l'extérieur, est projeté après coup, comme sa « cause » … (…)
> Il en va de même de la séquence des pensées… nous cherchons la cause d'une pensée avant même qu'elle nous soit consciente : alors, la cause vient en premier à la conscience, puis ensuite sa conséquence… Tout ce que nous rêvons est l'interprétation des impressions pour les ramener à des causes possibles : et de telle façon qu'un état ne devient conscient que lorsque la chaîne inventée de causalité est venue à la conscience…
> toute l'« expérience intérieure » repose sur le fait qu'à chaque excitation des centres nerveux, on cherche, et se représente, une cause – et qu'alors seulement, la cause trouvée *vient à la conscience:* cette cause ne coïncide absolument pas avec la cause réelle, – c'est un tâtonnement fondé sur l'« expérience intérieure » du passé – c'est-à-dire sur la mémoire. Mais la mémoire prend l'habitude de l'interpréta<tion> ancienne, c'est-à-dire de ses fallacieuses causalités… de sorte que l'« expérience intérieure » doit encore supporter les conséquences de toutes les anciennes et fausses fictions causales. (Nietzsche 1977, 15 [90], 215-6)

Il s'agit ici, pour Nietzsche, de faire une sorte de liste des inversions opérées par la conscience et des « facultés » qui y concourent : les plus connues sont sans doute l'inversion du rêve et, d'une manière qui nous semble encore quelque peu confuse, celle qui constitue la conscience – nous n'allons pas nous attarder ici sur ces discussions. Mais nous trouvons maintenant, et même en tête de la liste, la douleur : ce n'est pas un accident si nous la trouvons ainsi, car elle est, il nous semble le modèle selon lequel Nietzsche pense désormais toutes les autres inversions. Cette conception de la douleur est, il faut le noter, postérieure aux théories des inversions qui sont impliquées dans la question de la conscience en général et dans celle qui porte sur le rêve. Mais alors pourquoi la douleur reçoit-elle cette dignité de se trouver en tête de la liste des

inversions ? C'est un quadruple sens de la douleur qui nous montrera les raisons de cette dignité. La douleur donne à voir, pour Nietzsche, quatre aspects qu'il s'agira maintenant d'exposer : un *sens paradigmatique*, une *direction* ouvertement *critique*, une *indication positive* et une *indication exemplaire*.

1. Si la douleur a un sens paradigmatique, c'est parce qu'elle fournit à Nietzsche le « modèle » même pour penser la séparation de l'action et de l'agent. La douleur constitue pour Nietzsche l'exemple le plus clair de ce qui est l'opposé de l'action ou de la réaction efficace. Car, nous l'avons vu, la douleur est par elle-même une réaction, mais non pas la réaction réelle, non pas la réaction effective qui écartera le danger. L'essence de la réaction qu'est la douleur est de séparer le mal global de la cause prétendument locale et extérieure, qui deviendra, de cette façon, seulement l'annonciatrice du mal global ainsi – illusoirement – nié ou différé. En opérant cette inversion, la douleur sépare en effet le mal global de sa cause ; elle sépare, autrement dit, l'agent qui produit le mal global du résultat de son action. L'expérience de la douleur constitue ainsi le paradigme même selon lequel Nietzsche peut penser la séparation de l'agent et de l'action, qui sera l'un des points essentiels dans sa critique de l'image erronée que nous avons de l'action et dans sa recherche d'une action « véritable » ou efficace. C'est ici que puise ses racines la distinction que Nietzsche fait entre une vie forte et une vie faible, entre une vie active et une vie réactive : la deuxième est toujours caractérisée par cette séparation illusoire de l'agent et de l'action, telle qu'elle est manifeste, par exemple, dans le paragraphe 13 de la Première dissertation de *La généalogie de la morale*, ou le discours du faible – de « l'agneau » – est celui d'affirmer que « *le fort est libre d'être faible* et l'oiseau de proie d'être un agneau ». La douleur est l'exemple concret, l'incarnation même de ce discours qui sépare l'agent de son action et qui prétend que cette séparation est nécessaire. C'est en ce sens paradigmatique que la douleur est un atavisme : elle n'est pas une rémanence toujours – mais à peine – décelable, mais elle est une sorte de « matrice » pour penser l'inversion, un exemple concret et incarné de celle-ci, et qui est toujours et partout à l'œuvre. C'est dans ce sens que l'« histoire universelle » – avec un syntagme

que Nietzsche aime utiliser – pourrait bien être l'histoire d'une longue douleur. La tâche de Nietzsche sera donc de critiquer cette séparation entre l'agent et l'action pour essayer de découvrir, par-delà cette séparation, une notion d'action qui ne soit pas minée de l'intérieur par le caractère illusoire que cette séparation apporte nécessairement.

2. La direction ouvertement critique de la douleur pousse en même temps Nietzsche à isoler comme adversaires théoriques toutes les positions qui prennent la douleur « au sérieux », toutes les positions qui feront de la douleur un « moteur », une cause. Il s'agit, bien entendu, de toutes les sortes de pessimismes :

> « La somme du déplaisir l'emporte sur celle du plaisir : par conséquent le non-être du monde serait mieux que son être » semblable bavardage se nomme aujourd'hui pessimisme (…) Plaisir et déplaisir sont marginaux, non pas des causes.
> Je méprise ce pessimisme de la sensibilité : il est lui-même le signe du profond appauvrissement de la vie. Je n'admettrais jamais qu'un maigre singe tel que Hartmann parle de son « pessimisme philosophique ». (Nietzsche 1976, 11 [61], 229-30)

Ou bien, dans un fragment où il s'agit du « profond manque de lucidité chez Schopenhauer » :

> si le bonheur est la finalité de l'action, l'*insatisfaction* doit précéder l'action : falsification pessimiste des faits. Le *déplaisir* comme raison d'agir. (Nietzsche 1977, 22 [17], 333)

La douleur – tout comme le plaisir – n'est pas une cause d'action, ce n'est pas elle qui suscite la véritable réaction. Toute conception qui verra la douleur comme cause deviendra l'adversaire de Nietzsche. Ce qui signifie, en revanche, que la source de toute action devra être cherchée ailleurs.

3. Mais nous pouvons aussi trouver une indication positive de la douleur, il y a un type de douleur qui ne suit pas le modèle habituel de celle-ci et qui constitue peut-être, en tant que telle, une indication constructive pour la recherche de cette source véritable de l'action. Nous citons l'aphorisme 316 de *Gai savoir* :

> *Hommes prophétiques*. – Vous ne sentez nullement que les hommes prophétiques sont sujets à des grandes souffrances : vous croyez simplement qu'ils ont reçu un beau « don » et aimeriez sans doute le posséder vous-mêmes – mais je m'exprimerai ici en parabole. Combien les animaux ne doivent-ils pas souffrir de l'atmosphère et des nuages chargés d'électricité ! Nous voyons que certaines espèces ont une faculté prophétique, tels que les singes. (…) Nous ne doutons pas même que chez eux – les prophètes ce sont leurs *douleurs !* Quand une forte électricité positive, sous l'influence d'un nuage qui approche sans même être visible avant longtemps, brusquement se retourne en électricité négative et qu'une altération de l'atmosphère se prépare, les animaux se comportent comme à l'approche d'un ennemi et se disposent à la défense ou à la fuite : le plus souvent ils se terrent – c'est qu'ils comprennent le mauvais temps non pas en tant que tel, mais en tant que l'ennemi dont ils *sentent* déjà la main. (Nietzsche 1985 a, § 316, 213)

Il s'agit, bien entendu, d'une parabole, et il ne faut pas lui prêter plus d'importance ou de pertinence qu'elle n'en a. Pourtant, il faut noter qu'ici aussi l'exemple n'est pas arbitrairement choisi. Car à la même page de *La généalogie de la morale* qui décrivait le discours de faibles comme séparation de l'action et de l'agent, Nietzsche nous dit que ce discours n'est qu'une manière de transformer en réaction un « état de fait douloureux (*herbe Tatbestand*), cette sagesse élémentaire dont sont doués même les insectes (qui font les morts, pour ne rien faire 'de trop', en cas de grand danger » (Nietzsche 1985 b, Première dissertation, § 13, 46). Malgré ce que nous fait croire la traduction, la douleur n'y est pas nommée – cet état « douloureux », de ne pas être assez fort pour ce qui se présente, est en effet un « dur état des choses » ou une « rude réalité ». Peu importe. Mais il faut noter que, dans notre aphorisme, ce même exemple des animaux qui se terrent semble nous indiquer un autre type de douleur : ce n'est pas la douleur qui minimise ou nie un mal global présent en le localisant et en le donnant ainsi comme à venir, c'est au contraire un mal global qui est déjà ressenti comme tel, même si sa cause n'est pas encore là. Il y a donc peut-être un sens prophétique de la douleur, une douleur qui n'opère pas l'inversion dont la douleur que nous avons analysée jusqu'ici est responsable. Ce type particulier de douleur semble même opérer une inversion opposée à celle-là, dans la mesure où elle ressent déjà un mal

dont la cause n'est pas encore arrivée. La question qu'il faudrait alors se poser est la suivante : ce type particulier de douleur a-t-il une relation plus étroite et plus propre avec la source véritable de la réaction ? Constitue-t-il un élément de la réaction véritable, contraire à la réaction illusoire que la douleur nous a montrée jusqu'ici ? Ou, autrement dit, y a-t-il une relation entre l'élément prophétique de cette douleur spéciale et la réaction réelle, entre la prophétie et la source de toute action ? Voici des questions dont nous ne pouvons que tracer à peine le contour.

4. Enfin, nous avons déjà annoncé un quatrième aspect de la douleur, celui qui relève d'une indication exemplaire. Et l'exemplaire, chez Nietzsche, c'est l'élément grec : entre ce que Nietzsche doit chercher – la véritable source de la réaction, le sens prophétique qu'y est peut-être impliqué – et ce qu'il est obligé de critiquer – la séparation de l'agent et de l'action, le pessimisme –, entre le versant constructif de la philosophie de Nietzsche et son versant critique donc il y a toujours l'exemplarité des Grecs, toujours au milieu, toujours difficile à placer et à maîtriser, toujours facile à méprendre. Nous ne prétendons, ici non plus, faire le point sur cette question. Nous voudrions seulement indiquer que, si la douleur est, comme nous l'avons vu, une « matrice » pour la compréhension de la phénoménalité de la vie *intérieure*, alors les Grecs nous révèlent un « sens *externe* de la douleur ». L'expression appartient à Gilles Deleuze (Deleuze 1962, 148-9), auquel nous l'empruntons ici telle quelle. Les Grecs ont réussi, par leur polythéisme, à donner un sens externe à cette douleur toute interne que nous avons explicitée ici :

> « Tout mal se justifie, dont le spectacle édifie un dieu »… Qu'elle était au fond le sens de la guerre de Troie et d'autres semblables horreurs tragiques ? Point de doute : c'étaient des jeux pour réjouir les dieux. (Nietzsche 1985 b, Deuxième dissertation, § 7, 74)

Dans le même livre, quelques paragraphes plus loin, Nietzsche nous présentera les dieux grecs comme ayant pris sur eux la faute et non pas la punition. Nous les voyons maintenant prendre sur eux la douleur aussi, en se la donnant comme

spectacle qui édifie, et non pas en la projetant ou en la re-projetant à l'intérieur des individus.

Notre discussion sur la douleur devra pourtant s'arrêter ici. Elle doit se contenter d'avoir marqué le passage, chez Nietzsche, d'une conception de la douleur comme conflit d'évaluations ou bien comme évaluation du dégât global subi lors d'une blessure à une autre conception de la douleur qui la présente comme réaction localisatrice à une commotion, c'est-à-dire comme inversion ou réaction illusoire à un danger toujours différé par cette réaction même. Ce qui signifie, en même temps, que cette discussion sur la douleur ne pourrait plus avancer sans avoir répondu à la question que nous avons laissée ici en suspense, celle qui concerne la source de l'action ou de la réaction véritable. Il s'agit d'une problématique que nous ne pouvons pas aborder ici mais qui, il nous semble, devra tirer une partie de sa substance des indications que la discussion de la douleur nous a laissé entrevoir. Elle devra donc expliciter, d'un côté, l'affinité que nous avons frôlée entre le voir et l'agir ou le réagir. Et, d'un autre côté, elle devra englober, en tant que moment de son développement ou en tant qu'élément constitutif, l'indication prophétique de la douleur que nous avons esquissée plus haut. Il s'agirait, pourtant, dans cette discussion, d'une véritable théorie de l'action nietzschéenne à mettre en lumière, et non plus de l'analyse ponctuelle d'un point étroitement circonscris, comme c'était ici le cas avec la douleur.

NOTES

[1] « *Besoin.* – Le besoin passe pour être la cause de ce qui se forme : en vérité, il n'est souvent que l'effet de ce qui s'est formé » (Nietzsche 1985 a, § 205, 173).

[2] C'est l'aphorisme 354 de *Gai savoir* qui nous explique le caractère inconscient de ce type de représentation : « Nous pourrions en effet penser, sentir, vouloir, nous ressouvenir, nous pourrions de même 'agir' dans tous les sens du terme : tout ceci cependant n'aurait nullement besoin d''entrer dans notre conscience' (comme on dit de façon imagée). La vie tout entière serait possible sans pour autant se voir réfléchie : c'est effectivement ainsi d'ailleurs que pour nous la majeure partie de la vie continue à s'écouler sans pareille réflexion – y compris notre vie pensante, sensible, voulante – si malsonnant

que puisse être ceci aux oreilles d'un ancien philosophe » (Nietzsche 1985 a, § 354, 252). Cette représentation ou ce « penser » est bien un « aspect » de l'être triparti de la volonté de puissance, en tant qu'elle est formé de – ou en tant qu'elle est – sentir, vouloir, penser. Nous n'entrons pas dans la discussion de ce caractère triparti de la volonté de puissance, qui a d'ailleurs été bien traité dans plusieurs travaux d'exégèse (Franck 1998, 208-222 ; Montebello 2011, 75-109).

[3] Nous n'allons pas nous attarder ici sur cet aspect, qui est d'ailleurs très connu, de la pensée nietzschéenne (au moins) d'après l'*Aurore*. Pour un traitement clair et informé de cette question et des influences subies par Nietzsche pour arriver à la formuler, nous nous contentons de renvoyer ici à Müller-Lauter 1998.

[4] Cette gêne ou cet obstacle dont le plaisir a besoin n'est pas, à proprement parler, une douleur. C'est pour cela que Nietzsche l'appelle déplaisir (*Unlust*) et non pas douleur (*Schmerz*). Pourtant, la nature de la distinction entre déplaisir et douleur, Nietzsche ne l'explicite pas.

[5] Voir, par exemple, Nietzsche 1985 a, § 354, 254. Si, en revanche, le plaisir n'est pas une maladie, comme nous l'avons déjà annoncé, c'est probablement parce qu'il participe à cette source des mouvements : il les accompagne sans en être lui-même la cause, mais, qui plus est – et c'est ici que réside sa différence de niveau par rapport à la douleur –, il ne se constitue pas comme une *réaction parallèle* à cette réaction globale du corps – tel sera le cas, nous le verrons, pour la douleur.

[6] Nous avons fait ici, en suivant Nietzsche, un usage assez fréquent de la notion de centre nerveux, de système nerveux etc. Il faudrait pourtant noter qu'il s'agit, pour Nietzsche, d'une manière économique d'expression, et non pas d'un quelconque mécanicisme retrouvé, car un beau et important fragment nous met en garde contre de tels simplifications hâtives : « L'"appareil neuro-cérébral' n'a pas été construit avec cette 'divine' subtilité dans la seule intention de produire la pensée, la sensation, la volonté. Il me semble tout au contraire, que justement pour produire le penser, le sentir et le vouloir, il n'est nul besoin d'un 'appareil', mais que ces phénomènes, et eux seuls, sont 'la chose même' » (Nietzsche 1982 c, 37 [4], 311).

RÉFÉRENCES

Bergson, Henri. 1997. *Matière et mémoire*, 5e éd. Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige ».

Deleuze, Gilles. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : PUF, coll. « Quadrige ».

Franck, Didier. 1998. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris : Presses Universitaires de France.

Montebello, Pierre. 2001. *Nietzsche. La volonté de puissance*. Paris : Presses Universitaires de France.

Müller-Lauter, Wolfgang. 1998. « L'organisme comme lutte intérieure ». In *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, trad. fr. Jeanne Champeux. Paris : Éd. Allia.

Nietzsche, Friedrich. 1976. « Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888). » Traduit par Pierre Klossowski. In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. XIII. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1977. « Fragments posthumes (début 1888-début janvier 1889). » Traduit par Jean-Claude Hémery. In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. XIV. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1978. « Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887). » Traduit par Julien Hervier. In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. XII. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1982 a. « Fragments posthumes (été 1881-été 1882). » Traduit par Pierre Klossowski, édition revue, corrigée et augmentée par Marc Buhot de Launay. In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. V. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1982 b. « Fragments posthumes (printemps-automne 1884). » Traduit par Jean Launay. In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. X. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1982 c. « Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885). » Traduit par Michel Haar et Marc Buhot de Launay. In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. XI. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1985 a. *Le gai savoir*. Traduit par Pierre Klossowski, éd. revue, corrigée et augmentée par Marc B. de Launay. Paris : Gallimard, coll. « Folio ».

Nietzsche, Friedrich. 1985 b. *La généalogie de la morale*. Traduit par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien. Paris : Gallimard, coll. « Folio ».

Nietzsche, Friedrich. 1997. « Fragments posthumes (été 1882-printemps 1884). » Traduit par Anne-Sophie Astrup et Marc

Buhot de Launay. In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. IX. Paris : Gallimard.

Ciprian Jeler, docteur en philosophie de l'Université « Al. I. Cuza », Iasi, et « Charles de Gaulle » – Lille 3 (2009), est à présent chercheur associé à la Faculté de philosophie de l'Université « Al. I. Cuza », Iasi. Intérêts de recherche : philosophie de la biologie, philosophie de l'action, philosophie française du XXe siècle.

Address:
Ciprian Jeler
PhD Researcher
Department of Philosophy
Al. I. Cuza University of Iasi
Bd. Carol I, no. 11
700506 Iasi, Romania
Tel: (+) 40 232 201284
Email: ciprianjeler@yahoo.com

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 54-80, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Die (Nicht-)Dialektik des Tragischen in Nietzsches Denken

Lucian Ionel
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Abstract

The Non-Dialectic of Tragic in Nietzsche's Thinking

Based on the dialectical interpretation of tragedy in classical philosophy, one could read Nietzsche's conception of the tragic in a dialectical manner. A dialectical reading of Nietzsche's *The Birth of Tragedy* generally considers the Apollonian and the Dionysian as contrasting, but mutually dependent powers. However, beginning with the fifth chapter of this book, Nietzsche gives a different account of the tragic, emphasizing the affirmative character of the Dionysian. Following this idea, I argue that Nietzsche proposes a non-dialectical conception of tragic, which abandons the project of justifying life, i.e., of condemning it and giving it an alien meaning. Instead, the tragic consists for Nietzsche in affirming life as it is. This conception overcomes the pessimism that informs the dialectical conception of the tragic: suffering and finitude are no longer seen as opposed to life and thus in need of justification, but they essentially belong to it. This raises the question of what is still tragic in the absolute affirmation of life, if the dialectic dichotomy is repealed.

Keywords: Nietzsche, tragedy, dialectic, Dionysian, Apollonian, justification of life, affirmation of life

I. Einleitung

Die Ausgangsfrage des vorliegenden Textes bezieht sich darauf, worin das Tragische in Nietzsches Denken besteht. Diese Frage ist nicht vor kurzer Hand zu beantworten und sie wird in den folgenden Überlegungen nur unter einem Aspekt untersucht werden. Dabei steht Nietzsches Werk *Die Geburt*

der Tragödie aus dem Geiste der Musik in Betrachtung. Der hierbei betrachtete Aspekt betrifft die Gegensätzlichkeit und Zusammengehörigkeit des Apollinischen und Dionysischen, deren Verhältnis in der Tragödie eine Art Dialektik zu enthalten scheint. Die vorliegende Analyse stellt sich der Aufgabe, nach dieser anscheinenden Dialektik des Tragischen zu fragen.

Die dialektische Lesart betont die Zusammengehörigkeit dieser natürlichen Kunsttriebe trotz ihrer Gegensätzlichkeit und beruft sich auf die ersten Kapitel der *Geburt der Tragödie*. Die dialektische Zusammengehörigkeit besteht darin, dass der Traum und der Rausch als natürliche Triebe apollinisch und dionysisch erst durch das gegenseitige Verhältnis werden. Forciert gesagt, wird das Apollinische apollinisch erst durch den Bezug auf das Dionysische, welches den Traum mit dem Bewusstsein begleitet, dass er ein scheinhafter Traum ist. Demgegenüber wird der Rausch erst dadurch dionysisch, dass die apollinische Dimension dazugehört, wenn es die Individualität derart gebildet wird, dass das Dionysische sie begleitet. Dieses Verhältnis wird von Nietzsche als „gegenseitige Notwendigkeit" bezeichnet und der Gegensatz wird, wie er später in *Ecce homo* schreibt, „in der Tragödie zur Einheit aufgehoben." (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 310) Ebenfalls in *Ecce homo* findet man die Behauptung, dass diese Schrift „anstößig Hegelisch [riecht]." (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 310) Gemäß dieser Lesart würde Nietzsches Satz »Apollo konnte nicht ohne Dionysos leben« besagen, dass Apollo sein Wesen erst durch Dionysos gewinnt und umgekehrt. Die Zusammengehörigkeit dieser Gegensätze würde dieser Lesart zufolge das Tragische ausmachen.

Die dialektische Lesart missachtet jedoch eine bedeutsame Verwandlung der Konzeption des Tragischen bei Nietzsche, die bereits in *Die Geburt der Tragödie* ab dem fünften Paragraphen durch eine Akzentverschiebung geschieht, Konzeption die sein ganzes spätes Denken bestimmt. Um diese nichtdialektische Konzeption des Tragischen nachzuvollziehen, nehme ich auf Deleuzes Interpretation Bezug, der in *Nietzsche et la philosophie* argumentiert, dass „der Kommentator Nietzsches […] grundsätzlich vermeiden [muß], dessen Denken

unter einem wie immer gearteten Vorwand zu »dialektisieren«." (Deleuze 1976, 15) Das Dionysische erhält in dieser zweiten Konzeption nicht nur die zentrale Rolle in der Tragödie, sondern es wird zum Grund des Apollinischen selbst. Einerseits begegnet man einer Aufhebung des Apollinischen im Dionysischen, da die Not der Traumwelt und der Trieb der Schöpfung aus dem Dionysischen selbst entspringen und im Grunde einer Manifestation des Dionysischen als Lebensausdruck entsprechen. Andererseits wird die Rolle der Rechtfertigung des Lebens, die dem Apollinischen zukam, vom Dionysischen ausgelöst, da das Dionysische das Leben mit dem zum Leben selbst gehörenden Vergehen bejaht, ohne das Bedürfnis einer Rechtfertigung des Lebens anzuerkennen.

Diese Entwicklung von Nietzsches Denken ist vom Projekt angetrieben, den Pessimismus zu vermeiden – das Tragische ist bei Nietzsche nicht mit dem Pessimismus verbunden. Das Tragische besteht dabei nicht so sehr im Wissen und Bedauern eines unvermeidlichen Endes aller Dinge, sondern vielmehr in der absoluten und radikalen Bejahung des Lebens. Das Jasagen zur ganzen »Realität« ist in Nietzsches Denken das Zeichen der Zentralität des Dionysischen – Dionysos wird so das Merkmal des tragischen Denkens. Wenn aber der Gegensatz zum Apollinischen aufgelöst wird, ist es immer noch zu fragen, was das tragische Phänomen ausmacht.

Tragisch ist für Nietzsche nicht das unhintergehbare Ende des Lebens oder der bloße Gegensatz, der im Leben waltet – insofern der Mensch, um weiter leben zu können, dem Leben Sinn geben muss, mit dem tragischen Bewusstsein, dass dieser Sinn oder dieses Ideal, diese Rechtfertigung des Lebens im Grunde vergeblich ist. Diese Bedeutung hat das Tragische innerhalb einer dialektischen Konzeption. Aber eben auf dieses Verständnis beschränkt sich Nietzsche nicht und seine Philosophie ist ein Versuch, eine andere Auffassung des Tragischen zu erarbeiten. Es sei im Voraus gesagt, dass das Tragische bei Nietzsche nicht bloß in der Bejahung des Vergehens besteht, sondern darin, dass diese Bejahung dem Leben nicht äußerlich ist, sondern eine dem Werden des Lebens zugehörige Erkenntnis repräsentiert. Die tragische Weisheit

bejaht das Werden, weil sie dem Werden gehört. Es ist das werdende Leben selbst, das sich behauptet, und deshalb wird keine Reue über das dem Werden zugehörigen Vergehen erfahren. Das absolut Tragische enthält kein Trennen, keine Not der Versöhnung, keinen Gegensatz. Streng genommen, gibt es keinen Gegensatz, weil alles Gegensatz ist. Der Gegensatz darf nicht von außen betrachtet werden, weil diese Betrachtung einen Abstand zum Leben involviert, eine theoretisierende Haltung, die dem Tragischen der Feind par excellence ist: sie ist Sokratismus.

II. „In der Tragödie der Gegensatz zur Einheit aufgehoben“ (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 310)

Mit diesen Worten beschreibt Nietzsche in *Ecce homo* das gegenseitige Verhältnis des Apollinischen und Dionysischen in der *Geburt der Tragödie*. Die Einheit, zu der sie erhoben werden, ist die Einheit der Tragödie. Die Einführung der zwei Kunsttriebe soll die Erscheinung der Tragödie erklären. Diese Kunstgattung ist keine nachträgliche Erscheinung dieser Kunsttriebe, sondern das Apollinische und das Dionysische kommen als solche erst im tragischen Kunstwerk zum Tragen.

Die Frage nach der Bedeutung der Tragödie ist andererseits nicht nur eine Frage nach dieser ausgezeichneten Kunstgattung, sondern die Kunstgattung der Tragödie bringt das Tragische als ein der Welt innewohnendes Prinzip zum Ausdruck. Die Frage nach der Tragödie ist eigentlich, und darin besteht Nietzsches philosophischer Ansatz, die Frage nach dem Tragischen. Es ist somit nicht die tragische Kunst, welche die Welt nicht zu einer tragischen Welt ausmacht, sondern das Kunstwerk drückt die Erkenntnis des tragischen Wesens der Welt aus. Erst aufgrund dieser Erkenntnis können das Apollinische und das Dionysische eine Welt gestalten.

Inwiefern ist aber die Welt immer schon tragisch? Eine Antwort, die auf das Wechselspiel der Urgegensätze der Wirklichkeit verweist, nimmt eine dialektische Lesart in Anspruch. Da die Welt der Kampf zwischen Leben und Tod, Freiheit und Notwendigkeit, Wahrheit und Täuschung ist, sei

sie dadurch tragisch. Diese dialektische Lesart des Zwiespaltes von Apollinischem und Dionysischem findet sich zudem darin bestätigt, dass Nietzsche selbst am Anfang der *Geburt der Tragödie* ihren Gegensatzcharakter und ihre gleichzeitige Zusammengehörigkeit betont.

Wir werden im Folgenden diese Lesart rekonstruieren, jedoch wird Nietzsches Text zeigen, dass das Verständnis der griechischen Tragödie einer Verwandlung der klassischen Konzeption des Tragischen bedarf. Nietzches Betonung der bejahenden Funktion des Dionysischen erschließt das Tragische auf eine radikal andere Weise. Die Bejahung des Lebens überwindet den Pessimismus und das Tragische – als ein ausgezeichneter Blick in das Wesen der Dinge – wird der Resignation entgegengesetzt.

II.a. „Bei fortwährendem Kampfe und nur periodisch eintretender Versöhnung“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 25)

Traum und Rausch sind unterschiedlich, aber nicht entgegengesetzt. Traum und Rausch, mögen sie als privilegierte Augenblicke des menschlichen Lebens und nicht nur als Aktivitäten der Alltäglichkeit verstanden werden, sind als natürliche Triebe die Quellen zweier Grundaspekte des menschlichen Lebens – der Idealisierung und des Sichverlierens; des verklärten Horizontes, worin man seine Lebensform entwirft, und der rohen Existenz, worin man das gemeinsame Schicksal mit den anderen Menschen erfährt. Traum und Rausch sind getrennt, obwohl sie im Apollinischen und Dionysischen aufeinander bezogen werden: „Um uns jene beiden Triebe näher zu bringen, denken wir sie uns zunächst als die getrennten Kunstwelten des Traumes und des Rausches; zwischen welchen psychologischen Erscheinungen ein entsprechender Gegensatz, wie zwischen dem Apollinischen und Dionysischen.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 26)

Traum und Rausch sind somit die natürlichen oder psychologischen Quellen zweier Kunstzustände, des Apollinischen und des Dionysischen, die auch ihrerseits Naturtriebe sind. Sie entsprechen nur „auf der Seite der Kunst“

dem Traum und dem Rausch (Nietzsche 2007 g / KSA 13, 235). Der Ausdruck „auf der Seite der Kunst" deutet darauf, dass das Apollinische und das Dionysische nur im Kunstwerk Pendant zum Verhältnis zwischen Traum und Rausch repräsentieren. Das Apollinische und das Dionysische werden aber nicht auf die Kunst beschränkt. Auf der Seite des Lebens ist aber die Natur des Verhältnisses zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen eine andere als zwischen Traum und Rausch.

Darin liegt der Grund, warum Nietzsche mit zwei Begriffspaare – Traum und Rausch, Apollinisches und Dionysisches – operiert, obwohl er das Leben der Kunst nicht entgegengesetzt. Das Apollinische und das Dionysische sind nicht gleichgültig gegenüber einander, sondern sie gehören – als entgegengesetzte Prinzipien – zusammen, wie die ersten Paragraphen der *Geburt der Tragödie* beschreiben. Es liegt am Wesen ihrer Gegensätzlichkeit, dass sie sich miteinander zu versöhnen haben. Die Welt der Bildkunst, die das Apollinische symbolisiert, und die unbildliche Kunst der Musik, die dem Dionysischen entspricht, sind nicht bloß getrennte Kunstwelten. Am Anfang der *Geburt der Tragödie* beschreibt Nietzsche das privilegierte Verhältnis zwischen Apollinischem und Dionysischem wie folgt:

> „Beide so verschiedene Triebe gehen neben einander her, zumeist im offnen Zwiespalt mit einander und sich gegenseitig zu immer neuen kräftigeren Geburten reizend, um in ihnen den Kampf jenes Gegensatzes zu perpetuiren, den das gemeinsame Wort »Kunst« nur scheinbar überbrückt; bis sie endlich, durch einen metaphysischen Wunderakt des hellenischen »Willens«, mit einander gepaart erscheinen und in dieser Paarung zuletzt das ebenso dionysische als apollinische Kunstwerk der attischen Tragödie erzeugen." (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 27)

Selbst in ihrer Versöhnung bleiben das Apollinische und Dionysische entgegengesetzt, obwohl die Versöhnung in der Tragödie ihr gemeinsames Ziel ist, wie Nietzsche im vierten Paragraph behauptet: „und hier bietet sich unseren Blicken das erhabene und hochgepriesene Kunstwerk der attischen Tragödie und des dramatischen Dithyrambus, als das gemeinsame Ziel beider Triebe, deren geheimnisvolles Ehebündnis, nach langem vorhergehenden Kampfe, sich in einem solchen Kinde – das zugleich Antigone und Kassandra

ist – verherrlicht hat." (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 42) Aus diesem Fragment erfahren wird, dass das Apollinische und das Dionysische selbst in ihrem „vorhergehenden" Kampf, vor dem Zeitpunkt ihrer Versöhnung, wesentlich verbunden sind.

Wenn das Apollinische und das Dionysische nicht nur verschieden sind, sondern entgegengesetzt, ergibt sich die Frage, woraus ihre Entgegensetzung entspringt. Und wenn sie trotz ihrer Entgegensetzung zusammengehörig sind, dann ist es zu fragen, worin ihre Zusammengehörigkeit besteht. Diese Fragen selbst gehören zusammen. Um die erste zu antworten, muss man bereits die zweite behandeln. Dies liegt daran, dass beide Frage eine Antwort verbindet: Sowohl die Gegensätzlichkeit als auch die Zusammengehörigkeit des Apollinischen und Dionysischen bestehen in ihrer »gegenseitigen Notwendigkeit«. Nietzsche verwendet diesen Ausdruck im vierten Paragraphen, wenn er sich auf Raffaels Kunst bezieht: „Hier haben wir, in höchster Kunstsymbolik, jene apollinische Schönheitswelt und ihren Untergrund, die schreckliche Weisheit des Silen, vor unseren Blicken und begreifen, durch Intuition, ihre gegenseitige Nothwendigkeit." (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 39)

Die gegenseitige Notwendigkeit besteht somit zwischen der Welt der Schöhneit und der schrecklichen Weisheit des Silens. Warum ist aber die schreckliche Weisheit des Silens für die Schönheitswelt notwendig? Im dritten Paragraphen der *Geburt der Tragödie* behauptet Nietzsche, dass die „Volkswahrheit", welche Silen in seiner Antwort auf die Frage des Königs Midas ausgesprochen hat, der Grund des Apollinischen ist.

> „Als er ihm endlich in die Hände gefallen ist, fragt der König, was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei. Starr und unbeweglich schweigt der Dämon; bis er, durch den König gezwungen, endlich unter gellem Lachen in diese Worte ausbricht: »Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erpriessliche ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben." (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 35)

Diese Volkswahrheit drückt das Wissen aus, welches das Dionysische ständig tragen und woran es erinnern wird. Der

dionysische Hang zur Nichtigkeit des Lebens ist keine boshafte und krankhafte Haltung dem Leben gegenüber, sondern der tiefe Blick in das Wesen aller Dinge, die Erkenntnis der Wahrheit des Lebens im Lichte der Endlichkeit: „Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzende Traumgeburt des Olympischen stellen." (Nietzsche 2007 a / KSA1, 35) Die Schöpfung des Apollinischen, die olympische Welt, ist die Reaktion auf die stetig verborgene, aber anwesende Erkenntnis dieser Endlichkeit. Wenn das Leben in seiner Endlichkeit erfahren wird, dann muss es gerechtfertigt werden. Das Apollinische liegt gerade im Versuch, dem Leben Sinn zu geben. Die olympische Welt, die das Leben des Menschen idealisiert, macht das Leben lebbar, insofern das menschliche Leben sich in diesem hypostasierten Ideal wiedererkennt:

> „So rechtfertigen die Götter das Menschenleben, indem sie es selbst leben – die allein genügende Theodicee! Das Dasein unter dem hellen Sonnenscheine solcher Götter wird als das an sich Erstrebenswerthe empfunden, und der eigentliche Schmerz der homerischen Menschen bezieht sich auf das Abscheiden aus ihm, vor allem auf das baldige Abscheiden: so dass man jetzt von ihnen, mit Umkehrung der silenischen Weisheit, sagen könnte, »das Allerschlimmste sei für sie, bald zu sterben, das Zweitschlimmste, überhaupt, einmal zu sterben.«" (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 36)

Es ist somit das Wesen des Apollinischen, die lähmende Endlichkeit zu überwinden und somit das Leben, trotz seiner Vergänglichkeit, zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung verleiht dem griechischen Geist die Heiterkeit, die inmitten seines tragischen Geistes waltet. Apollo, „das herrliche Götterbild des principii individuationis" (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 28), verkörpert die Schönheit der olympischen Welt und dadurch den Glauben an die Schönheit der menschlichen Welt. Allerdings wird die Tendenz des Apollinischen, aufgrund der verklärten Welt die tiefliegende Wahrheit des Silens zu vergessen, vom Dionysischen ermahnt. Erst in diesem Sinne, dass es den trügerischen Schein des apollinisch verklärten Individuums entlarvt und an die Endlichkeit des Daseins erinnert, hat das Dionysische eine vernichtende Rolle. Das Dionysische entrückt den Menschen aus seiner Illusion der

Individualität in die Ureinheit aller Lebewesen. Das Dionysische ist die Erinnerung an den Tod, der trotz aller verschönenden Versuche, ihn zu vergessen, als Wahrheit des Lebens waltet. „Die Musen der Künste des »Scheins« verblassten vor einer Kunst, die in ihrem Rausche die Wahrheit sprach, die Weisheit des Silen rief Wehe! Wehe! aus gegen die heiteren Olympier. Das Individuum, mit allein seinen Grenzen und Maassen, ging hier in der Selbstvergessenheit der dionysischen Zustände unter und vergass die apollinischen Satzungen." (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 41)

Principio individuationis und Ureinheit, scheinbare Bedeutung und Entdeckung dieser Illusion, gerechtfertigtes Sein und vergängliches Werden – diese Paare drücken die Gegensätzlichkeit des Apollinischen und Dionysischen aus. Nietzsche betont aber immer wieder, dass sie sich einander brauchen. Im Hinblick auf den »apollinischen Griechen« schreibt er: „Sein ganzes Dasein mit aller Schönheit und Mäßigung ruhte auf einem verhüllten Untergrunde des Leidens und der Erkenntnis, der ihm wieder durch jenes Dionysische aufgedeckt wurde. Und siehe! Apollo konnte nicht ohne Dionysos leben! Das »Titanische« und das »Barbarische« war zuletzt eine eben solche Nothwendigkeit wie das Apollinische!" (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 40) Die Vernichtung des Individuums bedarf ebenfalls der Individualität und der verklärten Lebensform. Nicht jedes Bacchanal ist ein dionysisches – erst im Zuspiel mit der apollinischen Dimension ist der Vernichtungsdrang dionysisch. Es ist eine „ungeheuere Kluft […], welche die *dionysischen Griecher* von dem dionysischen Barbaren trennt" (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 31).

Was in dieser Konzeption demnach dialektisch anklingt, ist die Tatsache, dass das Apollinische erst durch das Dionysische zum selbstbewussten Apollinischen wird – es weiß, dass es nur ein Traum ist; es weiß, dass es sich an die Schönheit bindet, um das Entsetzen zu vergessen. Wiederum verneint das Dionysische das *principio individuationis* mit dem Bewusstsein, dass diese individualisierte und scheinhafte Lebensform notwendig ist. Darin besteht die Zusammengehörigkeit des Apollinischen und des Dionysischen, die auf eine dialektische Einheit hindeutet. Neben anderen

Autoren hat auch Gilles Deleuze die These vertreten, dass diese dialektische Konzeption des Tragischen für die *Geburt der Tragödie* maßgeblich ist und dass sie sich erst nach diesem Werk verändert:

> "Dionysos und Apollo stehen sich demnach weniger wie die zwei Momente eines Widerspruches, als vielmehr wie antithetische Formen seiner Lösung gegenüber : Apollo, mittelbar, in der Anschauung des plastischen Bildes ; Dionysos, unmittelbar, durch die Abbilung, im musikalischen Symbol des Willens. Dionysos ist gleichsam der Untergrund, auf dem Apollo den schönen Schein ausbreitet ; unter Apollo aber grollt und brummt Dionysos. Die Antithese bedarf also selbst der Lösung, muß «zur Einheit aufgehoben» werden." (Deleuze 1976, 17)

II.b. Diese Schrift „riecht anstößig Hegelisch" (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 310)

Diese Worte, die Nietzsche in *Ecce homo* schreibt, geben seinen späteren Eindruck über sein junges Werk wieder. Der Hinweis auf den hegelschen Charakter seines Gedankens kommt in einem Kontext vor, in welchem Nietzsche den Ansatz der *Geburt der Tragödie* als »eine Idee« beschreibt – „eine »Idee« – der Gegensatz dionysisch und apollinisch – ins Metaphysische übersetzt; die Geschichte selbst als Entwicklung dieser »Idee«; in der Tragödie der Gegensatz zur Einheit aufgehoben." (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 310) Diese Übersetzung des Gegensatzes ins Metaphysische ist in den ersten »hegelischen« Paragraphen der *Geburt der Tragödie* zu verorten, denn auf diese ersten Paragraphen bezieht sich jede dialektische Lesart. Was kann darin als hegelisch bezeichnet werden?

Ähnlichkeiten zwischen Hegels Konzeption des Tragischen und Nietzsches Auffassung mögen identifiziert werden, aber sie riskieren, reine und unbegründete Assoziationen zu bleiben. Die Elemente des tragischen Gegensatzes bei Hegel entsprechen nicht dem Verhältnis zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen bei Nietzsche. Wenn Hegel »das abstrakte Unwirkliche«, bzw. die Notwendigkeit des Schicksals, dem »wirklichen Einzelnen« in der Tragödie entgegengesetzt sieht, oder wenn er den Zwiespalt

der ethischen Substanz, die sich zwischen einem sittlichen Gesetz und einer verborgenen Normativität teilt, als Ursprung der tragischen Entgegensetzung beschreibt, dann sind diese Gegensätze nicht leicht übersetzbar durch den Widerspruch des Apollinischen und Dionysischen.

Worin besteht demzufolge Nietzsches hegelische Auffassung des Tragischen? Die Antwort, dass diese Auffassung »in dem Gedanken des Gegensatzes selbst« besteht, würde nicht viel besagen. Es ist indessen die Art und Weise, in der Hegel den tragischen Gegensatz begreift, woran sich Nietzsche annähert: Diese besteht in der Annahme des negativen Charakters eines Pols der Entgegensetzung. In der dialektischen Auffassung übernimmt ein Pol des Gegensatzes eine negative Funktion. Mit Deleuze gesagt,

> „Die Dialektik gibt eine bestimmte Konzeption des Tragischen vor: Sie verbindet es mit dem Negativen, dem Gegensatz, dem Widerspruch. Als Widerspruch zwischen Leiden und Leben, zwischen Endlichen und Unendlichen im Leben selbst, zwischen dem besonderen Schicksal und dem allgemeinen Geist in der Idee; als Bewegung des Widerspruches und auch seiner Lösung : In diesen Formen gerät das Tragische in ihr zur Darstellung." (Deleuze 1976, 16)

Negativ ist für Hegel eine Dimension der Notwendigkeit, die dem tragischen Helden verborgen bleibt. Es handelt sich um die Wahrheit, über welche der tragische Held zunächst nichts weiß. Das Wissen, nach dem er handelt, ist das sittliche Gesetz, die Befehle „dieses wahrredenden Gottes, dessen Bekanntmachungen dessen, was ist, […] vielmehr trügerisch [sind]" (Hegel 1988, 481). Was sich durch den wahrredenden Gott bzw. durch Apollo mitteilen lässt, übersieht eine andere Dimension der ethischen Substanz, eine Notwendigkeit, die das sittliche Gesetz nicht mitberücksichtigt. Das Eintreten dieses Wissens, die Erfahrung des Rätsels, bringt das Tragische hervor. Hegel schreibt am Ende seiner Beschreibung der Tragödie in der *Phänomenologie des Geistes*:

> „Diese Notwendigkeit hat gegen das Selbstbewusstsein die Bestimmung, die negative Macht aller auftretenden Gestalten zu sein, in ihr sich selbst nicht zu erkennen, sondern darin vielmehr unterzugehen. (…) Aber das Selbstbewusstsein, die einfache Gewissheit seiner, ist in der Tat die negative Macht, die Einheit des

> Zeus, des substantiellen Wesens, und der abstrakten Notwendigkeit, es ist die geistige Einheit, worein alles zurückgeht." (Hegel 1988, 484)

In Nietzsches Auffassung kann die Negation dem Dionysischen zugesprochen werden, da das Apollinische durch die dionysische Wahrheit seines Scheins bewusst wird. Das Dionysische vernichtet die verklärte Welt des Apollinischen und erweist das apollinische Werk als vergeblich. Das Zurückführen des menschlichen Daseins auf eine Ureinheit ist ebenso eine Funktion des Dionysischen bei Nietzsche, wie er im siebten Paragraph behauptet: „In gleicher Weise, fühlte sich der griechische Culturmensch im Angesicht des Satyrchors aufgehoben: und dies ist die nächste Wirkung der dionysischen Tragödie, dass der Staat und die Gesellschaft, überhaupt die Klüfte zwischen Mensch und Mensch einem übermächtigen Einheitsgefühle weichen, welches an das Herz der Natur zurückführt." (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 56)

Die dionysische Volkswahrheit verhindert das Handeln. Die Vergänglichkeit der menschlichen Welt entzieht dieser ihren Handlungsboden. Dieser Gedanke wird im achten Paragraphen der *Geburt der Tragödie* formuliert:

> „In diesem Sinne hat der dionysische Mensch Ähnlichkeiten mit Hamlet: beide haben einmal einen wahren Blick in das Wesen der Dinge gethan, sie haben erkannt, und es ekelt sie zu handeln; denn ihre Handlung kann nichts am ewigen Wesen der Dinge ändern, sie empfinden es als lächerlich oder schmachvoll, dass ihnen zugemuthet wird, die Welt, die aus den Fugen ist, wieder einzurichten. Die Erkenntnis tödtet das Handeln, zum Handeln gehört das Umschleiertsein durch die Illusion – das ist die Hamletlehre (…); nicht das Reflectiren, nein! – die wahre Erkenntnis, der Einblick in die grauenhafte Wahrheit überwiegt jedes zum Handeln antreibende Motiv, bei Hamlet sowohl bei dem dionysischen Menschen." (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 57)

Das Tragische über die Einsicht Hamlets hinaus zu denken, bedeutet, dass trotz dieser grauenhaften Erkenntnis die Welt weiter gehen muss. Und sie kann nicht anders weiter gehen als durch die Illusion, durch das »Umschleiertsein«, welches das Handeln ermöglicht. Trotz Augenblicke des tragischen Erkennens muss die apollinische Verschleierung und somit der Widerspruch weiter bestehen. Die apollinische Schöpfung muss das Leben rechtfertigen, selbst mit dem

Bewusstsein, dass nur Schein ist, was es für den Sinn des Lebens hält.

Aber eben auf diese Weise denkt Nietzsche das Tragische nicht. Trotz des hegelischen Nachklanges der Schrift erfährt seine Auffassung des Tragischen eine bedeutsame Verwandlung bereits in der *Geburt der Tragödie*.

In einer dialektischen Auffassung des Tragischen kommt die Rolle der Überwindung des Entsetzens dem Apollinischen zu – das Bedürfnis der Rechtfertigung des Lebens kann nur vom Apollinischen befriedigt werden. Jedoch will Nietzsche gerade dieses Bedürfnis aufheben, wie es im Folgenden gezeigt wird. Zudem besteht die Rolle des Dionysischen nicht nur in der angesprochenen Negation, sondern das Dionysische übernimmt selbst die Aufgabe der „Rechtfertigung". Es handelt sich aber nicht mehr um eine „Rechtfertigung", sondern um eine Behauptung des Lebens, so wie es ist, ohne die Not, es zu verschleiern. Die apollinische Illusion wird somit sekundär – sie muss nicht mehr die Welt im Grunde nicht rechtfertigen, weil die Welt nicht gerechtfertigt zu werden braucht.

Im Anschluss an das angegebene Zitat über Hamlet beschreibt Nietzsche die Kunst als rettend – „sie allein vermag jene Ekelgedanken über das Entsetzliche oder Absurde des Daseins in Vorstellungen umzubiegen." (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 57) Die Vorstellungen, von denen Nietzsche hierbei spricht, sind das Erhabene („die künstlerische Bändigung des Entsetzlichen") und das Komische („die künstlerische Entladung vom Ekel des Absurden"). Aber sie sind nicht mehr apollinisch, sondern sie entstammen dem Dionysischen selbst, obwohl es die Endlichkeit des Daseins erschließt. Das, was das Leben verneint, findet auch die Lösung im Leben selbst.

Das Erhabene und das Komische werden dem Leben nicht hinzugefügt, sondern sie sind dem Leben zugehörig. Dadurch opponiert Nietzsche der Dialektik des Tragischen eine dionysische Kunst. Im fünften Paragraphen heißt es: „denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt." (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 47) Dieser Hauptsatz der *Geburt der Tragödie* ist nicht mehr apollinisch zu verstehen, wie ich im Folgenden erläutern werde. Das

Dasein muss nicht als ästhetisches Phänomen ausgebildet werden, sondern es ist immer schon ein ästhetisches Phänomen. Es kann sich nur durch das »rechtfertigen«, was es immer schon ist.

II.c. „Alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen“ (Nietzsche 2007 b / KSA 1, 830)

Ab dem fünften Paragraphen der *Geburt der Tragödie*, in welchem Nietzsche das Wesen des Dionysischen aus der Lyrik und der Musik her erläutert, findet eine Verwandlung des Akzentes statt, der in einem gewissen Kontrast mit der vorherigen Konzeption des Apollinischen und Dionysischen steht. Die Kunst, die bei Nietzsche als Lebensausdruck zu verstehen ist, ist nicht mehr wesentlich apollinisch. Die apollinische Kunst war jedoch für die Schöpfung einer Ordnung verantwortlich, die das Leben lebbar machte. Was verwandelt sich aber durch die Beschreibung des Dionysischen?

Wenn die Kunst eine Lebensmanifestation ist, dann ist die dionysische Kunst als unmittelbarer Lebensausdruck die Kunst *par excellence*. Die musikalische Stimmung, so Nietzsches Schiller- und Schopenhauer-Rezeption, ist der erste Ausdruck einer Lebensordnung. Der Lyriker, wie der Musiker,

> „ist zuerst, als dionysischer Künstler, gänzlich mit dem Ur-Einen, seinem Schmerz und Widerspruch, eins geworden und producirt das Abbild dieses Ur-Einen als Musik, wenn anders diese mit Recht eine Wiederholung der Welt und ein zweiter Abguss derselben genannt worden ist; jetzt aber wird diese Musik ihm wieder wie in einem gleichnissartigen Traumbilde, unter der apollinischen Traumeinwirkung sichtbar. Jener bild- und begrifflose Wiederschein des Urschmerzes in der Musik, mit seiner Erlösung im Scheine, erzeugt jetzt eine zweite Spiegelung, als einzelnes Gleichniss oder Exempel. Seine Subjektivität hat der Künstler bereits in dem dionysischen Prozess aufgegeben: das Bild, das ihm jetzt seine Einheit mit dem Herzen der Welt zeigt, ist eine Traumscene, die jenen Urwiderspruch und Urschmerz, sammt der Urlust des Scheines, versinnlicht. Das »Ich« des Lyrikers tönt also aus dem Abgrunde des Seins: seine »Subjektivität« im Sinne der neueren Ästhetiker ist eine Einbildung.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 44)

Die apollinische Kunst wird zur sekundären Kunst, insofern sie die Urkunst der Musik nachahmt. Als unmittelbare

Lebensmanifestation wird die dionysische Kunst zum ersten Lebensausdruck, zur ersten Anordnung des Lebens. Sie ist, im Gegensatz zur apollinischen Kunst, mit dem Abgrund des Seins direkt verbunden, eine unmittelbare Übersetzung der Ureinheit aller Dinge, jenseits und vor aller Subjektivität – d.h. vor aller Einbildung.

Ohne Ordnung ist das Leben nicht möglich, weil es nur als Lebensform besteht. Aber die Anordnung ist jetzt nicht mehr ein Resultat der apollinischen Kunst, sondern sie entspringt unmittelbar aus dem Leben, das als natürliches immer schon angeordnet ist. Selbst der Schein, das Spezifikum der apollinischen Konstruktion, ist nun kein Zusatz zum Leben, sondern ein diesem selbst zugehörendes Prinzip. Das Apollinische tritt nun als Teil des Dionysischen hervor.

Um die Differenz dieser verwandelten Konzeption zur ersten Konzeption zu klären, muss die modifizierte Funktion des Apollinischen verstanden werden. Steht das Apollinische von Anfang an im Dienst des Dionysischen, um das Leben zu rechtfertigen und somit zu bejahen? Wesentlich für die Verwandlung der Konzeption Nietzsches ist gerade der Stellenwert der Rechtfertigung: Die Rechtfertigung des Lebens des Lebens wird nicht vom Dionysischen übernommen, sondern als solche – als Rechtfertigungsbedürfnis – gestrichen. Wenn aber die Sinngebung des Lebens als Werk des Apollinischen beschrieben worden ist, wenn die Traumwelt, die Idealisierung des menschlichen Lebens durch die Schöpfung der olympischen Welt das Leben erträglich, erlebbar, wünschenswert machen und die Volkswahrheit des Silens bewältigen, wie kann dann das Dionysische durch sich selbst, trotz seines Einblickes in die Endlichkeit des Lebens, die Vergeblichkeit des Daseins bewältigen?

Um diesen Zusammenhang zu verstehen, soll Nietzsches Verweis auf Heraklit im siebten Paragraphen seiner Abhandlung *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* betrachtet werden. Hier interpretiert Nietzsche den Spruch von Heraklit, demzufolge der *Aeon* ein Kind sei, das Brettspiel spielt, als Gedanke über die Unschuld des Lebens. Das Leben, so wie es ist, notwendigerweise endlich und mit Leid verbunden, ist als solches unschuldig und soll als solches

gewollt und vollzogen werden. Die Bejahung des Werdens schließt eine Bejahung des ihm zugehörigen Vergehens mit ein. Es ist ein Spiel des *Aeon* mit sich, wie Nietzsche es ausdrückt, und der Mensch ist dabei nur Vermittler, er vollzieht das Wesen des *Aeon*, indem alles Widerstrebende „für ihn […] in eine Harmonie zusammen [führt]" (Nietzsche 2007 b/ KSA 1, 830). Die Schuld, die Ungerechtigkeit, der Widerspruch, das Leid, die aus der Sicht des Apollinischen überwunden werden müssen, gibt es „nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammen schaut." (Nietzsche 2007 b / KSA 1, 830)

Die dionysische Bejahung des Lebens enthält keine Verneinung, im Gegensatz zu der apollinischen traumhaften Rechtfertigung. Der dionysische Mensch, zwar entsetzt, der Wahrheit der absurden Illusion des Handelns bewusst (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 57), behauptet das Leben als solches: Das Vergehen muss nicht überwunden werden, da es dem Werden selbst gehört. Diese Bejahung, wie Nietzsche am Ende des siebten Kapitels der *Geburt der Tragödie* erörtert, geschieht durch die Kunst. Es handelt sich um eine künstlerische Bejahung – nicht im Sinne einer künstlerischen Transformation des Lebens (wie im Fall der apollinischen Verklärung), sondern einer erkennenden Bejahung dessen, was Leben jeweils ist: Kunst und als solche wiederkehrende Schöpfung von vergänglichen Bildern, die keine Kontinuität haben, die keinen Olymp aufstellen, sondern, fragmentarisch, den Strom des Lebens vollziehen. Dadurch kommt Nietzsches Auffassung zum Ausdruck, dass Leben Kunst ist und dass jedes Lebewesen findet nur als Kunstwerk Erfüllung. „Wohl aber dürfen wir von uns selbst annehmen, dass wir für den wahren Schöpfer derselben schon Bilder und künstlerische Projectionen sind und in der Bedeutung unsre höchste Würde haben – denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt." (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 47)

Dionysos ist der Gott eines fragmentarischen, künstlerischen Weltbildes. In der verwandelten Konzeption ist das Hervorbringen selbst eine dem Leben innewohnende Kunst, wodurch das Leben sich ästhetisch bejaht. Diese Bejahung besteht nun allein in der Möglichkeit des Schöpfens, der

Ermöglichung des Lebens durch beständige Formungen. Der Sinn liegt nicht in dem Zweck oder in dem Ergebnis dieses Schöpfens, sondern es besteht in dem Schöpfen selbst. In diesem Vollzug findet das Leben seinen Sinn und damit sich selbst. Die „Rechtfertigung", wenn man sie noch so nennen darf, vollzieht sich durch die dionysische Einstellung selbst. „Der metaphysische Trost – mit welchem, wie ich schon hier andeute, uns jede wahre Tragödie entlässt –, dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allen Wechsels der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei, dieser Trost erscheint in leibhafter Deutlichkeit als Satyrchor, als Chor von Naturwesen, die gleichsam hinter aller Civilisation unvertilgbar leben und trotz allem Wechsel der Generationen und der Völkergeschichte ewig dieselben bleiben." (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 56)

Diese zweite Konzeption Nietzsches, die für sein spätes Denken bestimmend sein wird, erweckt jedoch im Zusammenhang mit der dialektischen Lesart ein paar Fragen, die im Folgenden behandelt werden. Ist der dionysische Ausdruck des Lebens als Formung desselben, der sich durch Vorstellungen, Bilder und Abbilder des musikalischen Lebensrhythmus konkretisiert, nicht eine Aufhebung des Apollinischen im Dionysischen? Wenn dem so wäre, dann wäre die Zusammengehörigkeit des Apollinischen und des Dionysischen und dadurch ihr dialektisches Wechselverhältnis bewahrt. Das Spezifikum der zweiten Konzeption im Gegensatz zur ersten würde darin bestehen, dass das Apollinische nur eine Funktion innerhalb einer dionysischen Lebensform erfüllen würde, und zwar die Gestaltung der Erscheinungen. Die dialektische Einheit würde jedoch im Dionysischen selbst aufgehoben werden.

Zudem stellt sich die Frage: Wenn Nietzsche in der zweiten Konzeption den dionysischen Kunstrieb hervorhebt, der dem Leben als solchem innewohnt, worin würde dann das Tragische noch bestehen? Der Gegensatz, der ewige Kampf und die Versöhnung zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen scheinen in der zweiten Konzeption zu verschwinden. Was ist im dionysischen Vollzug des Lebens noch tragisch? Besteht dann das Tragische, nur aus der Sicht

des Dionysischen betrachtet, in der notwendigen Bejahung eines absurden Lebens?

III. „Im dionysischen Symbol die äußerste Grenze der Bejahung erreicht“ (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 310)

Die Leitfrage der folgenden Überlegungen bezieht sich auf das Wesen des Tragischen jenseits der Dialektik. Wie ist das Tragische außerhalb des Gegensatzes zu denken? Ist das Dionysische an sich, die absolute Bejahung allen Lebens, tragisch?

Die Auflösung des Gegensatzes ist einerseits keine Auflösung des Apollinischen. Wie Eugen Fink suggeriert hat, wird „das Apollinische […] nicht geleugnet, sondern im Begriff des Dionysischen hineingenommen“ (Fink 1960, 19). Andererseits gibt es keine Auflösung der Idee des Gegensatzes. Die Welt wird immer noch als Raum der Widersprüchlichkeit angesehen. Das Dionysische erkennt aber diesen Widerspruch als Wesen des Lebens. Die Differenz besteht nun darin, dass diese dionysische Erkenntnis dem Apollinischen nicht entgegengesetzt wird. Das Apollinische gehört dem Dionysischen, sie sind beide Grundtriebe des Lebens. Die Gegensätzlichkeit wird nicht aufgehoben, sondern der Gegensatz selbst wird bejaht. Gerade mit dieser Bejahung verbindet Nietzsche die tragische Stimmung.

Der Gegensatz besteht nicht mehr zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen, sondern »der wahre Gegensatz«, wie im Folgendem untersucht wird, besteht zwischen der Bejahung des Lebens und der Verneinung desselben, zwischen dem Tragischen und dem Sokratismus, zwischen Dionysos und dem »Gekreuzigten«.

III.a. „Ich sah den eigentlichen Gegensatz“ (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 311)

Die Interpreten von Nietzsches Konzeption des Tragischen unterscheiden zwischen der Auffassung in der *Geburt der Tragödie* und der Auffassung im nachfolgenden

Werk. In der *Geburt der Tragödie* stehe das Dionysische für die Erkenntnis, dass dem Leben an sich der Sinn fehlt. Deshalb bedarf es des Apollinischen, um diesen Mangel des Daseins zu überwinden. Apollo stehe somit für den Versuch, das Leben zu rechtfertigen. Nietzsches Denken entwickelt sich aber derart, dass das Dionysische diesen scheinbaren Mangel des Daseins zu bejahen kommt. Die Tatsache, dass das Leben keine letzte Rechtfertigung hat, bedarf keiner Theodizee. Es ist die Natur des Lebens, dass es Formen annimmt, nicht um dem Dasein einen letzten Sinn zu verleihen, sondern weil es sich als Leben in einer Form manifestiert. Das Leben zu bejahen, heißt daher, die Lebensformen sich gestalten zu lassen. Das Dionysische erfüllt nicht mehr die Rolle der Verneinung der Lebensformen, sondern wird zur absoluten Bejahung, welche auch die apollinische Verklärung einbezieht.

> „In der *Geburt der Tragödie* operiert Nietzsche noch mit dieser Unterscheidung wie mit einem echten Gegensatz, so als ob das Apollinische auf der einen, das Dionysische auf der anderen Seite stünde. Auf dem Wege seines Denkens aber radikalisiert sich dieser anfängliche Gegensatz zu einer Hereinnahme des Apollinischen selbst in das Dionysische. Das un-endliche Leben selbst ist das Bauende, das Bildende, welches Gestalten fixiert – und sie wieder zerbricht. Das Apollinische wird am Ende von Nietzsches Entwicklung als ein Moment des Dionysischen begriffen.“ (Fink 1960, 18)

Deleuze betont ebenfalls die Tatsache, dass die Konzeption des Tragischen in der *Geburt der Tragödie* unter dem Zeichen der Rechtfertigung des Lebens steht. Diese Not der Rechtfertigung sei eine christliche Kategorie und Nietzsche überwinde in der Entwicklung seines Denkens eben diese Annahme.

> “In *Die Geburt der Tragödie* besteht der Widerspruch zwischen Ureinheit und Individuation, Wollen und Schein, Leben und Leiden. Dieser »Ur«widerspruch legt Zeugnis ab wider das Leben, er stellt das Leben unter Anklage: das Leben bedarf der Rechtfertigung, d.h. es muß vom Leiden und vom Widerspruch erlöst werden. *Die Geburt der Tragödie* entfaltet sich im Schatten jener christlich-dialektischen Kategorien: Rechtfertigung, Erlösung, Versöhnung.” (Deleuze 1976, 16)

Der Gegensatz besteht nicht mehr zwischen der Rechtfertigung und der Endlichkeit des Daseins, sondern

zwischen dem Bedürfnis der Rechtfertigung und einer Bejahung, die auf dieses Bedürfnis verzichtet. Das Leben braucht nichts Äußeres, um sich zu rechtfertigen. Aber nicht nur nach, sondern bereits in der *Geburt der Tragödie* besteht der wesentliche Gegensatz nicht zwischen Apollo und Dionysos, sondern zwischen Dionysos und Sokrates: ,,Und Sokrates ist nicht weniger dionysisch wie apollinisch." (Deleuze 1976, 18) Sokrates widerlegt das Tragische selbst, weil er vom Bedürfnis geprägt ist, das Leben zu erklären und zu rechtfertigen. Dieses Bedürfnis verkörpert eine Entfremdung vom Leben. ,,Er setzt die Idee in Gegensatz zum Leben, beurteilt das Leben durch die Idee, postuliert, daß das Leben durch die Idee beurteilt, gerechtfertigt, erlöst werden müsse." (Deleuze 1976, 19)

Wenn das Apollinische nicht geleugnet, sondern im Dionysischen aufgehoben wird, dann besagt dies, dass dem Apollinischen die Rolle der Rechtfertigung nicht mehr zukommt. Das Apollinische wird zur Manifestation des Lebens – es entspringt aus dem Leben selbst und ist diesem nicht mehr fremd. In diesem Sinne ist Sokrates unapollinisch – um apollinisch zu sein, müsst er die dionysische Erkenntnis haben. Diese fehlt laut Nietzsche dem Sokratismus, wie auch dem Christentum. Das Dionysische fehlt ihnen, weil sie das Leben fehlerhaft finden und dadurch das Leben verneinen. Dadurch formuliert Nietzsche den Gegensatz um: Er ist kein Gegensatz innerhalb der Tragödie, sondern ein Kampf zwischen dem Tragischen und der Lebensentfremdung. In *Ecce homo* heißt es:

> „Ich sah zuerst den eigentlichen Gegensatz: – den entartenden Instinkt, der sich gegen das Leben mit unterirdischer Rachsucht wendet (Christenthum, die Philosophie Schopenhauers, in gewissen Sinne schon die Philosophie Platos, der ganze Idealismus als typische Formen) und eine aus der Fülle, der Überfülle geborene Formel der höchsten Bejahung, ein Jasagen ohne Vorbehalt, zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst." (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 311)

Nietzsches Philosophie entwickelt sich als Projekt, den Gedanken der Bejahung des Lebens zu artikulieren. Diese Bejahung enthält zugleich die höchste Rechtfertigung des Lebens, die Nietzsche im Begriff der Unschuld des Werdens auffasst. Eine Stelle aus der *Götzen-Dämmerung* besagt:

> „Wir haben den Begriff »Zweck« erfunden: in der Realität *fehlt* der Zweck… Man ist nothwendig, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen, - es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verutheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen… *Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen!* – Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird, dass die Art des Seins nicht auf eine causa prima zurückgeführt werden darf, dass die Welt weder als Sensorium, noch als »Geist« eine Einheit ist, *dies erst ist die grosse Befreieung*, – damit erst ist die *Unschuld* des Werdens wieder hergestellt." (Nietzsche 2007 f / KSA 6, 97)

Um die Frage danach, worin das Tragische in dieser Konzeption besteht, zu beantworten, muss angenommen werden, dass diese Bejahung selbst tragisch ist. Die Frage verwandelt sich somit: Warum ist das Jasagen tragisch? Gibt es noch einen Gegensatz innerhalb der Bejahung? Waltet dahinter ein Bedauern, dass es sich so verhält, wie es nicht sein sollte? Wie kann die Freude der Bejahung mit dem Leid verknüpft werden? Wenn das Dionysische zu einer bejahenden Stimmung wird, wie kann es im Leben noch Leid und Vergänglichkeit empfinden?

Der Unterschied dieser Konzeption zum Pessimismus besteht im Vermeiden der Resignation – obwohl das Leben so ist, wie es nicht sein sollte, bejaht man dieses Leben, will man dieses Leben, mit dem in ihm eingeschlossenen Leid, leben. Aber Nietzsche ermahnt mehrmals, dass der Satz »es hätte anders sein sollen« dem dionysischen Zustand entgegengesetzt ist – es ist der tragischen Einsicht fremd. Kann aber diese Bejahung tragisch sein, ohne dass sich ihr etwas entgegensetzt? Gibt es im absoluten Jasagen eine implizite Verneinung? Wenn dem so wäre, dann wäre diese radikale Auffassung des Tragischen immer noch eine Art Dialektik.

III.b. „Hart genug, um das Leiden als *Lust* zu empfinden" (Nietzsche 2007 g / KSA 12, 555)

Dionysos ist der jasagende Gott, der das Leben im Ganzen bejaht. Und was das Dionysische bejaht, scheint zunächst ein Entgegengesetztes zu sein – ein Aspekt des Lebens, der dem Leben widerspricht. Das Dionysische bejaht das Leben im Ganzen, aber so muss es zugleich das bejahen, was dieses Leben verneint – das Vergehen, das Leid, den

Schmerz, die Vergeblichkeit. Denn was das Leben verneint, macht das Leben, so wie es ist, aus. Die Bejahung des Dionysischen ist kein Bejahen eines dem Leben Entgegengesetzten, sondern des Gegensatzes selbst, der inmitten des Lebens waltet.

In der *Götzen-Dämmerung* beschreibt Nietzsche sein philosophisches *credo* als tragische Philosophie. Ihr Ansatz besteht darin, das Leid nicht nur zu bejahen, sondern auch Lust daran zu empfinden. Das Leid gehört der Unschuld des Lebens und hat keinen geringeren Wert als die Leidlosigkeit.

> „Das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen; der Wille zum Leben, im *Opfer* seiner höchsten Typen der eignen Urerschöpflichkeit frohwerden – *das* nannte ich dionysisch, *das* errieth ich als die Brücke zur Psychologie des *tragischen* Dichters. *Nicht* vom Schrecken und Mitleiden loszukommen, nicht um sich von einem gefährlichen Affekt durch dessen vehemente Entladung zu reinigen – so verstand es Aristoteles –: sondern um, über das Schrecken und Mitleiden hinaus, die ewige Lust des Werdens *selbst zu sein*, – jene Lust, die auch noch die *Lust* am *Vernichten* in sich schliesst… Und damit berühre ich wieder die Stelle, von der ich einstmals ausgieng – die *Geburt der Tragödie* war meine erste Umwerthung aller Werthe: damit stelle ich mich wieder auf den Boden zurück, aus dem mein Wollen, mein *Können* wächst – ich, der letzte Jünger des Philosophen Dionysos, - ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft…“ (Nietzsche 2007 f / KSA 6, 160)

Die Bejahung ist in Nietzsches Konzeption tragisch, weil sie ihren Gegensatz, das Verneinende, bejaht, obwohl das Negative durch die Bejahung aufgehoben werden soll – das Verneinende hat durch die Bejahung keinen negativen Charakter mehr. Das Verneinende wird bejaht, als ob es keine Negation wäre, obwohl es zunächst eine Negation darstellt. In diesem widersprüchlichen Charakter dessen, was bejaht wird, besteht das Tragische. „Es sind die *heroischen* Geister, welche zu sich selbst in der tragischen Grausamkeit ja sagen: sie sind hart genug, um das Leiden als *Lust* zu empfinden.“ (Nietzsche 2007 g / KSA 12, 555) Das Leid wird als dem Leben zugehörig bejaht, als ob es kein Leid wäre. Aber selbst wenn Lust am Leiden empfunden wird, ist das Leiden nichtsdestoweniger Leid.

„Diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann“ (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 335), verweist

bei Nietzsche auf den Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Martin Heidegger, der die Vorstellung der ewigen Wiederkehr des Gleichen als den Hauptgedanken von Nietzsches tragischer Philosophie ausdeutet, erkennt die dionysische Grundstimmung der Bejahung in der Vorstellung der ewigen Wiederkehr: „Warum ist der Wiederkunftsgedanke die höchste Bejahung? Weil er noch das äußerste Nein, die Vernichtung und das Leid als zum Seienden gehörig bejaht." (Heidegger 1996 / GA 6.1, 249) Heidegger betont in seiner Interpretation die Zusammengehörigkeit der Gegensätze in Nietzsches Begriff des Tragischen. Die Bedeutung des Tragischen würde demnach in der Bejahung der Zusammengehörigkeit der Gegensätze bestehen.

> „Zum Tragischen selbst gehört das Furchtbare, jedoch nicht als das Furchterregende in dem Sinne, daß es davor ausweichen läßt in die Flucht zur »Resignation«, in die Sehnsucht zum Nichts; im Gegenteil: das Furchtbare als das, was bejaht wird, und zwar bejaht in seiner unabänderlichen Zugehörigkeit zum Schönen. Tragödie ist dort, wo das Furchtbare als der zum Schönen gehörige innere Gegensatz bejaht wird. Die Größe und Höhe gehören mit der Tiefe und dem Furchtbaren zusammen; je ursprünglicher das eine gewollt wird, um so sicherer wird das andere erreicht. »Zur Größe gehört die Furchtbarkeit: man lasse sich nichts vormachen.« (*Der Wille zur Macht*, n. 1028) Die Bejahung der Zusammengehörigkeit dieses Gegensätzlichen ist tragische Erkenntnis, tragische Haltung, ist das, was Nietzsche auch das »Heroische« nennt. »*Was macht heroisch?*« fragt Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* (n. 268). Antwort: »Zugleich seinem höchsten Leide und seiner höchsten Hoffnung entgegengehen.« Das Zugleich ist hier das Entscheidende, nicht das Ausspielen des Einen gegen das Andere, noch weniger das Wegsehen von beiden, sondern das Herrwerden über sein Unglück, auch über sein Glück, also nicht zum Narren seines vermeintlichen Sieges zu werden." (Heidegger 1996 / GA 6.1, 248)

Mit dieser Auslegung legt aber auch Heidegger eine dialektische Ausdeutung des Tragischen vor. Die Tatsache, dass das Negative selbst bejaht wird, überwindet nicht das dialektische Denkschema, sondern bekräftigt sie im Gegenteil. Der Gedanke, dass das Tragische im Bewusstsein der dem Leben innewohnenden Negation oder in der Anerkennung der Zusammengehörigkeit von Gegensätzen liegt, ist wesentlich dialektisch. Die Pole des Gegensatzes erhalten dabei ihre Bedeutung durch den Bezug auf einander. Heidegger liest

Nietzsche dialektisch, weil er seine eigene Theorie der Kunst auf diese Weise auffasst – als Streit zwischen Erde und Welt. „In dem Streit wird die Einheit von Welt und Erde erstritten." (Heidegger 1977 / GA 5, 50) Obwohl die Welt auf der Erde beruht, lässt erst die im Kunstwerk aufgestellten Welt „die Erde eine Erde sein." (Heidegger 1977 / GA 5, 32) Ein solches dialektisches Schema mag in der *Geburt der Tragödie* vorhanden sein, aber mit der absoluten Bejahung des Dionysischen löst Nietzsche die dialektischen Gegensätze auf.

III.c. „Man muss selbst die Illusion wollen – darin liegt das Tragische" (Nietzsche 2007 g / KSA 12, 427)

Die Bejahung dessen, was dem Leben zunächst als entgegengesetzt erscheint, verwandelt den Charakter des Entgegensetzten selbst. Durch den Gedanken der Unschuld des Werdens verändert sich die Negativität des Negativen. Das will Nietzsche sagen durch den Ausdruck »das Leiden als Lust zu empfinden«. Dies bedeutet aber nicht, dass das Negative bloß zu einem Bejahten wird. Die Herausforderung der Konzeption liegt vielmehr darin, dass das Negative *als solches* bejaht wird. Statt verurteilt zu werden, wird es geliebt, wie Nietzsche mit Spinoza es ausdrückt. „*Amor fati*: das sei von nun an meine Liebe!", behauptet Niezsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* – „Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. *Wegsehen* sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Jasagender sein!" (Nietzsche 2007 c / KSA 3, 521)

Die Entgegensetzung der Bejahung und der Verneinung ist somit selbst irreführend. Die tragische Philosophie Nietzsches soll vielmehr das »es hätte anders sein sollen« oder das »ich will es anders« aufheben. Sein dionysischer Ansatz ist wesentlich gegen das Programm der Theodizee gerichtet – und gegen den Vorsatz, eine Lebensform endgültig zu rechtfertigen. Das Dionysische bejaht hingegen die apollinische Verklärung als solche bzw. als eine nur mögliche Lebensgestaltung: „man muss selbst die Illusion wollen – darin liegt das Tragische" (Nietzsche 2007 g / KSA 12, 427). Das Jasagen bejaht die

Illusion und die Endlichkeit des Daseins. Was bejaht wird, wird zugleich in seiner Negativität bejaht, und der, wer bejaht, behauptet zugleich seine Endlichkeit und das Vergehen der Bejahung selbst. Es gibt keine dauerhafte Bejahung: Die dionysische Wahrheit kann nicht auf Dauer gestellt werden und als einen absoluten Zustand erreicht werden. Wenn das Dionysische den apollinischen Schein »will«, dann gibt es kein Leben außer dem Schein nicht: Die dionysische Wahrheit selbst ist nicht außerhalb des Scheins zu verorten.

Diese Gedanken können immer noch hegelisch riechen. Im Bejahen waltet noch das Negative. Gegen diese dialektische Deutung seiner Bejahungskonzeption kämpft Nietzsche im Laufe seines ganzen Werkes an. Nietzsches Gegner ist, wie Deleuze bemerkt hat (Deleuze 1976, 12), die Dialektik selbst. Gegen die dialektische Auffassung der Negativität wendet Nietzsche die Motive der Heiterkeit und des Lachens, die seine Philosophie durchprägen. In „Vom Gesicht und Rätsel" aus *Also sprach Zarathustra* befindet sich die Erzählung, dass Zarathustra einmal ein Lachen hörte, nach welchem er daraufhin immer strebte. „Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte! Oh meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war, - - und nun frisst ein Durst an mir, eine Sehnsucht, die nimmer stille wird. Meine Sehnsucht nach diesem Lachen frisst an mir: oh wie ertrage ich noch zu leben! Und wie ertrüge ich's, jetzt zu sterben!" (Nietzsche 2007 d / KSA 4, 202)

Die Nichtdialektik des Tragischen wird zutreffend in diesem Motiv des reinen Lachens erfasst. Das Lachen verwischt den Gegensatz zwischen Leid und Freude. Die tragische Bejahung liegt im Vermögen, trotz aller Gründe zum Leiden lachen zu können. Das Leid tragisch bejahen zu können, bedeutet für Nietzsche vor allem, eine verurteilende Haltung gegenüber dem Leben abzulehnen und dadurch das Ressentiment zu vermeiden. Seine Konzeption der Bejahung ist gegen eine Tradition des Ressentiments gerichtet und schlägt dagegen ein versöhnendes Verhältnis zur Endlichkeit des Daseins vor. Wenn aus der Liebe zum Werden das Vergehen selbst bejaht wird, dann handelt es sich um keine Rechtfertigung des Lebens und um keine Erlösung, sondern um

eine heitere Anerkennung der Endlichkeit des Daseins, wodurch der Bejahende dem Werden selbst entspricht. Er wird, was er immer schon ist – eine Manifestation des Werdens.

BIBLIOGRAPHIE

Deleuze, Gilles. 1976. *Nietzsche und die Philosophie*. Übersetzt von Bernd Schwibs. München: Rogner & Bernhard.

Fink, Eugen. 1960. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Hegel, G.W.F. 2006. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Heidegger, Martin. 1977. „Der Ursprung des Kunstwerkes." In *Gesamtausgabe*, Band 5 (*Holzwege*). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. 1996. „Nietzsche, Bd. 1." In *Gesamtausgabe*, Band 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Nietzsche, Friedrich. 2007 a. „Die Geburt der Tragödie." In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 1, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 2007 b. „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen." In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 9. Auflage, Bd. 1, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 2007 c. „Die fröhliche Wissenschaft." In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 9. Auflage, Bd. 3, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 2007 d. „Also sprach Zarathustra." In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 9. Auflage, Bd. 4, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 2007 e. „Ecce homo.“ In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 9. Auflage, Bd. 6, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 2007 f. „Götzen-Dämmerung.“ In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 9. Auflage, Bd. 6, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 2007 g. „Nachgelassene Fragmente.“ In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 9. Auflage, Bd. 7, Bd. 12, Bd. 13, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter.

Lucian Ionel ist DAAD-Stipendiat am Philosophischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Er interessiert sich für Hermeneutik, Geschichte der Metaphysik, Phänomenologie und hat bisher Texte über Platon, Spinoza, Nietzsche, Heidegger und über neuere Hermeneutik veröffentlicht.

Address:
Lucian Ionel
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Philosophisches Seminar
Platz der Universität 3
79085 Freiburg i.Br., Germany
Tel: (+) 49 761 203 5487, Fax: (+) 49 761 203 6809
Email: lucian.ionel@yahoo.com

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 81-97, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Déconstruction, auto-immunité, précarité. De l'intraduisible politique chez Derrida

Ciprian Mihali
Université « Babes-Bolyai » de Cluj

Abstract

Deconstruction, Self-immunity, Precariousness: On Political Untranslatable in Derrida

In this paper we try to analyze that which in Jacques Derrida's philosophical and political thinking is called "political untranslatable" through a triple movement described in the late texts: a deconstruction movement, which can be found in his entire works and which, in terms of political philosophy, aims to identify in politics an untranslatable remain that cannot be contained in any binary categories of philosophy; an autoimmune movement, which stretches and complicates deconstruction and which expresses the capacity of western political philosophy concepts to obliterate themselves from their inside. The political untranslatable, in terms of autoimmunity, signifies the difficulty, if not impossibility of transferring these concepts from a historical experience to another. Finally, the precariousness movement completes deconstruction and autoimmune vocabulary and refers to the necessity of considering, in any philosophical composition, the fragility of political, economic or social structures of the globalized world in which we live. The political untranslatable is another name for the rest of our individual and collective lives that resist to any recovery in totalizing ideologies.

Keywords: deconstruction, politics, precariousness, postcommunism, democracy, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy

Je voudrais entamer ce texte avec un témoignage biographique. C'est un témoignage de biographie intellectuelle, mais qui m'engage en entier en tant qu'être pensant et pratiquant de la philosophie. En 1996, je m'inscrivais en cotutelle de thèse à l'Université des Sciences Humaines de

Strasbourg (devenue depuis Université « Marc Bloch »), avec un projet qui portait sur « l'herméneutique du quotidien ». Ce projet était animé par une double motivation qui n'a pas cessé, en quelque sorte, de mobiliser tout mon travail philosophique ultérieur. D'une part, la chute du communisme, l'événement par excellence, nous avait surpris tous, à l'Est et à l'Ouest, et rendait urgente la tâche de penser un présent qui perdit toute forme et toute garantie, coincé entre un passé accablant et un avenir enthousiasmant, mais plus qu'incertain. Après l'euphorie, vint le temps laborieux de la compréhension, de la construction, de la projection. Et, peu à peu, on se rendait à l'évidence : que cette chute fut le grand événement, certes, car il changeât radicalement la vie de chacun, mais aussi que la chute n'était pas synonyme d'une cessation, d'un arrêt brusque des effets de l'époque communiste. Et nul autre temps et espace ne rendaient mieux compte de l'hétérogénéité introduite par cet événement que le temps et l'espace de la vie quotidienne. Ma première motivation concernait donc directement ce niveau élémentaire de la vie de tous les jours, de ma vie banale, répétitive, éparpillé en mille pensées, affects, gestes, éphémères et anonymes. La vie individuelle et la vie en commun gardaient et gardent toujours les alluvions d'un temps historique qu'aucune déclaration politique, aucune institution ou loi n'ont pu interrompre, avec toute leur volonté ou, trop souvent, à cause précisément de leur absence de volonté. Il s'agissait alors de comprendre, à travers toutes ces expériences banales, mais grâce aux outils philosophiques dont on pouvait disposer, que restait-il vivant ou agonisant ou vivant-mourant, spectral, d'un communisme dont le nom ne correspondait plus en rien à ce qu'il a pu être ou paraître pendant un moment au XX-ème siècle et dont la réalité désœuvrait tout concept métaphysique ou politique en place.

La deuxième motivation vient du choix de ces outils, et il concernait la philosophie française communément et hâtivement surnommé « post-structuraliste », « post-heideggerienne » ou même « post-moderne ». Je n'insisterai pas sur la description de cet engagement philosophique dans l'étude et l'emploi de la pensée française contemporaine ; je dirai seulement qu'il n'est pas moins important aujourd'hui,

perfectible, sans doute, évolutif et ouverts à de nouvelles approches théoriques. Ensuite, il doit, sinon tout, du moins quelque chose de décisif à Jean-Luc Nancy. La générosité de l'homme et de sa pensée m'ont permis de situer ma réflexion sur le quotidien, lors de cette recherche doctorale, sous la forte capacité de suggestion idéatique de ses textes, dont je citerai ici juste un fragment, celui que j'avais choisi comme exergue de ma thèse, en 2000.

Avant de citer ce fragment, je voudrais faire signe, depuis ce texte, vers un autre texte : le premier, celui qui parachevait un parcours toujours provisoire, laissant sans cesse l'impression d'un seuil déjà passé et toujours à passer, le fragment de Jean-Luc Nancy. Le deuxième se situe, d'une certaine manière, à l'autre bout du travail philosophique qui est le mien, qui marque l'ici-maintenant de ma pensée, et il appartient à Jacques Derrida.

Le premier texte, de Jean-Luc Nancy :

> « A tout instant, ici et maintenant pendant que j'écris, que vous lisez, il peut être absolument nécessaire et pressant d'abandonner ces pensées et de se rendre en hâte à l'événement. Cela, en fait, a lieu tous les jours. Cela peut avoir lieu de manière moins quotidienne, et selon les événements de fin du monde que nous vivons. Tout discours sur le sens et sur la signifiance du monde peut être suspendu, basculant dans l'insignifiance, par une conflagration de la misère ou de la souveraineté, par une mutation technologique majeure, par une manipulation génétique inouïe, par une catastrophe mêlant inextricablement la "nature" et la "société", aussi bien que par un accident, une souffrance, une joie autour de moi, "à" moi. Ce qu'on appellera l'"urgence de la situation" me fera "jeter ma plume" (comme Hölderlin attendait d'avoir à le faire pour une Révolution), livrant mon discours à la dérision du "tu causes, tu causes". Mais cela même forme l'attestation du sens. » (Nancy 2001, 127)

Et le deuxième, de Jacques Derrida :

> « Je serai tenté d'appeler philosophe, dans l'avenir, quiconque… demande des comptes à ceux qui ont en charge la parole publique, le langage et les institutions du droit international. Est "philosophe" (je préférerais dire "philosophe-déconstructeur") celui qui tente d'analyser, pour en tirer des conséquences pratiques et effectives, le lien entre les héritages philosophiques et la structure du système juridico-politique encore dominant et visiblement en mutation. Est

> "philosophe" celui qui cherche une nouvelle critériologie pour distinguer entre "comprendre" et "justifier". » (Derrida 2004, 161)

Les deux fragments parlent de ce qu'est ou pourrait être la condition du philosophe face au présent. Face à n'importe quel présent, à toute époque, de Hölderlin à nous, par exemple, ou face au présent actuel, si vous voulez, celui qui s'articule, parmi d'autres, dans un structure juridico-politique nationale et internationale. Une certaine différence semble donc se marquer entre les deux textes. La différence n'est pas celle entre une approche spéculative, générique, dans un cas, et une approche plus concrète, dans l'autre. Ni Nancy, ni Derrida n'accepteraient par ailleurs une telle différence et encore moins une telle division du travail philosophique. Les deux auteurs n'ont pas été à un certain moment des métaphysiciens, même s'ils ont consacré bon nombre de texte au dialogue avec la tradition métaphysique – et puis des philosophes de l'actualité politique ou juridique, tout en sachant que Derrida, quant à lui, ait intensément réfléchi surtout dans ses dernières années de sa vie aux questions de l'actualité internationale.

Mais de l'un à l'autre il y a un écart, plutôt artificiel, que j'introduirais par rapport à mon travail ; c'est l'écart, en fait le chemin imprévisible et qui ne trouve un sens, une cohérence minimale, que rétrospectivement, le chemin qui mène d'une analytique du quotidien post-communiste à une interrogation plus ample sur le présent mondial. C'est aussi la distance qui sépare une réflexion qui portait, dans mon travail, sur l'articulation la plus élémentaire du sens de la vie, dans les pratiques quotidiennes, à un niveau infra-politique, infra-éthique, infra-économique, et une autre interrogation, plus « actuelle », sur ce que Derrida appelle dans ce fragment « le lien entre les héritages philosophiques et la structure du système juridico-politique encore dominant et visiblement en mutation » : infrastructures existentielles, d'un côté, infrastructures philosophiques de l'autre côté. Toute interrogation philosophique porte, en fin de compte, sur la solidité et/ou la fragilité de ces infrastructures. Et, peut-être, Jacques Derrida a su mieux que quiconque assumer cette interrogation et en faire le motif de la déconstruction.

Arrivés à ce point, je voudrais rendre explicite l'idée qui me guidera dans la suite de mes réflexions.

Je désigne par « intraduisible politique » un triple mouvement qui engage les trois termes qui composent le sous-titre de mon intervention. J'expliciterai par la suite ce triple mouvement à l'aide de plusieurs exemples :

- un mouvement de *déconstruction* : il y a toujours un reste dans la politique, dans le politique même, impossible à traduire ; tout ce qui est politique ne se laisse pas comprendre dans les catégories binaires de la philosophie, même si les concepts du (de la) politique ont été fomentés dans le creuset d'une tradition philosophique millénaire.
- un mouvement *auto-immunitaire* qui prolonge et complique la déconstruction. Derrida avait introduit le mot « auto-immunité » dans plusieurs textes des années '90 (notamment dans *Foi et Savoir* et, plus tard, dans *Voyous* et *Le « concept » du 11 septembre*) et l'avait définit ainsi : « C'est surtout dans le domaine de la biologie que le lexique de l'immunité a déployé son autorité. La réaction immunitaire protège l'indemnité du corps propre en produisant des anticorps contre les antigènes étrangers. Quant au processus d'auto-immunisation… il consiste pour un organisme vivant… à se protéger en somme contre son autoprotection en détruisant ses propres défenses immunitaires. Comme le phénomène de ces anticorps s'étend à une zone étendue de la pathologie et qu'on recourt de plus en plus à des vertus positives des immunodépresseurs destinées à limiter les mécanismes de rejet et à faciliter la tolérance de certaines greffes d'organes, nous nous autoriserons de cet élargissement et parlerons d'une sorte de logique générale de l'auto-immunisation » (Derrida 2001 a, 67-68). En d'autres mots et d'une manière plus simple : « Un processus auto-immunitaire… c'est cet étrange comportement du vivant qui, de façon quasiment *suicidaire*, s'emploie à détruire 'lui-même' ses propres protections, à s'immuniser *contre* sa 'propre' immunité » (Derrida 2004, 145). L'intraduisible politique, fidèle à cette logique générale, désigne alors non seulement l'auto-ruine de toute conceptualité politique, mais aussi l'impossibilité de transférer cette conceptualité d'une expérience historique (politique, économique, juridique, culturelle) à une autre, d'une

époque à l'autre, d'un État ou d'une nation à l'autre. Chaque expérience historique est donc vouée à forger son propre appareil conceptuel, toujours inadéquat et incomplet, toujours en défaut par rapport à la réalité la plus concrète.
- un mouvement de *précarisation*. Le mot « précarité » vient s'ajouter ici à la déconstruction et à l'auto-immunité. Il me semble que ce mot nous aide à mieux comprendre la « méthode » de la déconstruction et la logique de l'auto-immunité telles que Derrida les avait élaborées. Je reviendrai plus tard avec quelques précisions sur ce mot. Disons pour l'instant qu'il apparaît à plusieurs reprises dans les textes de Derrida et il sert à décrire par exemple l'instabilité du règne de la souveraineté, le fait que celle-ci tend, pour un temps limité, à régner sans partage, sans y arriver autrement que de manière précaire. L'intraduisible politique marque à ce point à la fois la nécessité et l'impossibilité d'articuler une politique qui tienne compte de ce mouvement mondial de précarisation, dans les relations internationales, dans la gestion des affaires intérieures d'un pays et jusqu'au projet d'une vie individuelle.

Explicitons maintenant les trois mouvements, en commençant avec *la déconstruction*.

Derrida précise dans une note à *Voyous*, en 2003, en quoi la déconstruction serait autre chose que la *Destruktion* heideggerienne, à laquelle elle aurait été abusivement associée, sans qu'il conteste cette filiation. En prenant ses distances eu égard une réinterprétation plus « originaire » du *logos*, de l'onto-théologie classique, Derrida nie aussi la réduction de la déconstruction à un « diagnostic » et l'association de celle-ci aux motifs de l'« après », du « post » ou de la « mort » (de la philosophie, de la métaphysique), de l'« achèvement », du « dépassement » ou de la « fin ». S'il a pu parler d'un clôture de la métaphysique, elle ne renvoie pas à l'image d'UNE métaphysique entourée, cloisonnée, comme par une sorte de mur de l'histoire, en nous reléguant à l'extérieur de la tradition ; elle désigne plutôt « l'espace hétérogène selon une grille de limites complexes et non circulaires » (Derrida 2003, 207). Si la déconstruction ne se réduit pas à destruction, elle n'est pas non plus l'équivalent de la désédimentation

luthérienne de la théologie, ni synonyme de la critique : « la déconstruction ne cherche pas à discréditer la critique, elle en relégitime sans cesse la nécessité et l'héritage, mais elle ne renonce jamais à la généalogie de l'idée critique, non plus qu'à l'histoire de la question et du privilège supposé de la pensée interrogative » (Derrida 2003, 207).

La déconstruction ne s'ajoute pas à la théorie de la politique (à ses concepts traditionnels ou plus nouveaux) comme un outil plus approprié que d'autres à la compréhension de la pratique politique ; l'idée de Derrida est que dans la démocratie - mais aussi dans le droit occidental - il y a un potentiel auto-déconstructeur, qui leur donne à la fois leur ouverture, leur flexibilité et leur fragilité. Ce qui ne veut pas dire que la politique et le droit du monde moderne n'auraient été qu'un long préambule à l'exercice que Derrida nommera, plus tard, déconstruction. Et cela est valable même lorsque le philosophe affirme, d'une manière apparemment provocatrice, que « la déconstruction est la justice » (Derrida 1994 a, 35) ou qu'il n'y a pas de déconstruction sans démocratie, ni de démocratie sans déconstruction (Derrida 1994 b, 128-9). Plutôt que d'y voir une déclaration arrogante ou, comme chez Heidegger, une histoire de l'être politique située sous une sorte d'essence déconstructrice, ou bien « une abdication quasiment nihiliste devant la question éthico-politico-juridique de la justice et devant l'opposition du juste et de l'injuste » (Derrida 1994 a, 43), Derrida nous invite à pratiquer la déconstruction au nom même de la politique, de la démocratie ou de la justice. C'est cette question même du nom qui entame par ailleurs toute déconstruction : il y a tout d'abord une suspicion, une inquiétude, pourrait-on dire, issue de l'expérience même du présent : « Si entre le nom d'une part, le concept ou la chose d'autre part, le jeu d'un écart donne lieu à des effets de rhétorique qui sont aussi des stratégie politiques, quelles leçons pouvons-nous en tirer aujourd'hui ? Est-ce encore *au nom de la démocratie* qu'on tentera de critiquer telle ou telle détermination de la démocratie… ? » (Derrida 1994 b, 126). Autrement dit, la déconstruction s'est toujours employée à mesurer, avec une mesure qui ne relève pas du calcul, l'intervalle qui s'est creusé entre le mot et la chose, entre les

mots mêmes, les concepts, supposés homogènes, et un réalité à jamais hétérogène, infinie, et résistant à toute conceptualisation. Et par rapport à l'actualité, l'engagement déconstructeur dénonce justement ce qu'on peut faire aujourd'hui au nom de la démocratie, au nom du droit, toutes les déclarations, tous les comportements qui se réclament de la démocratie et du droit (national ou international) et qui bafouent partout dans le monde non pas un idéal démocratique, ni un modèle parfait de justice, mais la possibilité même de l'avènement de la démocratie ou de la justice.

La déconstruction se situe alors (si une telle distinction reste opératoire) à la fois du côté de la théorie – quels concepts pour décrire, pour comprendre l'actualité ? – et du côté de la pratique politique – sans abdication, mais aussi sans programme révolutionnaire ou poussé anarchiste non plus, juste comme attitude critique et toujours ouverte à reprendre ses présuppositions les plus élémentaires. Pour le dire d'une manière plus simple, quant à la question démocratique : critiquer la démocratie telle qu'elle est imaginée et pratiquée aujourd'hui ne veut pas dire l'abandonner pour la remplacer avec une autre forme d'organisation politique supérieure ou figurée comme telle. Derrida est plus qu'explicite sur ce point : une « démocratie à venir » peut « signer un performatif, tenter d'emporter la conviction en sous-entendant l'adhésion, le « et pourtant il faut y croire » (Derrida 2003, 132). Il faut que, suite à cette démarche déconstructrice, quelque chose résiste encore dans la démocratie, quelque chose qui puisse nous engager, nous ordonner d'engager à la fois une déconstruction future et une démocratie à venir. La proximité de la déconstruction et de la démocratie est la plus visible à ce point précis : l'une et l'autre sont censées garder et garantir le droit indéfini à la question, à la critique, le droit à la démocratisation de la démocratie et à la réitération de la déconstruction. La prise de position de Derrida en faveur de la démocratie ne se fait pas donc à la manière d'un chef de parti ou de gouvernement, pour lesquels elle fonctionne tantôt comme idéal régulateur, tantôt comme justification pour toute action plus ou moins démocratique.

Dans la logique binaire du monde contemporain, lorsque la démocratie est opposée de façon simpliste au terrorisme, par exemple, même dans une telle logique trop schématique, l'option pour la première semble irréductible : « malgré tout, malgré toutes les trahisons *de fait*, malgré tous les manquements à la démocratie, au droit international, aux institutions internationales que les États de cette « coalition » [antiterroriste internationale] ont eux-mêmes fondées et soutenues jusqu'à un certain point, je prendrais parti pour le camp qui laisse, *en principe, en droit*, une perspective ouverte à la perfectibilité, au nom du « politique », de la démocratie, du droit international, des institutions internationales, etc. » (Derrida 2004, 169). Une fois éclairée cette option, tant les mécompréhensions et les malveillances (en Roumanie aussi) ont pu soupçonner et même montrer du doigt Derrida (et avec lui d'autres philosophes français, comme Deleuze ou Foucault, par exemple) pour avoir été subrepticement l'adepte et le promoteur de l'anarchisme, même d'un certain fascisme qui contreviendraient au bon esprit politiquement correcte –, une fois donc marquée stratégiquement « la limite entre le conditionnel (les bordures du contexte et du concept qui enferment la pratique effective de la démocratie…) et l'inconditionnel, revenons pour un instant au concept même du politique, à sa déconstruction et à son aspect intraduisible.

Dans l'ouvrage *Politiques de l'amitié*, Derrida confirme l'idée de Carl Schmitt selon laquelle nous assistons aujourd'hui à une dépolitisation essentielle et nécessaire. Sans déplorer ce processus historique et en cours, il nous semble qu'il ne serait pas le nom de l'instauration d'une indifférence négative à tout ce qui peut lier encore, en lien de société, de communauté ou d'amitié les singularités humaines. Il fait signe plutôt vers la possibilité de penser, d'interpréter et de mettre en œuvre une autre politique, une autre expérience de l'être (en) commun, qui ne ferait pas économie de tout ce qui peut encore créditer la familiarité, la proximité, la justice. Mais si la déconstruction est (encore et toujours) généalogique, elle l'est aussi parce qu'elle se méfie de la naturalité, de l'homogénéité, de l'originalité et de l'originarité de toute fondation politique. Fidèle à ses réflexions antérieures, Derrida affirme, contrairement à Schmitt, qu'

« aucune politique n'a jamais été adéquate à son concept. Aucun événement politique ne peut être décrit ou défini à l'aide de ces concepts. Et cette inadéquation n'est pas accidentelle, dès lors que la politique est essentiellement une *prâxis*… l'inadéquation au concept se trouve appartenir au concept même. Cette inadéquation à soi du concept se manifeste par excellence dans l'ordre du politique ou de la pratique politique » (Derrida 1994 b, 134). L'intraduisible doit alors dénoncer justement cette naïveté qui consiste à croire qu'on pourrait subvenir à une réalité hétérogène et « sauvage » à l'aide d'une conceptualité maîtrisée et maîtrisant, capable de fournir un modèle d'action pratique. L'intraduisible nous donne aussi la possibilité d'approcher ce qui a été la dynamique perverse du communisme et ses résidus dans les années d'après sa chute : si pour le communisme, la démocratie populaire ou ce qu'on appelait ici « la société socialiste multilatéralement développée » ont pu fonctionner comme idéaux régulateurs contraignants et exclusifs, la pratique politique d'après 1990 est restée encore tributaire de cette régularisation à travers les modèles théoriques d'importation. L'exemple le plus significatif concerne la démocratie même, dont la compréhension (disjointe de sa pratique chaotique) restait, et reste encore redevable, d'une téléologie quasiment eschatologique. En d'autres mots, elle est vue comme un but à atteindre, en passant par de différentes étapes : l'OTAN, adhésion à l'Union Européenne etc., autant d'épreuves qui nous réconfortent quant à la rectitude et à la qualité du chemin choisi. Est démocrate celui qui s'achemine vers cet idéal démocratique, celui qui œuvre à cette fin par ses discours ou par ses croyances, comme dans une religion de la démocratie, si éloignée de ce que Derrida appelait « l'espace rationnel d'une foi hypercritique, sans dogme et sans religion, irréductible à toute institution religieuse ou implicitement théocratique » (Derrida 2003, 211).

L'intraduisible politique pourrait nous aider à comprendre également pourquoi dans la société post-communiste le dialogue entre les « concepteurs » (intellectuels, analystes politiques, journalistes, politiques même) et la société, la population, le grand nombre qui compose le tissu social est bloqué, déformé, voire impossible : on y travaille le

plus souvent avec des mots « d'importation », issus des théories classiques ou modernes, mais aussi issus d'expériences historiques, politiques, culturelles qui n'ont plus cours aujourd'hui. Le drame éternel de l'intellectuel, on le sait trop bien, c'est que la réalité ne colle pas à ses interprétations. De même, la réalité politique post-communiste, les événements qui arrivent dans la société et à la société ne se laissent pas traduire dans les descriptions et dans les explications que les intellectuels s'empressent de donner par toutes les voies médiatiques. Il y a une résistance du réel et une profusion événementielle qui oblige la pensée à s'ouvrir, à inventer, à créer, et non pas rester simplement dans l'imitation ou dans l'infusion terminologique. Ce qui n'arrive pas à se faire entendre suffisamment dans une société et dans une culture comme celles roumaines c'est ce que Derrida encore appelait « la *khôra* du politique », en désignant par cette expression, dans le cas de la démocratie, « l'espacement d'avant toute détermination et toute réappropriation possible par une histoire ou une révélation théologico-politique ». Autrement dit, la démocratie secrète et met en œuvre d'elle-même, pour elle-même (et, on verra cela plus loin, contre elle-même) une force auto-déconstructrice, au nom d'une perfectibilité indéfinie et d'une auto-délimitation inconditionnelle. Cette démocratie, qui doit avoir la structure d'une promesse, le philosophe l'appelle « démocratie à venir ».[1] Je me contente de donner une seule citation, un peu plus longue, mais qui dit plus que tout commentaire :

> « L'*à venir* ne signifie pas seulement la promesse, mais aussi que la démocratie n'existera jamais, au sens de l'existence présente : non parce qu'elle sera différée mais parce qu'elle restera toujours aporétique dans sa structure (force *sans* force, singularité incalculable *et* égalité calculable, commensurabilité *et* incommensura-bilité, hétéronomie *et* autonomie, souveraineté indivisible et divisible ou partageable, nom vide, messianicité désespérée ou désespérante, etc.).
> Mais, au-delà de cette critique active et interminable, l'expression « démocratie à venir » prend en compte l'historicité absolue et intrinsèque du seul système qui accueille en lui-même, dans son concept, cette formule d'auto-immunité qu'on appelle le droit à l'autocritique et à la perfectibilité. La démocratie est le seul système, le seul paradigme constitutionnel dans lequel, en principe, on a ou on

> prend le droit de tout critiquer publiquement, y compris l'idée de la démocratie, son concept, son histoire et son nom… C'est donc le seul qui soit universalisable et de là viennent sa chance et sa fragilité » (Derrida 2003, 126-7).

La déconstruction tient compte donc de ce double jeu de la chance et de la fragilité, de l'auto-immunité inhérente aux concepts et aux pratiques politiques du monde occidental. C'est alors avec cette dimension de l'auto-immunitaire que je vais continuer, plus brièvement cette fois, l'explicitation de ce que j'ai appelé au début l'intraduisible.

Nous avons vu que le terme « auto-immunité » provient du lexique biologique et désigne le comportement (étrange) d'un vivant qui se met à détruire ses propres protections, en se vulnérabilisant. Le détour par les théories de la biologie (celles de Hans Jonas ou de Georges Canguilhem) serait sans doute riche et fascinant, mais il prendrait trop de temps pour notre propos. Disons seulement que cette auto-fragilisation d'un corps vivant s'accompagne souvent d'une compléxification de la structure cellulaire et des fonctions des différents organes ou appareils du corps. Celui-ci s'expose dans certaines ou dans toutes ses dimensions et cet acte (qu'on pourrait appeler pour un instant « de courage ») est récompensé par un renforcement temporaire de sa durée ou de sa fonctionnalité.

Un autre détour, non moins surprenant et révélateur, devrait traiter la présence du lexique biologique dans les théories politiques, depuis le Léviathan de Hobbes jusqu'à la bizarre discipline qui s'appelle aujourd'hui biopolitique aux États-Unis, en passant par les idéologies racistes ou fasciste, ou, plus près de nous, par les nationalismes et les extrémismes de droite. Restons quand même extrêmement sensibles et prudents quant à l'emploi des métaphores biologiques dans l'analyse politique et encore plus dans les discours de l'action politique.

Derrida fait un usage limité et très attentif de ce lexique. Il lui arrive deux ou trois fois de faire appel aux descriptions biologiques et ce uniquement pour mettre en lumière le mouvement interne de la politique démocratique et de ses catégories fondatrices. Et le mot « interne » est fort important ici : il fait signe précisément vers le fait que si la

démocratie se trouve à des moment précis ou dans certaines configurations politiques, économiques ou militaires en « péril de mort » cela se passe surtout à cause du « mal » qui l'habite, qui loge dans ses interstices et dans ses possibilités « réelles » ou « concrètes », telles que Derrida les discute dans sa critique de la théorie de Schmitt. Cela devient encore plus clair lorsqu'on parle de la source la plus terrifiante de la terreur, celle qui, chez soi, expose l'individu aux pires menaces. En prenant l'exemple du terrorisme et en déconstruisant les idées reçues à son sujet, le philosophe propose trois types d'auto-immunité suicidaire, qui ne se distinguent pas en fait, mais qui s'accumulent et se surdéterminent : 1) le sol même de la démocratie supposée ou auto-présentée comme la plus forte au monde fait l'objet de l'agression, par des forces sans force qui utilisent justement la force, les moyens, les technologies que cette puissance mondiale leur met à disposition, une agression qui touche les symboles capitaux du corpus américain. 2) l'auto-immunité s'avère d'autant plus terrifiante qu'elle s'ouvre vers l'avenir : « le traumatisme est produit par l'avenir, par la menace du pire à venir plutôt que par une agression passée et « finie » (Derrida 2004, 149). L'événement majeur du « 11 septembre » aura révélé, à la fin de la guerre froide, parmi beaucoup d'autres aspects, le fait que les puissances et les responsabilités sont tellement disséminées qu'il devient difficile, sinon impossible, de déceler les porteurs de ces forces et de ces responsabilités. La logique auto-immunitaire remet en jeu ainsi la mondialisation de tout conflit et de toute menace, devenue intérieure y compris dans ce sens que les frontières des États ne garantissent plus aucun partage des intériorités et des extériorité sur lequel comptait les théories politiques et militaires classique. 3) L'effet le plus pervers, peut-être, de cette logique auto-immunitaire provient du fait que les défenses dont on dispose contre toute forme de terreur « travaillent à régénérer à court ou à long terme les causes du mal qu'elles prétendent exterminer » (Derrida 2004, 152).

D'où vient alors l'intraduisible auto-immunitaire ? En essayant une réponse, je dirai qu'il vient du fait que l'instrumentaire politique (concepts, théories, pratiques, institutions) dont nous disposons n'est pas et ne peut pas être

une réponse à l'auto-immunitaire. Celui-la ne peut et ne doit pas (si cette phrase impérative a un sens) se mobiliser contre ce qui la ronge de l'intérieur ou qui le menace de l'extérieur ; il ne faut pas comprendre cette affirmation comme un abandon de la lutte contre le mal, contre cette forme de mal qui est le terrorisme. Il faut y voir plutôt la complicité, la co-détermination de la construction et de l'auto-déconstruction, même de l'auto-destruction démocratique. Autrement dit, la fragilité démocratique n'est pas un défaut accidentel, elle est constitutive de toute démocratie. Il faut alors regarder du même œil les concepts de la démocratie : la souveraineté par exemple, qui est prise, elle aussi, dans un mécanisme d'auto-fragilisation, d'auto-contrainte : elle est à la fois nécessaire et impossible. Nécessaire, puisque la souveraineté reste l'une des dernières défenses des citoyens d'un État contre les dangers et les maux extérieurs, contre les hégémonies idéologiques, religieuses ou capitalistiques qui confisqueraient la liberté ou l'égalité au nom d'une téléologie universalisante et méprisante de l'autodétermination. Impossible, en même temps, parce que la forme de l'État-national souverain s'avère de moins en moins adaptée à faire face aux provocations mondiales et mondialisantes. Foucault l'avait dit aussi d'une formule concise et expressive : « il faut couper la tête du roi », renoncer donc à penser le politique comme guidé, animé par la figure symbolique du souverain. Une souveraineté fragile, précaire, se ruinant de par sa propre prétention à l'unicité, mais dont la précarisation débloque tout un assemblage conceptuel et institutionnel dans ce mouvement auto-immunitaire : État, guerre, droits de l'homme, libertés, égalité, émancipation etc., etc. Pour le dire encore une fois avec les mots aporétiques de Derrida :

> « Comment décider entre, *d'une part*, le rôle positif et salutaire de la forme « État » (la souveraineté de l'État-nation), et donc de la citoyenneté démocratique, comme protection contre les violences internationales (le marché, la concentration mondiale des capitaux, aussi bien que la violence « terroriste » et la dissémination des armements) et, *d'autre part*, les effets négatifs ou limitatifs d'un État dont la souveraineté reste un héritage théologique, qui contrôle ses frontières et les ferme aux non-citoyens, monopolise la violence, etc. ? Une fois encore, l'État est simultanément autoprotecteur et autodestructeur, remède et poison. Le *pharmakon* est un autre nom,

> c'est un vieux nom pour la logique auto-immunitaire » (Derrida 2003, 182).

Sans continuer l'analyse de cette logique, je conclurai avec la troisième forme de l'intraduisible politique, celle qui concerne le mouvement de précarisation. La précarité s'insinue en fait dans tout ce qui a été dit jusqu'ici ; elle est également précarité du réel et de nos théories sur le réel, avec toutes les précautions suggérées par Derrida ou par d'autres auteurs (à commencer peut-être avec Nietzsche ou Marx) contre la transformation de la misère de nos théories en théories de la misère du monde. En d'autres mots, fragilité, vulnérabilité, auto-immunité, dépendance, conditionnalité, hétérogénéité, auto-délimitations – autant de noms pour dire la précarité.

Rares sont aujourd'hui les mots qui aient un tel emploi inflationniste ; on entend partout parler de la précarité, jusqu'à croire que tout est précaire : institutions, techniques, sciences, politiques, économies, sociétés, communautés, vie, travail, etc. Un terme dont on peut dire qu'il est général, excessif, négatif et résiduel. Général dans sa définition, excessif dans son emploi, négatif dans ses déterminations, résiduel dans sa provenance. Mais, en dessous de toute cette inflation, derrière les synonymes (fragilité, vulnérabilité, insuffisance, besogne, instabilité) il y a une étymologie : dans le latin juridique du XIV-ème siècle, « *precarius* » désigne ce qui est obtenu par prière. Est précaire, dans un premier sens, ce qui ne s'exerce que grâce à une autorisation révocable ; dans un deuxième sens, datant du XVII-ème siècle, est précaire ce dont l'avenir, la durée ne sont pas assurés. Double relation donc de la « chose » précaire : relation à l'extérieur sous forme de dépendance, relation au temps, sous forme de finitude, de provisorat. La précarité est donc une sorte de relation, mais une relation asymétrique, une relation qui assure la consistance, l'identité, aussi longtemps que la chose ou la personne précaire reste attachée à la source de son identité, par un certain exercice, par une pratique ou une croyance qui lui est requise.

Parler alors de la précarité du politique aujourd'hui nous oblige à tenir compte de ces sens oubliés du terme, à nous interroger même sur une chose encore plus fondamentale : si le politique lui-même ne serait-il un projet humain collectif de maîtriser la précarité, celle biologique de chaque individu, celle sociale du contrat entre des êtres précaires. Ce projet censé réduire les effets de toutes les dépendances, les hétéronomies, ce projet moderne inscrit dans le grand projet d'émancipation et

d'autonomie du sujet individuel (en tant que citoyen) et collectif (en tant que peuple, nation, État) bute aujourd'hui contre ses propres limites et limitations.

Deux paraphrases seulement en guise de conclusion, avec cette mention que le mot « auto-immunité », employé par le philosophe, est remplacé et déplacé ici par mon mot, « précarité » :

> « La *précarité* [auto-immunité] n'est pas un mal absolu. Elle permet l'exposition à l'autre, à ce qui vient et à qui vient – et doit donc rester incalculable. Sans précarité [auto-immunité], avec l'immunité absolue, plus rien n'arriverait. On n'attendrait plus, on ne s'attendrait plus, on ne s'attendrait plus l'un l'autre, ni à aucun événement ».

Et, finalement :

> « Il n'y a pas de prophylaxie sûre contre le *précaire* [l'auto-immunitaire]. Par définition. Une transaction toujours périlleuse doit donc s'inventer, chaque fois, dans chaque situation singulière, sa loi et sa norme, c'est-à-dire une maxime qui accueille chaque fois l'événement à venir. Il n'y a pas de responsabilité et de décision, s'il y en a, qu'à ce prix » (Derrida 2003, 208, 210).

Si responsabilité et décision il y a, elles ont lieu dans l'intraduisible. Il ne faut pas croire, pour continuer à paraphraser, que la seule traduction suffirait pour nous sauver. Il n'est même pas sûr qu'il s'agisse d'un salut quelque part. La démocratie et sa politique, la démocratie comme vie quotidienne et non pas comme déclamation du haut d'une tribune, s'invente, se crée, se construit et se déconstruit en dehors de toute rédemption, dans l'infinie finitude des actes les plus banales de chaque être singulier. Précaires, nous le sommes tous et toutes, et reconnaître cela, payer le prix de la précarité, ne nous conduit ni vers le fatalisme, ni vers l'espoir naïf d'un monde stable ou définitif. L'intraduisible politique nous fait signe, si nous tardons encore un instant dans le sillage de Derrida, vers ce qui est le plus concret dans l'organisation de la vie en commun, à savoir un reste inassimilable, un reste qui résiste à toute appropriation identitaire ou homogénéisante, à toute promesse d'une Vérité, d'un Bonheur, d'un Bien absolus. Si la résistance à ces actions fondatrices ou rédemptrices s'appelle, à défaut d'autres mots, anarchie, alors, oui, restons anarchistes avec Derrida, avec Foucault, avec Deleuze, Lyotard, et, aussi, avec Nancy.

NOTES

[1] Les limites de cet article ne me permettent pas d'insister sur cette expression que je considère cruciale pour la compréhension de la pensée politique de Derrida. Gardons quand même l'espoir que les lecteurs attentifs de ses textes rendront plus nette cette compréhension.

REFERENCES

Derrida, Jacques. 1994 a. *Force de loi*. Paris: Editions Galilée.

Derrida, Jacques. 1994 b. *Politiques de l'amitié*. Paris: Editions Galilée.

Derrida, Jacques. 2001 a. *Foi et savoir*. Paris: Seuil.

Derrida, Jacques. 2003. *Voyous*. Paris: Editions Galilée.

Derrida, Jacques. 2004. *Le « concept » du 11 septembre*. Paris: Galilée.

Nancy, Jean-Luc. 2001. *Le sens du monde*. Paris: Editions Galilée.

Ciprian Mihali est maître de conférences au Département de Philosophie de l'Université « Babes-Bolyai » de Cluj (Roumanie). Docteur en philosophie de l'Université « Marc Bloch » de Strasbourg (2000), il est l'auteur de plusieurs livres en roumain sur le quotidien (*Sensus communis. Pour une herméneutique du quotidien*, Bucarest, 2001 ; *L'invention de l'espace. Architectures de l'expérience quotidienne*, Bucarest, 2001 ; *L'anarchie du sens*, Cluj, 2001, etc.) Ses derniers ouvrages: *Usures/usages de la philosophie* (Cluj, 2006) et *Double traité d'urbanologie* (avec Augustin Ioan, Cluj, 2009). Depuis 2008, il dirige l'Institut francophone régional d'études stratégiques – Europe centrale et orientale, qui fonctionne à Cluj sous l'égide de l'Agence universitaire de la Francophonie. Il est également traducteur d'une vingtaine d'ouvrages de la pensée française contemporaine en roumain (dont Guy Debord, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy etc.).

Address:
Ciprian Mihali
Babes-Bolyai University of Cluj
Department of Philosophy
Mihail Kogalniceanu 1
400084 Cuj-Napoca, Romania
Tel: (+) 40 264 405300
Email: ciprianmihali@yahoo.fr

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 98-117, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Baudrillard et la logique sociale de la consommation*

Camelia Grădinaru
Université « Al. I. Cuza » de Iasi

Abstract

Baudrillard and the Social Logic of Consumption

This paper is a fragmented exploration of Jean Baudrillard's theory of consumption, one that belongs to his early writings. Even though they became commonplaces inside the analysis of contemporary society, themes such as the (meta)consumption, the daily life or the (symbolic) evolution of advertising have not lost their theoretical and interpretive potential. Thus, my reading of Baudrillard's work has a double stake. First, I want to see to what extent Baudrillard's ideas fit a more general model of interpretation that is to be found in the writings of other French contemporary philosophers, as well. Second, I am interested in the way the development of the theory of consumption makes Baudrillard see a few cracks in the façade of some important hermeneutical filters.

Keywords: consumption, consumerism, daily life, modernity, Potlatch

Introduction

En parcourant un chemin intéressant et extrêmement controversé, allant du marxisme au postmodernisme, Jean Baudrillard semble avoir été un penseur éclectique, préoccupé

* Cet article a été publié pendant une période de recherche financée par le Programme Opérationnel Sectoriel de Développement des Ressources Humaines, dans le cadre du projet « Le développement de la capacité d'innovation et la croissance de l'impact de la recherche par des programmes postdoctoraux », POSDRU/89/1.5/S/49944.

par une variété de thèmes, allant des mass media à la politique, en passant par l'art ou la sociologie. Conformément à la tradition nietzschéenne, l'auteur français a admis la présence, au cœur de sa propre démarche, d'une *violence interprétative,* soutenue par une *pensée radicale* ou même par une pensée de type *paroxystique.* Beaucoup de commentateurs attestent le caractère controversé de Baudrillard et de ses travaux ; son écriture est souvent fortement contestée ou elle suscite la perplexité. Le style *apocalyptique* (Hutcheon 1988) de Baudrillard suggère le fait que le discours n'est pas un lieu commun, clarificateur ou argumentatif, mais un espace qui évolue et où le vertige des sens classés et l'implosion des significations connues se produisent. C'est pour cette raison que la dimension de son public est impressionnante. En revanche, les nombreuses critiques sont virulentes, en se concentrant, le plus souvent, sur l'aspect rhétorico-littéraire de ses ouvrages. Baudrillard est souvent comparé à Nietzsche, en ce qui concerne le privilège accordé au langage poétique et au fragment, et associé à Paul Virilio pour avoir réalisé ce que David Harvey appelle *écriture frénétique*. Inscrit dans la suite des maîtres des « théories nihilistes de l'excès et de la décadence » (Hutcheon 1988), le philosophe français offre une façon d'écrire liée non seulement à la vitesse des changements théoriques mais aussi à la vitesse des changements sociaux, politiques ou médiatiques.

Dans cet article, je me situe dans la période nommée « l'exploration de la modernité » (Best and Kellner 1991; Best and Kellner 1997) ou bien « situationnisme et la critique de la vie quotidienne (Sandywell 1995), période pendant laquelle Baudrillard analyse des concepts tels que le signe, l'objet, le code, la société de consommation, le quotidien. Une caractéristique générale de cette œuvre précoce de Baudrillard est la préoccupation d'approfondir la distinction fondamentale entre pré-moderne et moderne en relation avec les termes économiques de la différence entre l'échange symbolique des sociétés pré-modernes et la production caractéristique aux sociétés modernes ou avec les termes de la prolifération des objets dans la vie quotidienne des sociétés traditionnelles *versus* celle des sociétés modernes. Dans le cadre de cette

période, la problématique ouverte par l'idée de consommation me semble révélatrice en elle-même, mais aussi en tant que thème récurrent dans l'écriture de beaucoup de théoriciens de l'époque. Parfois, l'analyse de Baudrillard permet de saisir des points faibles dans les théories qu'il avait choisies auparavant comme filtres herméneutiques fondamentaux. Quelques-unes des idées qui seront interprétées, plus tard, dans une perspective postmoderne, sont affirmées dès maintenant, mais elles sont subordonnées à une analyse du monde moderne dominé par la production, le progrès et la consommation. Du reste, nous sommes avertis par la plupart des critiques importants de Baudrillard qu'il serait incorrect de lire, par exemple, *Le système des Objets*, en grille postmoderne – l'œuvre reste une source importante pour la théorisation ultérieure d'une relation inversée entre sujet et objet mais, en elle-même, elle décrit le monde moderne subordonné au système de la consommation de masse.

La consommation comme structure d'échange et de différenciation

Dans un monde d'objets au développement duquel il a fortement contribué, le sujet se retrouve dans la position d'un *ego consumans,* gouverné non seulement par le processus de satisfaction des besoins mais aussi par la stratégie du désir. Du reste, même dans *Le Système des Objets,* Baudrillard veut se détacher de l'acception courante attribuée à la consommation, considérée comme modalité passive d'énumérer les biens et les services, de sens contraire à la modalité active caractéristique à la production et il veut proposer une perspective socioculturelle de ce phénomène. Premièrement, pour Baudrillard la consommation est une relation; c'est justement cette relation qui est consommée et non seulement les objets en eux-mêmes. Dans ce sens, le penseur français précise que les objets-symbole traditionnels n'étaient pas consommés même si ceux-ci étaient des objets correspondant à certaines nécessités ou satisfactions; du point de vue sémiologique, seuls les objets considérés comme signes peuvent être intégrés à cette relation: « De tout temps on a acheté, possedé, joui, dépensé – et pourtant on ne

„consommait" pas. Les fêtes „primitives", la prodigalité du seigneur féodal, le luxe du bourgeois du XIXe, ce n'est pas de la consommation. […] La consommation n'est ni une pratique matérielle, ni une phénoménologie de l'«abondance» […]. La consommation, pour autant qu'elle ait un sens, est *une activité de manipulation systématique de signes* » (Baudrillard 1968, 232-3). Le terme *consommation* ne s'applique pas à grande échelle dans la société contemporaine parce que nous disposons d'un volume de biens beaucoup plus grand que celui des siècles antérieurs ; ce fait est circonscrit à une condition préalable mais ne représente pas l'explication complète du phénomène. Pour Baudrillard, l'ordre de la consommation est un ordre des significations et la participation à la société de consommation implique la connaissance des systèmes organisés de codes et modèles établis qui nécessitent de l'effort et de l'éducation. La consommation est une modalité de l'activité sociale de telle sorte que si l'individu veut être intégré dans la société, il doit consommer. Ainsi, la consommation est, dans sa représentation, une activité sans fin et sans limites. Baudrillard rejette les explications psychologiques et mécanistes ou basées sur l'augmentation de la consommation en raison d'une « contrainte de prestige ». Il admet le fait que l'idée de base du consommateur consiste à consommer de plus en plus, mais il conteste « la métaphysique vulgaire » de la consommation qui est basée sur l'existence d'un sujet réel qui considère les objets comme une façon de satisfaire ses besoins et qui ne cherche pas à explorer le niveau suivant, c'est-à-dire, celui de l'explication de l'idéologie de la consommation.

Baudrillard critique aussi le projet destiné à tempérer la consommation, une idée qu'il considère comme naïve ou même absurde. En outre, le philosophe français se détache de l'interprétation de la consommation en termes de plaisir en préférant les termes qui impliquent un système de la production et de l'échange : « La consommation est un système qui assure l'ordonnance des signes et l'intégration du groupe : elle est donc à la fois une morale (un système de valeurs idéologiques) et un système de communication, une structure d'échange. […] Comme logique sociale, le système de la consommation s'institue sur la base d'une dénégation de la

jouissance » (Baudrillard 1970, 109-110). Même si les cadres marxistes reviennent dans la conception de ce sujet (par exemple, dans la thèse de la centralité de la production), l'accent mis sur la valeur, les significations et les signes dirige les repères de cette problématique vers d'autres filtres interprétatifs. L'intuition conformément à laquelle l'analyse marxiste de la production de biens est, d'une façon ou d'une autre, dépassée par la situation où la société se préoccupe plus de la production de signes et d'images que de la production de biens proprement dits va ultérieurement constituer une autre cause du détachement par rapport à ce noyau herméneutique.

Du point de vue de la logique sociale de la consommation, l'analyse peut être réalisée sur au moins deux plans : celui du processus de signification et de communication (la consommation illustrant un système d'échange mais aussi un langage spécifique) et celui du processus de classification et de différenciation sociale (les différences peuvent être ordonnées dans une hiérarchie des valeurs statuaires). Baudrillard soutient le fait que l'objet ne signifie rien à part les différents types de relations et significations qui convergent à l'intérieur d'une logique qui, dans le cas de la consommation, est la logique de la différence ou la logique du statut. Dans ce sens, la consommation se réalise seulement à l'intérieur d'une logique de la valeur-signe pour laquelle tout objet a le statut de signe, de différence (Baudrillard 1972). Tout comme dans le cas de l'intertextualité, Baudrillard considère que pour les objets-signe de la consommation, le sens et leur valeur ne proviennent pas de la relation sujet – sujet ou sujet – objet mais de la relation différentielle avec d'autres signes ; l'objet-signe ou la marchandise-signe sont inscrits dans des relations sociales et des hiérarchies de valeur de la société, à l'intérieur desquelles ceux-ci, en tant que signes, se réfèrent à une totalité qui fixe leur position et leur propre valeur. La consommation se manifeste comme une structure d'échange et de différenciation, située à mi-chemin entre une logique de la production et une des significations.

La précession de la consommation

Cette analyse ne nie pas la valeur des vieilles notions utilisées dans la description de la consommation mais elle préfère substituer le monde des besoins et plaisirs à un système culturel, un monde habité par des valeurs et des classifications. Dans ce sens, c'est justement la transformation de la consommation en une sorte de langage universel qui constitue, pour le penseur français, l'indice de la façon spécifique moderne de passer de la nature à la culture ; dans ce code général de la structure de la consommation, les besoins et les plaisirs qui constituaient jusqu'à présent la base des explications ne sont que des « effets de langage » intégrés au langage de la consommation. La consommation est aussi considérée comme un comportement actif qui peut s'apprendre et qui dessine les contours d'une société moderne vue comme une « société de dressage collectif ». L'exemple du crédit est, dans ce sens, pertinent – l'objet acheté par crédit vit dans un futur antérieur mais qui incite à consommer de nouveaux crédits et de nouveaux objets puisque lorsque, finalement, l'argent est remboursé et l'objet est payé, en devenant « le notre », il est déjà usagé par rapport aux nouveaux modèles parus entre temps sur le marché. En conclusion, nous sommes toujours en retard par rapport aux objets, situation qui a déterminé l'apparition d'une nouvelle éthique – la précession de la consommation. De la même façon, en faisant référence à la société postmoderne, Baudrillard va théoriser la précession des simulacres en rapport avec le réel. Dans ses premières œuvres, Baudrillard s'attaque à la façon dont le rapport traditionnel de succession entre production et consommation a été renversé dans la société moderne où les objets sont achetés avant d'être vraiment gagnés, avant d'avoir amassé la somme nécessaire pour leur achat. Dans la société traditionnelle, le travail et le fait d'amasser de l'argent précédaient toujours le résultat du travail et les gens imposaient leur propre rythme aux objets (qu'ils perpétuaient d'une génération à l'autre grâce au système de l'héritage et du traçage d'un cadre relativement fixe à l'intérieur duquel plusieurs générations vivaient). Dans la société moderne, la consommation précède la production et,

selon Baudrillard, les objets s'organisent dans un système qui impose un rythme de plus en plus contraignant sur la vie quotidienne de l'homme moderne.

« L'exaltation de la nouveauté » deviendra un élément de pression pour le consommateur qui, en dépit de l'idéal de « communauté » et de communication qu'il achète en même temps que la marchandise, devient de plus en plus isolé et atomisé. Les consommateurs sont présentés comme étant « inconscients et désorganisés » plutôt que comme des éléments qui constituent la masse homogène connue sous le nom « d'opinion publique ». De même qu'il va démythiser, dans ses ouvres plus tardives, les concepts de « masse » et de « social », à ce stade, Baudrillard va démythiser l'idée de pouvoir et d'organisation attribuée aux consommateurs : « Comme le Peuple est exalté par la Démocratie pourvu qu'il y reste (c'est-à-dire n'intervienne pas sur la scène politique et sociale), ainsi on reconnaît aux consommateurs la souveraineté (« Powerful consumer », selon Katona), pourvu qu'ils ne cherchent pas à jouer comme tels sur la scène sociale. […] Le Public, l'Opinion Publique, ce sont les consommateurs pourvu qu'ils se contentent de consommer » (Baudrillard 1970, 122-3). Dans cette perspective, la société moderne entière, par son idéologie, semble se transformer en une *société thérapeutique* où « les citoyens consommateurs » fragiles, fatigués et désorientés sont « soignés » et conseillés. Baudrillard ironise ce discours où le consommateur est considéré comme un « malade virtuel » situé à l'intérieur d'un corps social qui est, lui aussi, malade (on remarque la méthode de la « pathologie sociale »).

La publicité comme objet de consommation

Le philosophe français met l'accent sur le rôle du *discours publicitaire* (à côté de celui des architectes, des urbanistes, qu'il inscrit dans la catégorie de ceux qui veulent être « les thaumaturges » de la société actuelle). La publicité inscrit un objet dans le contexte de tous les objets et un public cible dans le cadre d'une totalité des consommateurs, tout en instituant un discours quasi-holistique dont le contenu est « au-delà du vrai et du faux », tout en attestant « le règne du pseudo-

événement » (qui transforme l'objet même en un événement). La publicité associe au moins deux éléments de force. Le premier pourrait être celui du processus technologique qui est à la base de la communication de masse et qui certifie la célèbre affirmation de McLuhan conformément à laquelle « the medium is the message » (considérée par Baudrillard comme essentielle pour l'analyse de la consommation) et qui transmet un message impératif, à savoir celui de la consommation du message proprement dit. Le deuxième élément est donné par la présence obsessive et constante, à l'intérieur du discours publicitaire, du «plus bel objet de consommation» – le corps, associé à tout objet promu, dans un « érotisme fonctionnel » – sur lequel Baudrillard revient dans ses œuvres. Ainsi, la publicité devient elle-même un objet de consommation, les signes publicitaires étant considérés comme des « légendes », au sens où la première activité sollicitée est celle de lire et puis d'interpréter. La publicité représente non seulement un objet à propos des objets mais aussi un discours-objet qui s'inscrit « intégralement dans le système des objets, non seulement parce qu'elle traite de la consommation, mais parce qu'elle redevient objet de consommation. Il faut bien distinguer cette double détermination: elle est discours sur l'objet, et objet elle-même. Et c'est en tant que discours inutile, inessentiel qu'elle devient consommable comme objet culturel » (Baudrillard 1968, 194). Même si l'objet pour lequel on fait de la publicité déçoit le consommateur, celui-ci peut continuer à consommer le discours publicitaire comme tel – dans ce contexte, Baudrillard parle d'un *impératif publicitaire* et d'un *indicatif publicitaire.* Si on peut résister à l'impératif d'acheter des objets ou des services, cela ne s'applique pas dans le cas de la sensibilité envers l'indicatif publicitaire qui s'autodésigne comme « produit de consommation secondaire » mais aussi comme une «évidence culturelle » (dans le sens de l'interpréter en utilisant d'autres critères à part ceux de la découverte du référent, comme par exemple, le critère de la construction du message, de l'union avec l'image, etc.).

Si on met en relation la tripartition des genres rhétoriques avec le discours de type publicitaire, on observe que celui-ci est « un mélange subtil de délibératif et épidictique »

(Adam et Bonhomme 1997), au sens où l'épidictique est lié au langage, à la consolidation de l'adhésion à une série de valeurs tandis que le délibératif est lié à la partie argumentative du texte publicitaire. L'éloge des produits à l'aide du procédé de l'amplification (dans l'épidictique) se rajoute au conseil et à l'incitation de les acheter par le procédé qui consiste à suggérer/démontrer ce qui est bon ou utile pour l'acheteur (dans le délibératif). Cependant, la transformation de la publicité même en objet de consommation a souvent mené à une déviation de l'objectif de l'adhésion à la vérité du discours vers une réception principalement esthétique qui donne au discours publicitaire un caractère « gratuit ». Dans ce sens, par exemple, Leo Spitzer (1978) a effectué une analyse du discours publicitaire en termes de ressemblance avec le discours poétique. Bien que si celui-ci illustre une tradition théorique totalement différente par rapport à celle de Baudrillard, les conclusions de leurs études sur la publicité ont été receptées comme similaires. La participation non clôturée, « démocratique », à ce type de discours induit l'idée d'un « humanisme » de la consommation, ce qui représente un point stratégique de son idéologie (de la même façon Debord souligne « l'humanisme de la marchandise »).

La morale hédoniste que Baudrillard désigne sous le nom de « morale de la pure satisfaction » a ses origines dans l'âge moderne de la société de consommation, mais elle a été exacerbée dans la société postmoderne. Dans la même mesure, Gilles Lipovetsky (1992), par exemple, va développer une éthique caractérisant la période postérieure à la sortie de l'ère du devoir de même que Zygmunt Bauman (1993) va mettre les bases d'une éthique postmoderne. Lipovetsky décrit la société postmorale qui se trouve sous le règne des valeurs narcissiques hédonistes du bonheur personnel où les plaisirs sont tout à fait légitimes et le sujet fonctionne à l'intérieur d'un « circuit intégré », disposant d'une autonomie totale. Cette description du sujet postmoderne correspond complètement au portrait de l'individu contemporain, réalisé par Baudrillard, qui montre la façon dont le sujet classique s'est transformé en *in-divisum,* en une monade autonome. Lipovetsky remarque le rôle de la consommation de masse dans le passage d'une morale centrée

sur l'idée de bien-être à une morale centrée sur l'idée de prospérité, ce qui a résulté en une civilisation qui ne rend plus les désirs opaques mais qui, par contre, les augmente en leur ajoutant un discours justificateur et culpabilisant. Dans ce sens, la publicité a eu un rôle important, étant considérée comme un « prophète » des temps actuels, dans un monde qui a exacerbé l'instant, le moi, le corps et le confort et qui, une fois avec la croissance du phénomène consumériste, a transformé l'altérité en un objet idéal. Selon Baudrillard et Lipovetsky, « la communauté » de l'individu est constituée par des objets plutôt que par des semblables, le rapport homme – objet étant privilégié par rapport à la relation traditionnelle homme – homme. De même que Baudrillard observe une fin de la transcendance en ce qui concerne la consommation, Lipovetsky parle de la fin de la transcendance dans le domaine de l'éthique, ce qui a conduit vers une « morale non douloureuse », centrée sur le soi et qui a considérablement déplacé ou même nié l'autorité externe ou le caractère absolu des divers impératifs moraux. La morale devient, à son tour, un spectacle accompagné par des discours publicitaires qui présentent les nouveaux idéaux du citoyen contemporain, parmi lesquels on remarque la présence, du point de vue programmatique, de l'idée du corps sain, du confort, du luxe, des vacances exotiques, de la détente par l'intermédiaire du divertissement médiatique, etc.

La consommation du temps. Temps consommé mais dévorateur

Il est à remarquer le fait que non seulement Baudrillard mais Debord lui aussi donne une importance considérable à la *consommation du temps* et spécialement, à la *consommation du temps libre,* au sein de l'économie de la société moderne. Le passage du temps cyclique des sociétés primitives au temps de la production, dominé par la devise « time is money », a introduit une série de modifications dans la réception du sens des activités humaines. Le temps de la production ou le temps-marchandise, même s'il est mesuré particulièrement en termes de travail « aliéné », garde encore quelque chose du vieux

rythme des sociétés pre-industrielles ; c'est la raison pour laquelle Debord le désigne sous le nom de « temps pseudo-cyclique », un temps de la « consommation de la survie économique moderne, la survie augmentée, où le vécu quotidien reste privé de décision et soumis, non plus à l'ordre naturel, mais à la pseudo-nature développée dans le travail aliéné » (Debord 1992, 117).

Baudrillard préfère le désigner sous le nom de « mécanisme fonctionnel » à cause du manque des moments naturels significatifs qui puissent se succéder dans un rythme cyclique. A ce temps transformé par l'industrie on attribue des pseudo-valeurs et on le représente comme une marchandise consommable, comme une « matière première » pour l'apparition des nouveaux produits sur le marché. *Le temps moderne* est un temps socialement organisé et il est, lui-même, un objet de consommation, la demande de temps étant, selon Baudrillard, l'équivalent de la demande de tous les autres biens. Dans ce sens, le temps moderne se réjouit du même statut que celui des autres biens d'un système de production : il est devenu un objet et, ainsi, il peut être considéré comme une valeur d'échange mais aussi comme une propriété publique ou privée (le temps de travail, par exemple, peut être acheté et vendu). « L'idéologie » spécifique au temps libre est elle aussi une idéologie spéciale et a comme exigence fondamentale la consommation de temps ou « la liberté de perdre son temps ». Le temps libre a été toujours associé à une valeur noble, particulière, à un facteur de la « sélection » culturelle puisqu'il est gouverné par l'idée de ne faire rien d'utile, tout en excédant le temps de la production.

Dans la même mesure, en revanche, lorsque dans la société moderne le travail devient un signe de distinction (au sens où les cadres supérieurs du point de vue hiérarchique passent de plus en plus de temps au travail et que le travail est ainsi privilégié par rapport au temps libre, étant un indicateur du statut professionnel et social), la théorie initiale concernant le temps libre pourrait subir d'importantes modifications. Baudrillard et Debord mettent l'accent sur l'importance de l'idée de vacances dans l'organisation moderne du temps, « la répétition des vacances » étant un repère du temps pseudo-

cyclique. Les concepts de « spectacle » et « situation », définissants pour la vision de Debord, se retrouvent aussi dans la conception de l'idée de temps libre qui est une « marchandise spectaculaire » possédant une image sociale dominée par les représentations du loisir et des vacances. En tant que temps libre, celui-ci est consommable et spectaculaire (dans le double sens de la consommation d'images et de l'image de la consommation de temps). Baudrillard, tout comme Lipovetsky, observe la façon dont le principe du devoir, caractéristique pour la modernité, se retrouve inclusivement dans la « fun-morality » des vacances, en perpétuant « le même acharnement moral et idéaliste d'accomplissement que dans la sphère du travail, la même ÉTHIQUE DU FORCING. […] En fait, l'obsession du bronzage, cette mobilité effarée au fil de laquelle les touristes 'font' l'Italie, l'Espagne et les musées, cette gymnastique et cette nudité de rigueur sous un soleil obligatoire, et surtout ce sourire et cette joie de vivre sans défaillance, tout témoigne d'une assignation totale au principe du devoir, de sacrifice et d'ascèse » (Baudrillard 1970, 246-7). Les vacances deviennent ainsi une obligation qui doit être biffée comme activité collective (en utilisant les termes de Baudrillard, on pourrait dire qu'il y a même une « mystique de la sollicitude » dans ce sens aussi), à part l'obligation d'être heureux.

Si l'on assume la définition du temps libre dans les termes d'une « consommation de temps improductif » du point de vue économique, alors celui-ci doit aussi être interprété du point de vue de la production – le temps libre consommé est, en fait, le temps d'une production de valeur. A ce point, de nouveau, Baudrillard et Debord ont une opinion convergente, tout en faisant référence à l'idée du *potlatch* (Bataille 1947). Pour Debord, l'époque moderne est une époque de la pseudo-fête, de la « parodie du dialogue et du dévouement » où le surplus de gaspillage produit particulièrement des déceptions (dans l'économie du *potlatch,* on peut dire que celui-ci n'a pas été récompensé avec un profit plus considérable). Pour Baudrillard, la société moderne n'est plus le lieu où, comme dans les fêtes archaïques, le temps est celui de la « générosité collective », mais celui-ci est dépensé « pour soi-même » (Pawlett

1997). Néanmoins, « la *consumation* du temps vide est donc une espèce de *potlatch* » (Baudrillard 1970, 249), en étant un processus basé sur la destruction et le sacrifice et valorisant le surplus temporel sous le signe du gaspillage et de la richesse (de temps). De la même manière que le pouvoir du don s'accumule seulement en perdant, *la perte de temps* (du temps libre) est une condition de l'accumulation symbolique, qui s'ouvre au « luxe » de la production symbolique.

Dans la vie quotidienne, « les héros de la consommation sont fatigués »

Le rôle de l'objet, de la publicité, du temps relève la structure de la consommation et sa relevance pour la société moderne, tout en traçant les contours du lieu de son développement : *le quotidien*. Dans l'acception donnée par Baudrillard à la consommation en tant qu'instance qui remplace la production et qui constitue une façon d'être, une modalité de fixer l'identité et le prestige dans la société contemporaine, la consommation est localisée au niveau du quotidien qui « n'est pas seulement la somme des faits et gestes quotidiens, la dimension de la banalité et de la répétition, c'est un *système d'interprétation* » (Baudrillard 1970, 33). Ce système herméneutique offre les cadres nécessaires pour la dissociation d'une praxis et son organisation dans un cadre privé ; la phénoménologie du sujet dans la société de consommation, présentée par le philosophe français, veut indiquer les façons dont la saturation à l'aide des objets et des produits de consommation a conduit vers une modification importante de la vie quotidienne de l'homme moderne qui doit faire appel aux objets qui constituent son environnement actuel afin de pouvoir trouver le sens de son existence. La consommation et son spectacle ont des effets sur la subjectivité et la valorisation, qui sont constamment soumises à l'orientation donnée par ses exigences ou par les exigences de la consommation de masse. A partir de Heidegger et jusqu'à présent, le quotidien a commencé à acquérir la valence d'un problème philosophique en étant inventé, réinventé ou interprété du point de vue du sublime (Parret 1988 ; Certeau 1980). Ayant dans sa proximité

théorique les réflexions de son professeur dans *La Critique de la vie quotidienne,* Baudrillard ne fera pas l'éloge de la quotidienneté mais il essayera de décrire la condition générale du sujet sur le fond d'un quotidien moderne affecté par une série de changements de la société industrielle. Pour Lefebvre, le quotidien et le moderne représentent deux instances qui se devinent, se légitiment et se complètent réciproquement. Parce que la matière du quotidien est constituée par des répétitions, le rôle des objets et de leur « démographie » est un rôle primordial, le sujet étant de plus en plus estompé. Lefebvre est aussi intéressé par la relation entre le concept de quotidien et celui de philosophie ; par rapport à la philosophie, la vie quotidienne lui apparaît comme étant non-philosophique tandis que, par rapport à la vie quotidienne, la vie philosophique a toujours voulu être supérieure, détachée et abstraite. Toutefois, Lefebvre souligne le fait que « Le concept de *quotidienneté* provient de la philosophie et ne peut se comprendre sans elle. Il désigne le non-philosophique pour et par la philosophie. Mais la pensée ne peut le prendre en considération qu'au cours d'une critique de la philosophie. Le concept de quotidienneté ne vient pas du quotidien; il ne le reflète pas; il exprimerait plutôt sa transformation envisagée comme possible au nom de la philosophie » (Lefebvre 1968, 30-1). Puisque le quotidien survient, le plus souvent, comme un mélange (*hybris*), une « philosophie du quotidien » comprend la notion d'équivoque ; Lefebvre semble accorder à cette notion seulement une valence de réflexion sur le quotidien, en excluant, dans une certaine mesure, une valence philosophique du quotidien.

Tout comme Lefebvre, Baudrillard va retenir une acception du quotidien en tant que produit des différentes activités, le plus souvent, fragmentaires, et en tant que lieu subsistant qui peut ainsi échapper, dans une certaine mesure, à la logique de la production (Baudrillard 1970, 41-2). Ce que Lefebvre et Baudrillard soulignent, c'est l'idée selon laquelle la vie quotidienne sert d'intermédiaire pour toute expérience humaine et c'est pour cela qu'elle constitue un lieu de la fragilité et de la précarité qui, dans la société contemporaine, devient aussi un témoin de l'aliénation et de la réification déterminées par la prolifération de la consommation.

La critique acerbe de la vie quotidienne est une constante des situationnistes parmi lesquels on peut remarquer Guy Debord et Raoul Vaneigem pour lesquels le changement de la vie quotidienne dans les grandes villes occidentales a été un objectif fondamental. Dans la critique du milieu estudiantin effectuée par les situationnistes on peut aussi retrouver une attitude dominante en relation avec une critique de la vie quotidienne. L'aliénation s'institue donc comme une autre coordonnée majeure de l'homme moderne qui se retrouve dans un décalage continuel par rapport à soi-même. Cela ne signifie pas qu'il y a une distance par rapport à un moi idéal constitué, essentiel, complet, mais qui signale l'importance accrue de l'image et des objets dans la formation d'une image de soi même si celle-ci est temporaire. Dans une société où tout peut être vendu et acheté, l'aliénation (terme qui, au début, signifiait « vendre »…) est totale. À l'aliénation, Baudrillard ajoute d'autres effets négatifs de la société de consommation, parmi lesquels on peut mentionner l'anomie, la violence, la fatigue, qui sont seulement quelques symptômes collectifs des sociétés postindustrielles. « Les héros de la consommation sont fatigués » (Baudrillard 1970, 292) dans une société qui s'est transformée en son propre mythe de sorte que l'étape suivante préfigurée par Baudrillard est celle de la méta-consommation, de la « consommation de la consommation » où la réflexion de la consommation ou l'idée de consommation est consommée dans le discours quotidien. Le fait que des expressions telles « société de consommation » ou « la société du spectacle » sont devenues une sorte de sigles préférés par la société contemporaine justifie, dans une certaine mesure, cette dernière idée du penseur français. La société de consommation est ainsi consommée de façon idéationnelle dans ses propres termes. La perspective holiste sur la consommation (particulièrement dans les œuvres plus tardives) considérée comme une machinerie globale, comme une sorte de frénésie générale, passera de l'idée de la méta-consommation à l'idée de la hyperconsommation. Dans ce sens, Baudrillard affirme que « la 'forme' hypermarché peut ainsi aider à comprendre ce qu'il en est de la fin de la modernité » (Baudrillard 1981, 116), tout comme « l'hystérie » de la consommation, caractéristique à notre époque imprime

une forte pression sur la production des biens matériels, production qui commence elle-même à être hyperréelle.

La société de hyperconsommation

Ces dernières considérations sont en accord avec les réflexions de Gilles Lipovetsky concernant « la société de hyperconsommation » qui décrit la troisième étape d'une évolution en plein mouvement. Pour Lipovetsky (2006), on peut parler d'une première étape de la consommation de masse, qui commence vers les années 1880 et finit à la seconde guerre mondiale. Cette première étape a consacré la production en série et a construit le consommateur moderne par l'intermédiaire de la « triple invention » : la marque, l'emballage et la publicité, qui ont contribué à la « démocratisation du désir » et au développement de nouveaux types de consommation : « la consommation-divertissement » et la « consommation-séduction » (la consommation ne représente plus un simple acte de découverte des besoins mais un mode de vivre et de passer son temps libre). La deuxième étape, classicisée sous le nom de « société de consommation », apparaît vers l'année 1950 et elle est gouvernée par la logique de l'abondance, de la quantité, de la création des besoins artificiels qui conduisent vers un « shopping compulsif », vers un hédonisme généralisé et vers la détérioration de la modernité. Mais cette étape est aussi considérée comme finie de manière qu'à la fin des années 1970 on peut parler de la « société de hyperconsommation », caractérisée par une exacerbation des caractéristiques de l'étape précédente et par l'apparition d'un *homo consumericus* ou d'un *turbo-consommateur*. Le hyperconsommateur actuel est un consommateur informé qui cherche non seulement la croissance de la prospérité, mais aussi le confort psychique et l'accomplissement personnel. Même si les effets négatifs de cette pratique sont évidents, en parlant d'une « malédiction de l'abondance » et d'une série de mesures qui puissent conduire à la baisse de la consommation, Lipovetsky considère qu'on n'a pas encore transgressé cette troisième étape de la consommation et qu'on n'est pas encore dans la période postérieure à la hyperconsommation.

Néanmoins, un revirement dans l'essai de définir le bonheur humain (qui ne passe pas nécessairement par l'accumulation, la richesse, le *standing*, etc.) et dans la conception de l'hiérarchie des biens et des valeurs est encore possible même si cela semble appartenir à un futur encore lointain. Ces réflexions de Lipovetsky sont en concordance avec les idées baudrillardiennes concernant la consommation, qui sont disposées d'une manière différente dans les étapes de son écriture. On peut considérer que les théories de la consommation présentes dans les premiers œuvres de Baudrillard couvrent la deuxième étape de la consommation décrite par Lipovetsky, tandis que ses textes écrits d'après 1980 correspondent à la description de la troisième étape de la consommation.

Conclusions

Tout comme la consommation possède, selon Baudrillard, un discours et un anti-discours, sa propre théorie de la consommation a ses adeptes (qui ont interprété ses exagérations sous la forme de l'avertissement) et ses médisants (qui ont interprété ses exagérations comme preuve du manque de sens de la réalité). Beaucoup d'interprétations ont eu en vue une série de rapprochements entre sa théorie et celles de l'École de Francfort : celles de Guy Debord, Pierre Bourdieu, Michel de Certeau, etc. ; ces influences et ces relations peuvent nous offrir l'image de certaines préoccupations communes en ce qui concerne la saisie des facteurs qui peuvent influencer, d'une manière considérable, la société. Sans entrer dans les détails d'une telle comparaison, on peut remarquer que la majorité des critiques observent une grande affinité entre la société de consommation baudrillardienne et la société du spectacle développée par Guy Debord. Même si Debord est considéré un hégéliano-marxiste plutôt qu'un penseur « proto-baudrillardien », tandis que Baudrillard, bien qu'il soit influencé par les situationnistes (qu'il mentionne inclusivement dans *La société de consommation,* et dans *Cool Memories I* où il s'est identifié, à une époque, à leur programme), il va se détacher, ultérieurement, de ceux-ci, décrivant une étape plus avancée d'abstraction où la société de consommation et la société du spectacle sont transgressées tandis que toute la

modernité est laissée en arrière lorsqu'on commence à analyser le monde postmoderne des simulacres (Baudrillard 2003, 33). Si les théories de Debord et Baudrillard paraissent, d'une certaine manière, similaires, elles peuvent être examinées en ces termes seulement pour la première étape (considéré néo-marxiste) de leur œuvre, leurs études sur la consommation et le quotidien se développant simultanément en France, dans les années 1960. Baudrillard va critiquer, du point de vue de la théorie postmoderne, mais aussi du point de vue de l'économie politique du signe (accentuant le concept de valeur-signe), le terme de « spectacle » car celui-ci implique la distinction entre sujet et objet (qui implose en hyper-réalité) tandis que dans *Le Miroir de la production* (1985), Baudrillard accuse Debord de ne pas avoir surpris le passage de la « forme-marchandise » à la « forme-signe », dominée par le code. Du reste, en même temps avec l'idée de *sémiurgie* (la prolifération et la dissémination des signes), Baudrillard considère comme dépassées non seulement l'ère de la production mais aussi celle de spectacle ou celle de pouvoir (en sens foucauldien). Niant les structures caractéristiques de la modernité, Baudrillard va renoncer non seulement à ses idées anciennes mais aussi aux influences ou aux théories antérieures.

La relation entre ses premières œuvres et les théories de l'École de Frankfort a été aussi intensément discutée. Kellner, par exemple, considère que les analyses du penseur français sont plus pessimistes que celles des représentants de l'École mais la théorie de la consommation développée par Baudrillard est « plus active » au sens où la consommation représente une manipulation active des signes par rapport à la théorie de la consommation décrite par l'Ecole de Frankfurt, qui est vue comme le signe d'un mode passif de l'intégration sociale. Toutefois, Kellner souligne aussi le fait que Baudrillard n'a pas développé plus loin une théorie de l'action : « la manipulation active n'implique pas encore un sujet actif qui puisse contrecarrer, redéfinir ou produire ses propres signes et pratiques de consommation ; ainsi, Baudrillard ne réussit pas à développer une véritable théorie de l'action (*theory of agency*) » (Kellner 1989, 19). Dans ce sens, une alternative à la perspective de la consommation offerte par Baudrillard est proposée dans les textes de Michel de Certeau, qui offre une présentation plus détaillée des façons dont le consommateur crée ses propres styles et pratiques en rapport avec les objets,

des modalités dont il personnalise et particularise non seulement la consommation mais aussi la vie quotidienne. Si de Certeau cherche à observer les performances que le sujet construit en rapport avec le répertoire des objets, chez Baudrillard on observa la fascination pour le monde des objets et pour ce que Mike Gane désigne sous le nom de « logique exponentielle des objets dans leur indifférence passionnée envers la subjectivité humaine » (Gane 1995, 121) et qui va mieux se dessiner dans ses œuvres plus tardives.

REFERENCES

Adam, Jean-Michel, and Marc Bonhomme. 1997. *L'argumentation publicitaire. Rhétorique de l'éloge et de la persuasion*. Paris : Nathan.

Bataille, Georges. 1949. *La part maudite. Essai d'économie générale*. Paris: Editions de Minuit.

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

Baudrillard, Jean. 1970. *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*. Préface de J. P. Mayer. Paris : Gallimard.

Baudrillard, Jean. 1972. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris : Gallimard.

Baudrillard, Jean. 1981. *Simulacres et simulation*. Paris : Galilée.

Baudrillard, Jean. 1985. *Le Miroir de la production*. Paris : Galilée.

Baudrillard, Jean. 1987. *Cool Memories I*. Paris : Galilée.

Baudrillard, Jean. 2003. *D'un fragment l'autre. Entretiens avec François L'Yvonnet*. Paris : Albin Michel.

Bauman, Zygmunt. 1993. *Postmodern Ethics*. Cambridge: Basil Blackwell.

Best, Steven, and Douglas Kellner. 1991. *Postmodern Theory. Critical Interrogations*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Presss Ltd.

Best, Steven, and Douglas Kellner. 1997. *The Postmodern Turn*. New York, London: The Guilford Press.

Certeau, Michel. de 1980. *L'invention du quotidien I.* Paris : Gallimard.

Debord, Guy. 1992. *La société du spectacle*, 3e édition. Paris: Gallimard.

Gane, Mike. 1995. "Radical Theory: Baudrillard and Vulnerability." *Theory, Culture & Society* 12 (4): 109-123.

Hutcheon, Linda. 1988. *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction.* London & New York: Routledge.

Kellner, Douglas. 1989. *Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Stanford: Stanford University Press.

Lefebvre, Henri. 1968. *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris : Gallimard.

Lipovetsky, Gilles. 2006. *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*. Paris : Gallimard.

Lipovetsky, Gilles. 1992. *Le Crépuscule du devoir*. Paris : Gallimard.

Parret, Herman. 1988. *Le sublime du quotidien*. Paris, Amsterdam : Hadès-Benjamins.

Pawlett, William. 1997. "Utility and Excess: the Radical Sociology of Bataille and Baudrillard." *Economy and Society* 26 (1): 92-125.

Spitzer. Léo. 1978. "La publicité américaine comme art populaire." *Poétique* 34: 152-171.

Camelia Grădinaru est docteur en philosophie de l'Université « Al. I. Cuza » de Iasi. Elle est à présent chercheur associé à même université. Intérêts de recherche : philosophie postmoderne, philosophie française du XXe siècle, rhétorique, théories du discours. Elle est membre du Seminaire de logique discoursive, theorie de l'argumentation et rhétorique. Elle a publié le livre *Discursul filosofic postmodern. Cazul Baudrillard* [*Le discourse philosophique postmoderne. Le cas Baudrillard*], 2010.

Address:
Camelia Grădinaru
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I no. 11
700506 Iasi, Romania
Tel: (+) 40 232 201282
Email: cameliagradinaru@yahoo.com

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 118-129, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Ethics, Practical Philosophy, and the Transformation of the World: The Dialogue between Heidegger and Marcuse

Anna Pia Ruoppo
Università di Napoli "Federico II"

Abstract

The article displays the reciprocal influence between Heidegger and Marcuse concerning the idea of practical philosophy. It first proceeds by evaluating the possibility of an ethical interpretation of *Being and Time* and following Marcuse's reception of it, and then by delineating the basic elements of Heidegger's interpretations of Marx, his answer to Hegelian Marxism, and his understanding of the concept of Praxis.

Keywords: ethics, praxis, phenomenology, Heidegger, Marcuse

Introduction

It is well-established that Heidegger was generally opposed to a division of thinking into disciplines and, consequently, to the explicit formulation of an ethics. Nevertheless, the discussion about the ethical implications of Heidegger's philosophy has started even since the first publication of *Being and Time* in 1927. Heidegger himself reports that, immediately after its publication, "a young friend" came to ask him when he was going to write an ethics, a question he refers to explicitly in the *Letter on "Humanism"*. In this context, the general topic of ethics is given a twofold articulation: on the one hand, in a discussion of the relationship of ethics and ontology; on the other hand, in an analysis of the characteristics of a thinking understood as an acting. Following both directions, I will first

consider the relationship between ontology and ethics with regard to existential analytics, and then try to highlight the characteristics of thinking understood as the highest form of Praxis.

It is the particular purpose of this contribution to evaluate the ethical implications of Heidegger's thinking with respect to the reception of *Being and Time* by Herbert Marcuse. The early thinking of the latter, who found support for his philosophy of critical revolution in Heidegger's existential analytics and, while attempting a synthesis of Hegelian Marxism and existential ontology, created a hybrid existential Marxist conceptuality, offers a particularly instructive example of how individual philosophers have formed key concepts of their own work in response to Heidegger's philosophy. During the twenties, while taking the (at least partial) identification of the concepts of "inauthentical life" and "alienated life" as a point of reference, Marcuse saw Heidegger's thinking as a platform for the creation of a concrete philosophy.

After having come to know Marcuse's reception of *Being and Time*, Heidegger seized the opportunity to answer to what he took for an overlap of different directions of thought when giving his interpretation of Marxism, first in his *Letter on "Humanism"* (Heidegger 1947) and later in the *Seminars* (Heidegger 2005 b).

In order to display this reciprocal influence, we will first proceed by evaluating the possibility of an ethical interpretation of *Being and Time* and follow Marcuse's reception of it, and then by delineating the basic elements of Heidegger's interpretations of Marx, his answer to Hegelian Marxism, and his understanding of the concept of Praxis.

1. Ethics and Ontology

Heidegger's philosophy is rooted in his intellectual opposition to Positivism and sets its aim in understanding life in its entirety (Heidegger 1992; Heidegger 1993). In his philosophical program, the determination of the idea of philosophy runs in parallel to the comprehension of the categories of life. One of the most important aspects of the determination of life lies in the acquisition of its historical dimension (Heidegger 2006).

From his very first lectures on, Heidegger takes the historical dimension of life into consideration, starting from a phenomenological interpretation of religion (Heidegger 1995) and deriving the idea of a cairological temporality from an analysis of the New Testament. In search of philosophical concepts suited to understand life, Heidegger turns to Aristotle (Figal 1996[2]; Figal 2000[3]; Volpi 1984; Denker & Zaborowski 2007) and identifies a central point of the latter's thinking in an ontology oriented towards production from where a concept of Being derives as simple presence and the consequent primacy of the form of theoretical life.

In opposition to Aristotle, Heidegger assumes *phronesis* as the model of philosophical knowledge. Pointing out an ambivalence in Aristotle's thinking, he contrasts the ontology of production (for which the texts of the *Physics* and *Metaphysics* are the relevant reference) to his own ontology of life (the foundations of which he sees in *De Anima*, the *Rhetoric* and the *Nicomachean Ethics*).

According to his own testimony, Heidegger gains essential insight into the understanding of existence from his analysis of *De Anima*, "a doctrine of living Being" offering "an ontology of Being characterized as life" (Heidegger 2005 a, 101). Then, employing a method to which he will come back later in *Being and Time,* he turns to the *Rhetoric,* seen by him as an interpretation of *Dasein* in its "everydayness" (*Alltäglichkeit*) (Heidegger 2005 a, 111). In this context, Heidegger's attention focuses on the Aristotelian interpretation of *pathe* where he finds a thematic basis for the understanding of the "attunement" (*Befindlichkeit*). Furthermore, by an integration of conceptual elements from the *Nicomachean Ethics*, the concept of *pathe* is interpreted in terms of a disposition or propensity (*exis*) to act, thereby opening a wide horizon with respect to the problem of an ethical dimension of existential analytics.

Even though these moments of the Aristotelian thinking – the doctrine of *pathe* from the *Rhetoric,* the analyses of life from *De Anima*, and of the cairological instant from book VI of the *Nicomachean Ethics* – offer the basis for an understanding of the fundamental categories of life, it is Heidegger's view that Aristotle did not integrate these important intuitions into a

doctrine of the entire human life. To achieve this integration is the task Heidegger sets himself in the existential analytics. In doing so, he does not acquire the fundamental categories of the Aristotelian comprehension of life in their original context of Being as production, but in the horizon of Being as "Being-toward-death".

In addition to presenting an ontology of life as opposed to an ontology of production, the existential analytics explore the possibilities of coming to or losing what Heidegger calls the "authentic existence", whereby the horizon of authenticity is met by adoption of the historical dimension of existence. And it is this opposition between authentic and inauthentic existence where most interpretations of *Being and Time* as practical philosophy are based upon.

Taking this opposition together with the presumed vicinity of Heidegger's concept of inauthenticity to Marx's concept of alienation as a basis, Marcuse understood existential analytics as "a radical attempt to put philosophy on a really concrete foundation" (Marcuse 2005, 166) suitable to provide support for his own philosophy of critical revolution attempting a synthesis of Hegelian Marxism and existential ontology.

It is well-known that, after having finished his dissertation in 1922, Marcuse moved from Freiburg to Berlin where he worked as an antiquary and started to study the writings of Karl Marx. Only in 1927, under the impression of the meanwhile published *Being and Time*, he decided to return to Freiburg in order to work with Heidegger, and it was particularly the emphasis the latter gave to historicity as human dimension, the young Marcuse found himself susceptible to.

Consequently, the text of Marcuse where Heidegger's influence is most evident – as well as stated explicitly in the author's introduction – is *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, a study on Hegel's theory of historicity performed under Heidegger's supervision and intended to give rise to Marcuse's habilitation. But apart from this, there are a number of earlier writings having only recently been made available to the American public (Marcuse 2005), that are instructive for an evaluation of the traces Heidegger's influence

has left in the very first formulations of Marcuse's thinking. In what follows, one of these, entitled *Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism* (1928), will be considered in more detail.

Marcuse here represents Marxism as a theory of social action and of historical act, whereby action is based on the comprehension of the historicity of human existence. Heidegger's philosophy is interpreted as a genuinely practical science, the science of the possibilities of authentic Being and its fulfilment in the authentic act. Radical action is, in Marcuse's view, a historical act and proceeds from the discovery of historicity as the fundamental category of human existence. Radical action is necessary, and the sphere of its necessity is history. It is this conviction of a historical determination of existence that is at the very root of Marcuse's particular interest in Heidegger's *Being and Time.* Following Heidegger's footsteps, Marcuse identifies the authentic dimension of existence with its historical determination. In Heidegger's identification of historicity as a component of *Dasein*, he sees the most advanced point bourgeois philosophy has by then reached, but at the same time recognizes the limits of Heidegger's thinking in its incapacity to understand the material content of historicity.

> "Recognizing the historical thrownness of *Dasein* and its historical determinateness and rootedness in the 'destiny' of the community, Heidegger has driven his radical investigation to the most advanced point that bourgeois philosophy has yet achieved – and can achieve. He has revealed man's theoretical modes of behaviour to be 'derivate', to be founded in practical 'making-provision', and has thereby shown praxis to be field of decision. He has determined the moment of decision – resoluteness – to be a historical situation and resoluteness itself to a tacking-up of historical fate. Against the bourgeois concepts of freedom and determination, he has posed a new definition of being free as the ability to choose necessity, as the genuine ability to grasp the possibilities that have been prescribed and pregiven; moreover, he has established history as the sole authority in relation to this 'fidelity to one's existence'. Here, however, the radical impulse reaches its end." (Marcuse 2005, 15)

Consequently, Marcuse's effort is to combine Hegelian Marxism and existential ontology, intended to "correct" each other reciprocally. His task is to stress the material content of historicity and to reveal the dialectical method as adequate to

this objective. Establishing a parallel between Existentialism and Marxism, and emphasizing the subjective moment in the last one, Marcuse finds an element of novelty with respect to the historical necessity in human action. This action is a negation of what is the case, in the same sense as in Heidegger's view, the decision towards authentic existence is understood as a "disavowal" of the past:

> "Rooted in the fundamental character of historicity, this immanent necessity of history finds its clearest expression in the fact that causes of historical movement from the status quo that which is to come are already fully present in the world as it exists in the present and that they develop only out of it. It is only by this principle that transcendent, metahistorical, or ahistorical impulses or intervention are included. However, insofar as this development is realized only through the (historical) action of man, that which is to come will always take the form of a 'negation of the status quo'. We will recall that – as Heidegger made clear – a resoluteness toward authentic existence that is conscious of its fate is only possible as a 'disavowal' of the past, a past whose domination always stands in the way in the form of fallenness. This is, when taken in conjunction with the Marxian breakthrough to practical concretion, the theory of revolution." (Marcuse 2005, 18-19)

Marcuse agrees with Heidegger that, if *Dasein* is historical in its very being, it stands at every moment in a concrete, historical situation. Before its basic structure can be exhibited, this situation must be destroyed. Marcuse's method of destroying history is not hermeneutic, but dialectical, a method of action in accordance with knowledge, that on the basis of comprehension of the concrete historical situation can draw correct conclusions for the relevant sphere of praxis. On the basis of this analysis, in his early writings Marcuse attempts a synthesis of existential ontology and Marxism:

> "If we therefore demand, on the one hand, that phenomenology of human *Dasein* initiated by Heidegger forge onward, coming to completion in a phenomenology of concrete *Dasein* and the concrete historical action demanded by history in each historical situation, we must, on the other hand, demand that dialectical method of knowing become phenomenological, that is push itself in the opposite direction and thereby learn to incorporate concretion in the full comprehension of the object." (Marcuse 2005, 20)

2. Thinking as Praxis

Although Heidegger acknowledges in his *Letter on "Humanism"* that he himself sees a common point of his own thinking and Marxism in the latter's capacity to penetrate into the historical dimension of human Being and of reality, he strongly rejects Marcuse's above-outlined view of existential analytics and feels urged to keep his distance in the *Seminars* (Heidegger 2005 b) – particularly the Le Thor seminar of 1969 – and in a televised interview with Richard Wisser (Heidegger 2000) by pointing out the difference between alienation (*Entfremdung*) and inauthenticity (*Uneigentlichkeit*).

Because of its humanistic way to determine the essence of human Being, its overthrow of Hegel's absolute metaphysics and its materialism in which consists the essence of modern technique, Marxist thinking is – in Heidegger's view – firmly located within the history of metaphysics. Consequently, Marxism cannot simply be considered a political phenomenon or a *Weltanschauung*, but rather has to be understood starting from the essence of technique as one manner of development of metaphysics. Therefore, a productive confrontation with Marxism is impossible at the political level, but can possibly be established at the level of a thought able to think its relation to Being (*Bezug zum Sein*).

When in the above-mentioned interview explicitly asked after the possibility of a social task for philosophy, Heidegger identifies such a task uniquely in the comprehension of the essence of what is to be transformed, whereby the envisaged transformation is thought to be brought about through a new interpretation of the world in contrast to the revolutionary action called for by Marx, e.g. in his *Eleventh Thesis on Feuerbach*. Heidegger notices a contradiction in this Marxist position that clearly bases the intended transformation on a determinate interpretation of the world. The affirmation according to which the world has been sufficiently and exhaustively interpreted and asks for passing on towards transformation, on the one hand implies a primacy of action over simple interpretation. On the other hand, it is unavoidably based upon a preliminary interpretation that recognizes the

importance of human action and determines its characteristics. Heidegger rejects this Marxist separation and contraposition of action and interpretation and, instead, tries to reconcile both in the development of an understanding of interpretation which is itself already transformation. In the context of the seminar at Le Thor, Heidegger refers to Marxism as the kind of thought having been able to identify "the only two realities of our age: the economic *development* and the *equipment* required by it" (Heidegger 2005 b). But calling for the transformation of the world, Marxism has right away gone beyond. Here too, Heidegger cites the *Eleventh Thesis on Feuerbach* and proposes its critical interpretation, pointing out that there is no antithesis of *interpretation* and *transformation* of the world, as each transformation relies on a preliminary theoretical understanding that in itself is already a transformation.

Without knowing about these later developments of Heidegger's thinking, Marcuse – while following the lines of thought emerging from *Being and Time* in his early essay, *On Concrete Philosophy* – understands philosophy as a moment of existence, as a practical science having the purpose of an appropriation of truth through action. Thereby, the unity of theory and praxis is achieved by taking theory as a cognitive instrument expedient for the liberation of praxis through a knowledge of the necessity of the historical situation. Despite meritorious in itself, this Marcusian approach does not represent a conceptual framework suitable to get to grips with Heidegger's idea of the unity of theory and praxis as unity of "interpretation" and "transformation". The missing link, in my opinion inalienable to an appropriate understanding of Heidegger's view, is taking into account the latter's original orientation towards Aristotelian philosophy. In quest of a model for a not objectifying philosophy, Heidegger criticizes what he calls the "primacy of theory" in the attempt to understand life in its vitality. His analysis of book VI of the *Nicomachean Ethics* leads him to assume two of Aristotle's dianoetic virtues, the *sophia* and the *phronesis* (Heidegger 2005 a), as a model of theory and praxis. Heidegger highlights that for Aristotle theory is still able to understand life, although preserving in itself a tendency to fall, i.e. a tendency to miss the life in which it takes root. Nevertheless, a

fundamental opposition between theory and life is only created by confining theory to the sphere of hypothesis and demonstration, as – in Heidegger's opinion – was typically done by neo-kantianism. And it is in opposition to the predominance of this theory that Heidegger from the earliest formulation of his thinking in the lectures of the first Freiburg period (1919-1923) on, aims to orient philosophy towards *phronesis*. The motive of this orientation is merely "methodological". If *phronesis* – as Heidegger puts it – is the capacity to mediate the universal and the particular, i.e. intuition within the horizon of understanding, it offers the basis for an understanding of life as a whole. But despite of its purely methodological function, this orientation of philosophy towards *phronesis* has a far-reaching non-methodological consequence: the introduction of a practical moment into philosophy. Philosophy as interpretation does not contemplate the world leaving it unchanged, but instead transforms while understanding it. We can better understand this view of transformation through a further confrontation with Aristotle and his concept of praxis. For Aristotle, praxis is the movement that includes its end, the fulfillment that does not dissolve itself in the creation of an external product. Thinking and understanding do not "produce effects", but act by fulfilling thought and understanding itself. The meaning of Heidegger's orientation of philosophy towards *phronesis* can be better understood, if we take into consideration that, in his very first attempts to find a firm basis of his thinking, in particular of the relationship of intuition and understanding, Heidegger turns to Hegel and his conception of dialectics (Heidegger 2002) and only later moves on towards Aristotle. In the same measure as he gives up the dialectical moment in favour of *phronesis*, he looses the possibility to think transformation in a strong sense. That is why he speaks of lingering (*weilen*) in the openness and of releasement (*Gelassenheit*) when describing the attitude of man in the age of technique, and why this attitude of *Gelassenheit* is characterized as dwelling (*verweilen*) in the openness, i.e. as both a Yes and a No to technique understood in the perspective of the history of metaphysics.

Aware of these later developments in Heidegger's thinking, in his turn, Marcuse kept distance from it in an interview with

Frederick Olafson, underlining precisely its false concreteness in spite of its stress on historicity. In Marcuse's view, Heidegger neglects history and while transforming it into an existential category, neutralizes it. In this context Marcuse also observes that from an *ex post* perspective Heidegger's view of human existence and of Being-in-the-world in *Being and Time* was highly repressive and oppressive and "gives a picture which plays well on the fears and frustration of men and women in a repressive society – a joyless existence: overshadowed by death and anxiety; human material for the authoritarian personality" (Marcuse 2005, 170). Only as a consequence of "Heidegger's association with Nazism", Marcuse found himself able to see in Heidegger's thinking a "very powerful devaluation of life, a derogation of joy, of sensuousness, fulfilment" that nobody might have discovered in it earlier. Even the positive sense of Authenticity is overshadowed by death, by the entire interpretation of existence as a Being-towards-death, and the incorporation of death into every hour and every minute of life. Consequently, Marcuse perceives existential analysis *à la* Heidegger as deeply rooted in a very different social and intellectual context, as an answer to the question on "how social institutions reproduce themselves in the individuals, and how the individuals, by virtue of their reproducing their own society, act on it". Marcuse concludes the interview stressing that "there is room for what may be called an existential analysis, but only within this framework".

Thus, after having lost his initial interest in Heidegger's thinking together with the hope to find in it the basis for a concrete philosophy, Marcuse's political worldview developed into an opposite direction identifying praxis with political action, whereas Heidegger – in opposition to each kind of social action or revolution – continued during his entire life to stress the role played by thought in "changing the world". For him, Thought always remained the highest form of Praxis. Nevertheless, it is this different meaning of Praxis that opens the horizon within which each dialogue between Heidegger and Marcuse will most likely locate itself. And if it is true that while interpreting Marx and thereby also Marcusian Marxism as a

moment of the history of metaphysics, Heidegger proves unable to grasp the *proprium* of Marxism, i.e. the scientific possibility of a revolutionary overthrow of the present status of (social) reality, it is similarly true that moving from Marx's point of view, we can not request from Heidegger – for whom the only chance to "transform" the real world lies in poetry, in the reminding thinking, i.e. in a domain that is for sure not the one intended by Marx and Marxism – answers to how to bring about political changes in the world.

REFERENCES

Denker, Alfred, and Holger Zaborowski, eds. 2007. *Heidegger Jahrbuch*, Vol. 3: "Heidegger und Aristoteles". Freiburg i. Br: Verlag Karl Alber.

Figal, Günter. 1996. *Heidegger zur Einführung*, 2. Auflage. Hamburg: Junius Verlag.

Figal, Günter. 2000. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, 3. Auflage. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag.

Heidegger, Martin. 1947. *Über den Humanismus*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1992. "Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)." In *Gesamtausgabe*, Band 58, hrsg. von Hans-Helmuth Gander. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1993. "Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie des philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)." In *Gesamtausgabe*, Band 59, hrsg. von Claudius Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1995. "Phänomenologie des religiösen Lebens." In *Gesamtausgabe*, Band 60, hrsg. von Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie*, 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, Martin. 2000. "Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)." In *Gesamtausgabe*, Band 16, hrsg. von Hermann Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, Martin. 2002. "Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Somersemester 1924)." In *Gesamtausgabe*, Band 18, hrsg. von Mark Michalski. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, Martin. 2004. "Der Begriff der Zeit (1924)." In *Gesamtausgabe*, Band 62, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, Martin. 2005 a. "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922), (Natorp-Bericht)." In *Gesamtausgabe*, Band 62, hrsg. von Günther Neumann. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, Martin. 2005 b. "Seminare (1951-1973)." In *Gesamtausgabe*, Band 15, 2., durchgesehene Auflage, hrsg. von Curd Ochwadt. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Marcuse, Hebert. 2005. *Heideggerian Marxism*. Edited by Richard Wolin and John Abromeit. Lincoln: University of Nebraska Press.

Volpi, Franco. 1984. *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne.

Anna Pia Ruoppo is PhD researcher at the University of Naples „Federico II". Her research interests are the phenomenology, the ethics, and the practical philosophy. She has published the book *Vita e metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger 1919-1923* (2008).

Address:
Anna Pia Ruoppo
Università degli Studi „Federico II"
Dipartimento di Filosofia
Via Porta di Massa, 1
80133 Napoli
E-mail: annapiaruoppo@yahoo.com

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 130-140, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Between the "Spheres of Justice" and the "Right to Citizenship": The Limits of the Communitarian Theory of Michael Walzer*

Viorel Ţuţui
"Al. I. Cuza" University of Iasi

Abstract

In this paper I present and analyze the communitarian theory of Michael Walzer regarding the difference between the spheres of social justice. From this theoretical perspective, Walzer argues that the distribution of citizenship should be open to those categories of foreigners, such as refugees or guest workers that inhabit the territory of a political community. I underline the fact that this theory of "potential citizenship" is not compatible with the communitarian theory mentioned above. In the final section of the paper I suggest that a solution for maintaining the potential citizenship thesis is to offer a weaker reading of the communitarian thesis, according to which the acceptance of some principles of distribution should be based on the fact that a justification would be available for the belief that those principles are likely to be the right ones.

Keywords: spheres of justice, distribution, social goods, citizenship, communitarianism, Michael Walzer

The Spheres of Social Justice

In his work, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Michael Walzer argues in favor of the thesis that the essence of the idea of social justice is to distinguish between the

* Acknowledgment: This work was supported by the Romanian Research Authority CNCSIS-UEFISCSU [project PN II-IDEI no. 1997 / 2008: „Equity, Responsibility, Solidarity. The Demands of Moral Reconstruction in the Post-Adhesion Romanian Society"].

spheres of the distribution of social goods. This implies the existence of certain specific criteria of distribution for each sphere so that the distribution of the goods specific to a certain sphere does not directly influence the distribution in another sphere (Walzer 1983, 20). Thus, no social good will prevail, so that monopoly on it will not trigger illegitimate social dominance, or tyranny.

A consequence of this position is that there are several lists of goods that are common to any human society. The goods do not have their own meaning, independent of the social context of their creation. All goods distributed within a society are social goods in the sense that they are created and marketed within certain social processes, and these processes and meanings may differ from one society to the next (Walzer 1983, 7). That is why there is not only one just procedure of distribution, in Walzer's opinion, but the procedures vary from one society to the other and even within the same society from one historical period to the other: therefore, a distribution is just when it occurs according to criteria resulting from the social meaning of the goods, as it is shared by the members of that society.

This leads to another important consequence: distributive social justice can only be measured by reference to a given society, its members, the meanings they attribute to social goods and the distribution procedures in use. Beyond this framework, there can be no judgments generally valid in any society, at any time in history.

Political Community and Membership

Walzer's idea of social justice implies a given society, a "limited world" which he calls "political community" and describes as "a group of people committed to dividing, exchanging, and sharing social goods, first of all among themselves" (Walzer 1983, 31). Consequently, an individual is entitled or not to participate in this process of distribution function of his belonging or not to the respective political community.

Thus, the first good to be distributed and shared within a community is membership. How does one acquire

membership? By one being accepted by those who are already members of the community in question. Walzer insists on the fact that acceptance will not be arbitrary and neither will it occur in the same way within any society and in relation to any category of outsiders: it depends on the way the members of that community understand the relationship with outsiders, and on the contacts, conventions, or alliances established outside the borders (Walzer 1983, 31).

An important problem consists in the aspects regarding the status and integration in the political community of the outsiders who, for some reason, are included *de facto* in this community without enjoying full membership. The closed political community whose borders are absolutely impenetrable is just a theoretical construct; in reality, they are more or less permeable, allowing immigration or emigration. An important reason for this situation is also the *asymmetry that exists between immigration and emigration*. If a community has the right to impose conditions on the outsiders who wish to be part of it, it does not have the right to restrict the possibility that its own members choose to emigrate from it (Walzer 1983, 39). This means that, at any time, a society includes various categories of outsiders who are taken into account in the process of distribution of social goods. This poses the problem of social justice for each and every one of them.

The Double Check Procedure

In the case of the above-mentioned categories, Walzer argues that there is a double procedure of admittance within a community: first, we check that the conditions are met for admittance with a limited status of refugee, asylum seeker, guest worker etc., and secondly we check on "naturalization" or adherence as full member.

In today's society, for economic, political or other reasons, developed countries often have relatively permissive admittance procedures for the first stage but extremely restrictive for the second. The question arises whether this particular aspect is a source of social injustice against these categories. Walzer's answer is affirmative, as he believes that

denying naturalization may result in a type of illegitimate dominance of the host state citizens and especially of the representatives thereof towards the foreigners who are forced to remain in a precarious status. He even compares this situation to tyranny (Walzer 1983, 59).

Such dominance situations occur because the goods related with the sphere of distribution of political power influences another sphere illegitimately, for instance the economic sphere. Guest workers sign a contract which gives them a certain status, but their consent at a given moment can only legitimate transactions on the labor market, but cannot legitimate any form of political dominance, such as the absolute denial of their right to obtain citizenship or to own a home, or the permanent danger of expulsion, and so on.

What can be done about this? In this thinker's opinion, the answer lies in the connection that must exist between the two stages of the above-mentioned procedure. These categories of outsiders already admitted on a state's territory must be considered "potential citizens" (Walzer 1983, 60). Therefore, all that a host state may impose is a list of conditions (of its choice) for citizenship, conditions which, if met, should be sufficient in this process.

"The Simple Communitarian Dilemma"

Walzer's statement on the necessity that outsiders who have passed the first check-up in the above procedure qualify for naturalization is interesting and challenging. Unfortunately, such a generous principle on the status of this category of outsiders cannot be justified from its communitarian perspective.

A series of important arguments in this sense come from Joshua Cohen. In his view, Walzer's particularism and communitarianism are such that social justice depends on whether our current social arrangements match our common understandings on values. But people could accept the current institutional arrangements not only because they share the values these arrangements embody, but also because of other reasons such as fear, indifference, narrow-minded personal

interest, ignorance of alternatives, strategic conduct, and so on. So, the phenomenon of conformity to certain practices does not guarantee a shared understanding on values (Cohen 1986, 462-3).

Besides, another problem is that Walzer identifies the values of a community through its practices. He does not accept a critical and philosophical perspective different from these practices to establish whether the practices themselves are reasonable. Then how can he justify a critical judgment such as, for instance, that current institutional arrangements on the distribution of certain goods should be changed? If we identify the values as different from practices, then what proof do we have that we have correctly interpreted the values of the community in question? Cohen calls this problem the "simple communitarian dilemma". One possible solution might be to argue that only certain practices embody the shared values, but then we have a new problem in defining the principle by which we will select these practices (Cohen 1986, 464-6).

Relativism and Moral Progress

Defining the criterion of social justice in the values shared in a moral community also poses a significant problem in regard of the relations between different communities, or between different moments in the historical evolution of that community. To what extent can one assess these relations in terms of social justice or injustice?

Walzer explicitly assumes the relativist view that judgments made within a community are different from those made within another community. All of them are legitimate and there is no possibility of ranking them all across (Walzer and Dworkin 1983, 2) However, an issue such as the status of the special categories of outsiders mentioned above seems to require precisely this type of judgments when we assess justice or injustice in the relations between foreigners and the citizens or the institutions of the host state.

An even bigger problem is that, in Walzer's view, we do not have any reason to support the moral superiority of a set of values or some institutional arrangements over others as long

as there is an autonomy of the "spheres of justice" and a distribution of goods in accordance with the shared understandings within that community.

Therefore, Walzer's model does not seem to allow ordinary forms of emancipation and moral progress within a society from one stage of its history to the next. Because the question arises: How can we *justify* the changes in the current practices since they reflect the values of that community? The only basis of the legitimacy of our set of values is the fact that *they are ours*. Thus, Walzer cannot go beyond the framework of his vision, which I would call "descriptivist" – since it asserts that to justify the values of a community only means to correctly identify them –, in order to uphold a conception of a normative sort which would enable us to judge the differences between the values specific to certain different communities, or to different stages in the history of the same community.

But if we return to the "potential citizenship" thesis, we notice that it has just the character of a normative recommendation concerning the appropriate treatment of foreigners within the political communities typical of democratic states: to maintain the possibility that they obtain citizenship if they meet the stipulated conditions. But what happens if, in a political community, there is an exclusivist discriminatory attitude towards the granting of citizenship, that ignores this recommendation? Can Walzer maintain this recommendation in spite of the fact that the shared meanings inside that community prescribe something else? I believe that the answer should be negative if he wishes to be consistent with the thesis that the justification of the distribution principles lies only in the meaning of membership within that specific community.

Suggestions on a Possible Solution

As shown in the previous sections, it appears that Walzer must choose between this strict communitarian thesis and the generous doctrine of the "potential citizenship". In my opinion, given the above-mentioned issues that affect the communitarian theory as well as the intuitive plausibility of the

potential citizenship doctrine, the solution might be to give up on the former thesis (or at least reformulate it) in favor of the latter. Of course, in this case, we must offer an alternative solution to the strict communitarian thesis on the issue of the disagreements within the same community and those appearing between the members of different communities.

In order to outline this answer, I believe we must start by remarking that Walzer proposes too narrow a conception regarding the types of disagreements. Thus, in his reply to Ronald Dworkin's article '*Spheres of Justice': An Exchange*, he claims there are only two ways in which disagreements may occur: within the same cultural tradition, and between citizens belonging to radically different cultural traditions. In the former case, the conflict occurs because of the different interpretation of the meanings, or because of the different positions assumed in what concerns border-related disputes or the overlapping borders of the spheres corresponding to different goods. But these disputes do not deny the existence of shared goods, and rather confirm it. The disputes of the latter type arise between radically different societies or in divided societies, in which case there should be alternative types of distribution corresponding to these different understandings (Walzer and Dworkin 1983, 1).

In my opinion, Walzer uses an argument similar to a false dilemma here, suggesting that there can only be these two types of disagreements. But there are also deeper disagreements within the same society, caused not only by different interpretations of some border issues, or pertaining to the fact that society is divided in several radically different cultural traditions. As Ronald Dworkin points out, we should not assume that the meanings in a society are either fully shared or different. A conception closer to reality seems to be that there can be both an agreement between the citizens of a political community at a certain abstract level of interpretation of the distribution principles, and a disagreement on some interpretation at a more concrete level.

We notice that such divergences can exist between people of different political convictions. For example, a conservative may agree to limit citizenship to certain categories

of foreigners, and a liberal may ask for the same conditions to be imposed on all types of foreigners. But, if this is the case, these deeper disagreements within a society can no longer be sorted out through shared meanings for certain social goods since, according to the hypothesis, there are no such shared meanings concerning those social goods, although there may be some regarding other social goods.

In this sense, in his article *To each his own*, Ronald Dworkin points out that the social meanings are not in fact shared completely, but disputed and challenged all the time. In order to solve these disagreements, we have to transcend our traditions and understanding, and resort to general principles (Dworkin 1983, 1-2).

In his replying article, '*Spheres of Justice': An Exchange*, Walzer remarks that, even when such a solution could be provided – which he finds doubtful – it too would be contested permanently. Therefore, it seems to him that the only acceptable option is the strict communitarian thesis according to which disagreements can be solved only on the basis of the shared meanings of social goods (Walzer and Dworkin 1983, 1).

I believe that, with this response, all Walzer does is reaffirm the above mentioned false dilemma in a new form: social meanings are either shared all the way, or challenged completely. This means either that the disagreement does not exist, or that it is insurmountable. In my opinion, the false dilemma is caused by a misunderstanding on what both the agreement and the disagreement mean. Both the agreement and the disagreement are not spontaneously recognized without a justification of their acknowledgement. There must be some kind of argumentation regarding the fact that the principles are accepted by all, not because they are specific to that community, but because all the members of the community perceive them to be the *right* ones. Therefore, as Ronald Dworkin points out, it is necessary that the reason why we accept certain principles to govern the distribution of certain goods be that the respective principles are the right ones to us, and not the fact that they correspond to a conventional practice (Walzer and Dworkin 1983, 3).

But one could ask: is there such a process of argumentation within a pluralist society? Moreover, would not this idea force us to completely reject any communitarian assumption according to which there are certain shared meanings and values? I believe the answer to the first question can be affirmative and the answer to the second can be negative as long as we have a refined interpretation for both the idea of argumentation, and for the communitarian thesis.

Therefore, first of all, we should be aware of the fact that any argumentation can only occur under the circumstances of a previous minimal agreement. It is no longer possible when the disagreement reaches too deep. Neither does the argumentation occur when the agreement is unconditional or natural. For instance, the agreement on a distribution principle should occur only because the members of the community have reasons to believe that the respective principle meets certain conditions indicating its correctness. And the disagreement on whether the principle meets these conditions should be at least possible, even if it does not always occur. Consequently, the agreement on a distribution principle among the members of a community is always conditioned, and it is always possible that certain members of the community rightfully question it.

Secondly, there is a weaker interpretation of the communitarian thesis matching our assumption of the distribution principles as described above. To begin with, we should emphasize, similarly to Walzer, that a political community does not have the characteristics of a family or of a club. Thus, if membership in a family is naturally acquired by birth and lost by death, membership in a political community can be acquired and lost conditionally, and in a more flexible way. But it is not distributed at a given time on some strictly exclusivist criteria or terms of value sharing, as in a club. Besides, a political community is a given historical reality comprising people with only partially superposing values.

A political community is never divided between radically different cultural traditions, separated by absolute borders because, if it were so, it could not function. Instead, as Dworkin suggests, there are several levels at which we can manifest our agreement or disagreement so that certain citizens can be

associated with the same "tradition" up to a point, and with different "traditions" beyond that point.

In my opinion, this view is more appropriate than the strictly communitarian thesis to solve the problems mentioned above. The agreement among the members of a community is not only descriptive, i.e., it does not only present a state of fact: that of some shared meanings on the social goods. But it is rather normative: it reflects a process of argumentation which justifies, for the members of that community, the idea that the selected distribution principles are correct.

Also, this process of argumentation explains the possibility of social and moral progress within a community, as well as the possibility of certain comparisons and influences between distinct political communities, which helps us avoid the risk of relativism.

To conclude, it is possible to combine the thesis of the existence of some autonomous spheres of social justice with no direct influences between them, and the thesis that the principles governing the distribution of social goods should be correlated with the meanings of those social goods within the community. But the process of establishing an agreement on the set of principles assumed by that community should not be seen as descriptive or interpretive, but rather as argumentative and normative.

REFERENCES

Cohen, Joshua. 1986. „Review of ‚Spheres of Justice: Defense of Pluralism and Equality' by Michael Walzer". *The Journal of Philosophy*. 83(8): 457-468.

Dworkin, Ronald. 1983. "To Each His Own." Review of *Spheres of Justice: In Defense of Pluralism and Equality,* by Michael Walzer. *The New York Review of Books*, April 14. http://www.nybooks.com/articles/archives/1983/apr/14/to-each-his-own/.

Walzer, Michael. *Spheres of Justice: In Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.

Walzer, Michael, and Ronald Dworkin. 1983. "'Spheres of Justice': An Exchange." *The New York Review of Books*, July 21. http://www.nybooks.com/articles/archives/1983/jul/21/spheres-of-justice-an-exchange/.

Viorel Ţuţui is Ph.D. researcher at the Al.I. Cuza University of Iasi. He obtained his Ph.D. in Philosophy in 2009 with a thesis on The Problem of the A Priori in Contemporary Epistemology. He is a member of the Seminar of Discursive Logic, Theory of Reasoning and Rhetoric. He has published papers in epistemology and political philosophy.

Address:
Viorel Ţuţui
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I no. 11
700506 Iasi, Romania
Tel: (+) 40 232 201282
Email: tutuiviorel@yahoo.com

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011:141-156, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

L'action *ou* la contemplation. Note sur la relation de la fille de Thrace au Docteur angélique

Christophe Perrin
Université Paris-Sorbonne
Université libre de Bruxelles

Abstract

Action *or* Contemplation: Note on the Relationship between the Thracian Maid to the Angelic Doctor

If the opposition between "action and contemplation" seems characteristic of the history of philosophy, it also sums up Hannah Arendt's personal history and philosophy – the diagnosis of the theoretician of the political practice on her contemporaries being eloquent. But the author of the *Human condition* invites us to reverse the conjunction. Arendt breaks up deliberately with philosophical tradition and particularly with Thomas Aquinas by making these terms exclusive and choosing to think either action (without contemplation) or contemplation (without action). We would like thus to reflect on the relationship between these two thinkers by examining potential echoes of *Summa Theologiae* within Arendt's 1958 essay.

Keywords: Arendt, Thomas, action, contemplation, thought

Se donnant pour but, dans *The Human Condition*, de « penser ce que nous faisons » (Arendt 1998, 5) – et non ce que nous sommes ou ce que nous pensons –, Hannah Arendt se fixe d'emblée pour tâche de ressaisir le concept de *vita activa* en retraçant son évolution[1]. Celui-ci perdant au Moyen Âge son sens strictement politique pour désigner les activités humaines dans toute leur diversité, il est bientôt subordonné à celui de *vita contemplativa*. Or un tel glissement sémantique, dont Thomas d'Aquin dans la *Summa theologiae* est assurément le meilleur représentant, n'est rien moins que gênant. Car, de

l'avis de la fille de Thrace[2], la distinction *externe* entre vie active et vie contemplative recouvre les distinctions *internes* de la première de ces deux vies que, depuis le XXe siècle, l'homme peut désormais seule choisir. D'où l'importance, pour ne pas dire l'urgence de prendre le contre-pied du Docteur angélique et de penser l'action *ou* la contemplation, c'est-à-dire de d'abord penser l'action *sans* la contemplation – en l'étudiant alors par rapport au travail et à l'œuvre –, mais encore de penser la contemplation *sans* l'action – en distinguant l'artisan que fascine son modèle du philosophe qui s'émerveille de l'être. Si tout sépare le théologien dominicain italien d'expression latine de la professeur de théorie politique, Juive allemande anglophone naturalisée américaine, l'inverse n'est donc pas vrai. En résulte la possibilité, sinon la nécessité de lire l'essai de 1958 au prisme de la *Secunda secundae* de l'*opus magnum* inachevé, plus précisément au prisme de ses questions 179 à 182. À le faire, sans doute apprendrons-nous, alors que Hannah Arendt choisit sciemment de passer sous silence cette activité humaine qu'est la pensée[3], que dans le monde qui est le nôtre, « agir la pensée » n'est plus rien d'autre que penser l'action.

1. La subordination de l'action à la contemplation

Que Hannah Arendt s'intéresse fortement à Augustin, comme en témoigne son doctorat sur le concept d'amour qui est le sien, ne saurait empêcher que l'intéresse également Thomas, auquel elle renvoie d'ailleurs plus d'une fois dans *The Human Condition* (Arendt 1998, 23, 27, 53, 54, 317), notamment pour faire explicitement écho à son propos sur la diversité des formes de vie. La lecture qu'elle en fait sert en effet d'autant mieux son écriture (Arendt 1998, 14, 15, 16, 20, 54, 318) que Thomas est à ses yeux le parangon de la « tradition », c'est-à-dire celui de cette « philosophie médiévale »[4] qui, liant Rome à Athènes, relie la doctrine chrétienne à la pensée aristotélicienne. Or si traduire n'est pas forcément trahir, compiler revient fatalement à déformer. Ainsi dans l'*Ηθικά Νικομάχεια* (Aristote 1990, 43), βίος πολιτικός nomme cette vie qui, embrassée par l'homme libre, consacrée aux affaires publiques et attachée au culte du beau comme le sont la vie de plaisir et la vie philosophique,

consiste, non à le consommer ou à le contempler mais, au travers de belles actions, à pour ainsi dire le produire. Dans la *Summa theologiae* toutefois, qui non seulement reprend fidèlement cette typologie tripartite – « *tres sunt vitae maxime excellentes* » – mais offre au concept grec un strict équivalant – « *[vita] civilis quae videtur esse eadem activae* » (D'Aquin, 1962, 2-2, qu. 179, art. 2, obj. 1)[5] –, cette vie en vient à « désigner toute espèce d'engagement actif dans les affaires de ce monde » (Arendt 1998, 14). Pensée pure par celui que tout le Moyen Âge appelle le Philosophe, la *vita activa* n'en est pas moins, sitôt la fin de la πόλις antique, entachée par l'utilité. L'évêque d'Hippone ne s'y trompait pas à la qualifier de *vita negotiosa* ou de *vita actuosa*[6] : de fait, elle découle de la « *necessitas vitae praesentis* » (Arendt 1998, 14, note 9)[7], dont Platon affirmait déjà qu'elle pousse les hommes à se regrouper (Platon 1950, 914). La cité ayant donc à charge de subvenir aux besoins de chacun – « *in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam* »[8] –, la vie qui lui est spécifiquement liée ne peut, pas plus que la *vita voluptuosa*, mener l'homme à cette existence libre qui, dès lors, paraît réservée à la *vita contemplativa*.

Et pour cause : seule la *vita contemplativa* permet de goûter la σχολή, l'*otium*, mots dont Arendt précise qu'ils signifient « d'abord l'exemption d'activité politique et non simplement le loisir », quoiqu'ils aient pu servir « aussi à désigner l'exemption de travail ». Indiquant « toujours une condition affranchie des occupations et des soucis » (Arendt 1998, 14, note 10), ils nomment finalement ce vers quoi tend l'homme nouveau – l' « *otium sanctum, scilicet contemplativae vitae* »[9] (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 182, art. 2) – qui, ce faisant, fait de l'ancien privilège de certains – les païens nés citoyens –, la revendication de tous – les chrétiens nés fils de Dieu. La liberté change alors de bord : jadis caractéristique de la πράξις, elle devient l'apanage de la θεωρία – « *activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur* »[10] (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 1, sol. 2). N'est vraiment libre que l'homme dont l'âme s'adonne à la contemplation – « *vita contemplativa in quadam animi libertate consistit* » –, car il vit là pour ainsi dire en autarcie, à tout le moins dans une certaine indépendance vis-à-vis des nécessités mêmes de la vie – « *in vita contemplativa est*

homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget »[11] (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 1, sol. 2). Excellente, mais encore apaisante en ce qu'elle épargne à l'homme l'*inquietudo* (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. art. 3) et reposante en ce qu'elle est essentiellement calme plat – « *quie[s] ab exterioribus motibus* »[12] (Arendt 1998, 15, note 11 ; D'Aquin 1962, 2-2, qu. 182, art. 3) –, la *vita contemplativa* devient la référence à l'aune de laquelle la *vita activa* se voit redéfinie. Insistons-y : « la *vita activa* tire son sens de la *vita contemplativa* » (Arendt 1998, 16) et s'entend seulement comme ce qu'elle n'est pas : agitation, tumulte, remue-ménage. L'opposition topique entre ces deux vies se fait au détriment de la compréhension typique des « articulations » (Arendt 1998, 15, 16, 17, 78, 85, 141, 228, 316) de celle-là qui, sans fin propre, se fait le moyen de son autre.

Or n'en doutons pas : réelles sont les vertus de la *vita activa* puisqu'elle permet d'éradiquer les vices de l'être humain. En pourvoyant aux besoins physiques de la créature incarnée et, à mesure que cette dernière s'épuise à œuvrer, en épuisant ses tensions et dissensions – « *quietat interiores passiones* »[13] (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 182, art. 3), elle satisfait le corps et purifie l'esprit, en sorte de préparer son propre dépassement – « *vita activa non directe praecipit vitae contemplativae, sed, disponendo ad vitam contemplativam, praecipit quaedam opera vitae activae* »[14] (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 1, sol. 2). Propédeutique nécessaire – « *qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent* »[15] (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 3) – devant être tout entière orientée vers ce qu'elle rend possible – « *sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur* »[16] (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 4, obj. 2) –, elle est, comme telle, vouée à cesser. Chronologiquement première, la *vita activa* demeure ontologiquement seconde. Mobilisant chez l'homme, outre la part animale qui est la sienne – « *in operationibus autem vitae activae communicant etiam inferiores vires, quae sunt nobis et brutis communes* »[17] (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 1) –, sa seule raison inférieure, elle ne lui permet pas de réaliser sa nature d'être promis à la vie éternelle. À lui donc de la quitter et de progresser, soit justement de passer à la *vita contemplativa*, dont on ne revient que pour mieux mener ses affaires –

« *activam vitam movet et dirigit* »[18] (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 4). S'il y a ainsi continuité et complémentarité entre les deux vies, la hiérarchie entre elles, comme du reste entre les facultés de l'homme et entre les hommes eux-mêmes est claire – « *ratio enim superior, quae contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quae deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quae est per virum regenda* »[19] (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 4). Ordonnée à la *vita contemplativa*, la *vita activa* lui est subordonnée – « *vita activa […] magis servit contemplativae vitae quam dominetur* »[20] (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 1, sol. 2).

2. Une révolution

Or :

> parmi les conséquences spirituelles des découvertes de l'époque moderne, la plus grave peut-être et, en même temps la seule qui fût inévitable puisqu'elle suivit de près la découverte du point d'Archimède et l'apparition connexe du doute cartésien, a été l'inversion des rangs de la *vita contemplativa* et de la *vita activa* dans l'ordre hiérarchique (Arendt 1998, 289).

Cette inversion (*reversal*)[21], Hannah Arendt la fait remonter au XVII^e^ siècle et reposer sur le progrès scientifique servi par la technique, ainsi que l'illustrent l'invention et l'utilisation du télescope. Pour interpréter le monde, il ne s'agit plus désormais de l'observer mais de le transformer. L'homme ne se fie plus à l'acuité de sa vue, il s'en remet à « l'ingéniosité de ses mains » (Arendt 1998, 290) pour conquérir une vérité dont il lui faut toujours s'assurer, tant elle sait se cacher derrière des apparences pensées trompeuses par essence. En somme, savoir n'est pas voir, mais pouvoir. N'est pas certaine la connaissance qui se prête à la contemplation, mais celle dont la nature est telle qu'elle se vérifie par l'action. Inutile, ainsi, de vouloir parfaitement saisir la nature : l'essentiel est de pouvoir s'en servir. L'application comptant plus que l'appréhension, le comment l'emporte sur le pourquoi, c'est finalement la contemplation qui, n'ayant plus lieu d'être « au sens original de vision prolongée de la vérité », ne peut que disparaître. Cette inversion des rangs a en effet pour corrélat un renversement des rôles, à tout le moins déjà un retournement de situation à la

faveur d'un changement de position : « devenue servante de l'action comme elle avait été *ancilla theologiae*, servante de la contemplation de la vérité divine en philosophie médiévale, ou de la contemplation de la vérité de l'être en philosophie antique » (Arendt 1998, 292), la pensée rompt, pour la première fois depuis le début de la φιλοσοφία, avec la θεωρία. Reste qu'elle ne confère pas à son opposé le statut privilégié qu'elle lui avait réservé, celui de devoir être recherchée pour elle-même – « *vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur* » (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 182, art. 1). Rendue à son autonomie, la πράξις peut alors être nouvellement envisagée, puisque dans sa spécificité.

Soulignons ici le bouleversement, sinon la révolution, en un sens tout historique, qui s'accomplit dans le monde des idées. Conscients « que le domaine politique ne pourvoyait pas forcément à toutes les activités supérieures de l'homme », Socrate en tête, les philosophes ont très tôt dû inventer « un principe plus élevé pour remplacer celui qui régissait » la cité (Arendt 1998, 18) – « *vita contemplativa simpliciter melior est quam activa* » [22] (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 182, art. 1). Dans ces conditions, la tradition a toujours associé et rapporté l'action à la contemplation et, par conséquent, limité la compréhension de la première à la seconde – l'économie même de la question 182 de la *Summa theologiae* en fait foi. Ce faisant, les Anciens se sont interdits de penser la *vita activa* en soi, « la vie humaine en tant qu'activement engagée à faire quelque chose » (Arendt 1998, 22). Aveugles aux « distinctions » qui sont les siennes, leurs successeurs sont eux-mêmes restés sourds à l'appel de cet impensé, en dépit de « la rupture moderne » et de « l'interversion de [la] hiérarchie chez Marx et Nietzsche » (Arendt 1998, 17). Or, pour Hannah Arendt, il n'est pas d'autre moyen d'y remédier que d'enfin désolidariser ce que, en le divisant à bon droit mais en l'opposant à tort, ils ont indûment couplé. Pourtant, « que les diverses formes d'engagement actif dans les affaires de ce monde, d'une part, et d'autre part la pensée pure culminant dans la contemplation puissent correspondre à des préoccupations centrales entièrement distinctes, voilà qui est manifeste » (Arendt 1998, 17). En attestent ces différences évidentes : horizontalité de la πράξις,

verticalité de la θεωρία ; communauté de celle-là, individualité de celle-ci ; immortalité visée par la première, éternité rêvée par cette dernière.

C'est d'ailleurs ce dernier point que notre *political theorist*[23] choisit d'expliciter. Plutôt que par la reproduction infinie de l'espèce, c'est par la production de grandes choses que l'homme tend à l'immortalité, c'est-à-dire à la « durée », à la « vie perpétuelle sur cette terre, en ce monde, telle qu'en jouissait, dans la conception grecque, la nature et les dieux de l'Olympe » (Arendt 1998, 18). Seule, sans doute, la contemplation lui offre « l'expérience de l'éternel ». Mais parce qu'elle n'est pas même une activité mentale, en tant que mise en présence originale du contemplateur avec le contemplé, elle est « une sorte de mort » (Arendt 1998, 20), vécue dans le silence et dans la solitude. Reste que le désir d'éternité a historiquement éteint le désir d'immortalité. Consacrant la finitude des œuvres humaines, la chute de l'empire romain a assuré la promotion du message judéo-chrétien : *vanitas vanitatum, omnia vanitas… Sic transit gloria mundi.* À quoi bon vouloir passer à la postérité en laissant par ses actes une trace de son passage quand ne doit importer que le salut de son âme en vue de la *vita aeternita* ? C'est la raison du questionnement thomasien – « *videtur quod liceat episcopatum iniunctum omnino recusare* »[24] (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 185, art. 2) –, comme la leçon du pape Célestin V qui, en 1294, lui répond… par l'action : en démissionnant de ses fonctions – « *nullus debet abstrahi a maiori ut applicetur minoribus* »[25] (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 1, obj. 3). « L'évolution laïque des Temps modernes » n'y change rien : la remise en question de l'espérance chrétienne échoue à « sauver de l'oubli la quête d'immortalité qui avait été à l'origine le ressort essentiel de la *vita activa* » (Arendt 1998, 21). Il est donc nécessaire d'enfin considérer cette vie sans ce dont elle a si longtemps semblé le contraire, pour non seulement parvenir à penser avec raison, mais encore recouvrer des raisons d'agir, tant l'inaction semble aujourd'hui toute notre occupation. Ne peut-on en effet « parfaitement concevoir que l'époque moderne – qui commença par une explosion d'activité humaine si neuve, si riche de

promesses – s'achève dans la passivité la plus inerte, la plus stérile que l'Histoire ait jamais connue » (Arendt 1998, 322)?

3. Une réévaluation

C'est par la précision qu'Hannah Arendt entend répondre à la confusion de la tradition. Là où Thomas employait presque indistinctement les mots d'*occupatio*, d'*operatio*, de *labor* et d'*actio* pour traiter de la *vita activa*, afin de la réévaluer, elle s'emploie à rassembler, c'est-à-dire à d'emblée séparer sous cette même appellation le travail, l'œuvre et l'action[26]. Car, fait de notre corps, le travail n'est pas l'œuvre[27], faite de nos mains. Périssable, lui produit des fruits destinés à la consommation, cela en vue de la conservation de la vie – entendons ici la ζωή de la zoologie. Marx l'a bien compris, qui parle du travail en termes de « processus de fertilité vitale » et de l'homme en termes d' « *animal laborans* » (Arendt 1998, 105 et 86, note 14 ; Arendt 1998, 99, note 36 ; Arendt 1998, 102 et 117), animal assurément « captif de la satisfaction de ses besoins » (Arendt 1998, 118-119), mais qu'il ne conviendrait pas pour autant d'« émanciper ». Si le « délivrer du travail » (Arendt 1998, 104) est un vœu pieux – le libérer de sa pénibilité certainement, de sa nécessité sûrement pas –, c'est là surtout un vœu dangereux, tant il repose sur une quête effrénée d'abondance qui suppose, précisément, l'effacement de la différence entre le travail et l'œuvre, dans la mesure où « l'on accélère tellement la cadence d'usure que la différence objective entre usage et consommation, entre la relative durabilité des objets d'usage et le va-et-vient rapide des biens de consommation, devient finalement insignifiante » (Arendt 1998, 125). Au « spectre d'une vraie société de consommateurs » (Arendt 1998, 133), *The Human Condition* oppose justement le modèle d'une humanité réconciliée avec sa condition, acceptant « de se charger du fardeau, des labeurs et des peines de la vie » et savourant « "le bonheur ou la joie" du travail » – façon, pour nous autres mortels, de « goûter la béatitude absolue d'être vivant » (Arendt 1998, 121, 106). Activité privée cependant, le travail ne renvoie à aucune pluralité réelle, puisque à la seule force individuelle et encore tout anonyme qui s'oppose à la

terre. Marqué par la « futilité » (Arendt 1998, 8) du cycle vital, il est paradoxalement aujourd'hui aussi valorisé qu'il a pu être, en raison de sa compromission avec la nécessité, méprisé par le passé.

Durable, l'œuvre, elle, enrichit le monde humain dans lequel elle s'inscrit, cela en servant la mémoire de la vie – entendons cette fois le βίος de la biographie. Ne nous en étonnons pas : *vita brevis, ars longa.* Sans être elle-même immortelle, l'œuvre – et notamment l'œuvre d'art – procure un « pressentiment d'immortalité » (Arendt 1998, 168) en ce qu'elle permet à ce qui a pu être fait ou dit de survivre au moment « de l'acte et du verbe ». En ce sens, les hommes d'action comme ceux de parole « ont besoin de l'artiste, du poète et de l'historiographe, du bâtisseur de monuments ou de l'écrivain, car sans eux le seul produit de leur activité, l'histoire qu'ils jouent et qu'ils racontent, ne survivrait pas un instant » (Arendt 1998, 173). Propre à l'*homo faber* qui, par elle, « s'est fait maître de la nature » (Arendt 1998, 164) et évolue dans un environnement plus sûr, l'œuvre est à l'image de sa vie. Elle aussi dispose d'un commencement et d'une fin : commencement dans l'imagination de l'objet final par « les yeux de l'esprit » (Arendt 1998, 140), fin dans la présentation de l'objet fini aux yeux du plus grand nombre. Si l'isolement, « qui consiste à être seul avec l' "idée", l'image mentale de l'objet futur », est ainsi « la condition de vie nécessaire » à toute création, « lorsque son produit est achevé », l'oeuvrant, mieux, « l'ouvrier » (Arendt 1998, 161) rejoint la communauté. Mais que le fait d'œuvrer ne soit pas anti-politique comme l'est celui de travailler, ne l'empêche pas de demeurer apolitique en ce que, « entièrement déterminé par la catégorie de la fin et des moyens » (Arendt 1998, 143), il ne fait se rencontrer les hommes que par le truchement des choses. Et la modernité n'arrange rien, elle qui, avec l'automatisation, a « changé l'œuvre en travail », l'a « brisé en parcelles minuscules jusqu'à ce qu'elle se prête à une division où l'on atteint le dénominateur commun de l'exécution la plus simple » (Arendt 1998, 126). Convenons-en : de nos jours ne compte plus celui qui fabrique mais ce qui est fabriqué ou, plutôt, le processus de fabrication, le *modus operandi.*

Libérée de la contemplation, l'action s'offre justement, par opposition au travail et à l'œuvre, comme l'activité politique par excellence, celle qui, de part en part, s'accomplit dans l'espace public, et ce de manière spécifique – « l'action seule est proprement inimaginable en dehors de la société des hommes » (Arendt 1998, 22)[28]. Or si Hannah Arendt accentue le « rapport particulier qui unit l'action à l'être ensemble » (Arendt 1998, 23), ironie du sort, Thomas n'avait pas manqué de le souligner le premier – « *vita activa describitur per ea quae ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit* »[29] (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 181, art. 1, sol. 1). L'originalité de la fille de Thrace est alors d'insister sur l'originarité de l'action : agir, ce n'est pas réagir mais surgir comme origine, prendre une initiative dans la cité et, ainsi, y commencer, c'est-à-dire y débuter « quelque chose de neuf auquel on ne peut pas s'attendre d'après ce qui s'est passé auparavant » (Arendt 1998, 177-8). Agir, c'est donc défier le hasard et la nécessité et introduire de « l'inattendu », de l' « infiniment improbable » (Arendt 1998, 178) dans l'ordre des choses, ce dont chacun est « capable par droit de naissance » (Arendt 1998, 247), puisque « à la naissance quelque chose d'uniquement neuf arrive au monde » (Arendt 1998, 178) et que tous nous sommes « *initium*, nouveaux venus et novateurs » (Arendt 1998, 177) en vertu de la nôtre. L'action a ainsi l'unicité de l'homme pour *ratio essendi* et s'avère la *ratio cognoscendi* de celle-ci. Qui en a la paternité voit réellement confirmer son individualité en même temps qu'annuler apparemment sa liberté : parce que l'agent n'agit qu'en interagissant, son action s'insérant forcément dans un réseau d'actions, et donc de déterminations préexistantes, son geste est irréversible et ses conséquences imprévisibles. On saisit ici que nul n'est le parfait auteur de ce qu'il fait quand bien même il en est l'acteur. S'ensuit la « fragilité des affaires humaines » stigmatisée par « la majeure partie de la philosophie politique depuis Platon » (Arendt 1998, 222). Mais l'on devine aussi qu'il n'est pas de meilleur moyen pour ne pas mourir que d'agir, tant « la force du processus de l'action ne s'épuise jamais dans un seul acte », tant « elle peut grandir au contraire quand les conséquences de l'acte

se multiplient » et, partant, « durer jusqu'à la fin des temps » (Arendt 1998, 233).

4. La coordination de l'action et de la contemplation

Reste aujourd'hui à encore pouvoir le faire, agir, puisque à l'agir s'est substitué le faire, en sorte que, mieux comprise dorénavant, l'action n'en est pas moins fortement compromise. Si, avec l'époque moderne, la contemplation s'est éclipsée en effet, avec le monde moderne[30], l'action l'est par le travail, auquel s'assimile désormais la moindre de nos activités. Telle est, suite à l'ascendant pris par l'*homo faber*, puis au triomphe de l'*animal laborans*, l'irréversible évolution des temps. Plutôt que l' « étonnement muet » (Arendt 1998, 302, 303 et 304) du penseur devant ce que Heidegger nomme « la merveille des merveilles : *que* l'étant *est* » (Heidegger 1976, 307), c'est d'abord le « regard studieux de l'artisan » (Arendt 1998, 303) sur son modèle, avant et après son imitation, que la tradition choisit comme étalon de la contemplation. Car point d'élitisme surtout : en faisant paradoxalement de la πράξις l'archétype de la θεωρία, c'est chacun que le christianisme chercha non seulement à convier à la *vita contemplativa*, *id est* à la « *contemplatio[…] Dei* » – « *omnes […], a minimo eorum usque ad maximum* »[31] (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 181, art. 4, sol. 2) –, mais encore à convaincre de renoncer à la *vita activa* – « *ex suo genere contemplativa vita est maioris meriti quam activa* »[32] (D'Aquin, 2-2, qu. 182, art. 2). C'est pourtant l'inverse qui se produisit en raison de la transformation de la fabrication à l'âge de la technique, et notamment de l'intérêt pour le comment plutôt que pour le quoi. À partir de là, l'essentiel n'étant plus la considération d'objets immuables mais le mode de production le plus rentable, la contemplation s'étiola « dans le champ […] de l'expérience humaine ordinaire » (Arendt 1998, 304), soit le « champ des activités […] douées de sens et de raison » (Arendt 1998, 307). S'ensuivit le règne sans partage du travail qui, de moyen qu'il était pour Thomas – « *sola enim necessitas victus cogit manibus operari* »[33] (D'Aquin 1961, lib. 3, cap. 135) –, devint la fin suprême d'une créature élevée dans une autre idée de la vie que celle enseignée par le passé – la vie d'un homme immortel dans un monde qui ne l'est pas, plutôt que celle de l'âme mortelle dans le κοσμος éternel. « Lorsque la *vita activa* eut perdu tout point de repère dans la *vita contemplativa*, alors

elle put devenir vie active au sens plein du mot » (Arendt 1998, 320).

Voilà la « seconde inversion » (Arendt 1998, 306) dans la hiérarchie, tout intérieure cette fois à la *vita activa*. Tandis que « des trois » formes de l'activité non pensante, « c'est la fabrication qui [était] la meilleure pour les Grecs », cela « parce que l'œuvre n'est pas seulement quelque chose d'utile et donc de périssable » (Arendt 2005, 510), origine de la propriété pour Locke, de la richesse pour Smith, voire de l'humanité pour Marx, c'est le travail qui la supplante avec la modernité. Ce qui signifie que, dès lors que disparaît la contemplation, s'évanouit encore l'action, au point d'ailleurs que survient un soupçon. Car plutôt qu'une coïncidence, n'est-ce pas là le signe que l'action et la contemplation, si elles peuvent parfaitement être conçues en toute indépendance, ne peuvent réellement être vécues de la même façon ? On touche ici au cœur du problème qui oppose Hannah Arendt et Thomas d'Aquin. Si elle entend sortir du rapport de contrariété pensé par lui – « *vita activa et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem* »[34] (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 182, art. 3, obj. 3) – en affirmant la différence des fins poursuivies par ces deux vies – l'immortalité et l'éternité –, lui ne l'attend pas pour affirmer – « *dictum est, vita activa et contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines* »[35] (D'Aquin, 2-2, qu. 181, art. 1) – et affiner cette différence – l' « *exterior operatio* » d'un côté, la « *consideratio veritatis* » de l'autre[36] (D'Aquin, 2-2, qu. 181, art. 1) – en coordonnant deux extrêmes. Or si cette coordination des extrêmes est bien ce que lui rend possible – tant que, contrairement à Augustin dans son *De civitate Dei*, il n'envisage pas un troisième type de vie dans la vie mixte, l'action et la contemplation comportant en elles-mêmes leur composé en vertu du principe selon lequel « *media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis* »[37] (D'Aquin, 2-2, qu. 179, art. 2, sol. 2) –, ce n'est finalement rien d'autre qu'elle estime souhaitable – tant que, contrairement à la « philosophie politique », elle travaille à sauver l'homme de l'inertie, autrement dit à l'arracher à l'inaction comme à lui rendre un objet de contemplation.

Malgré son intention de penser séparément l'action et la contemplation – l'action *ou* la contemplation –, la fille de Thrace rejoint ainsi le Docteur angélique. Mais elle-même n'en est dupe trop longtemps. Ne confie-t-elle pas, à l'occasion d'un colloque consacré à son œuvre à Toronto en 1972, que « le principal défaut, et l'erreur de *The Human Condition*, est le suivant : […]

envisage[r] encore ce qui s'appelle dans la tradition la *vita activa* du point de vue de la *vita comtemplativa*, sans jamais dire quelque chose de réel sur la *vita comtemplativa* » ? Et notre auteur d'ajouter que « l'envisager à partir de la *vita comtemplativa* est déjà la première illusion », puisque « l'expérience fondamentale de l'*ego* pensant »[38] (Arendt 1979, 305) est celle résumée par Caton : ne jamais être plus actif qu'en repos[39]. Aussi est-ce, en dernière analyse, la pensée que, après avoir évincé la contemplation, Hannah Arendt découvre dans son étude de l'action, la pensée pourtant laissée de côté d'entrée qui s'impose ultimement comme une pure activité aux antipodes de la θεωρια à laquelle, par la métaphysique, elle fut toujours assimilée. Bien loin « de la passivité, du calme total dans lesquels la vérité est finalement révélée à l'homme » (Arendt 1998, 397), la pensée est un dialogue vivant et constant, mené avec soi-même ou avec d'autres, sans doute « reservé[…] à un petit nombre » de fait, mais en droit toujours possible pour quiconque en ce monde. Fidèle à l'une des dernières leçons de son maître Heidegger qui, en reprenant ses enseignements en 1951, prononça deux cours successifs ainsi qu'une conférence intitulés *Was heißt Denken?*, Hannah Arendt nous apprend donc que si « agir la pensée » est bien penser l'action, penser l'action revient au fond à penser la pensée. Si Thomas n'y serait pas foncièrement opposé, *The Life of Mind* et *Thinking* ne manqueront pas fortement de le confirmer.

NOTES

[1] Rappelons que *Vita activa* fut initialement le titre prévu par Arendt pour son ouvrage, titre qu'elle donna à son édition en langue allemande (Arendt 1960).

[2] Remercions Jacques Taminiaux d'avoir répandu cette si juste périphrase, dans *La fille de Thrace et le penseur professionnel* (Taminiaux 1992).

[3] Désireuse de penser l'activité commune, Arendt précise d'emblée que « l'activité la plus haute et la plus pure dont les hommes soient capables, celle de la pensée, restera en dehors des présentes considérations » (Arendt 1998, 5, 10).

[4] Par « tradition » (Arendt 1998, 12, 17) – ou « traditionnellement » (Arendt, 15, 16) – il faut entendre « la philosophie médiévale » (Arendt 1998, 12, 176, 292, 318) ou la « pensée médiévale » (Arendt 1998, 20).

[5] « Il existe trois vies de souveraine excellence », respectivement : « la vie civile, qui doit être la même chose que la vie active ».

[6] Arendt le rappelle en renvoyant au *De civitate Dei*, XIX, 2, 19 (Arendt 1998, 12, note 3).

[7]Arendt se réfère à la *Summa theologiae*, 2-2, qu. 179, art. 2. Voir encore les expressions approchantes : « *ordinentur ad necessitatem praesentis vitae* » (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 179, art. 2, sol. 3) – ou « *propter necessitatem praesentis vitae* » (D'Aquin 1962, 2-2, qu. 182, art. 1).
[8] La formule est thomasienne (D'Aquin 1889, XLV, n°3).
[9] « Le saint loisir, celui de la contemplation ». Thomas reprend Augustin.
[10] « La vie active est nommée un service, et la vie contemplative une liberté ». Thomas cite ici Grégoire le Grand dans ses *Homiliarum in Ezechielem prophetam* – liv. I, hom. 3, 9.
[11] « La vie contemplative consiste en une certaine liberté de l'âme », respectivement : « dans la vie contemplative l'homme se suffit davantage à lui-même, ayant besoin de moins de choses pour s'y livrer ».
[12] « Le repos s'entend par rapport aux mouvements extérieurs ».
[13] Elle « apaise les passions intérieures ».
[14] « La vie active ne commande pas directement à la vie contemplative, mais elle y disposant, elle prescrit certaines oeuvres de la vie active ».
[15] « Ceux qui veulent occuper la citadelle de la contemplation doivent s'éprouver au préalable sur le champ de bataille de l'action ». Thomas cite Grégoire dans ses *Moralium libri sive Expositio in librum Beati Iob*, liv. VI, chap. 37, 5.
[16] « Puisque le bon ordre de la vie consiste à tendre de la vie active à la vie contemplative ». Thomas se réfère à nouveau aux *Homiliarum in Ezechielem prophetam* – liv. II, hom. 2, 11.
[17] « Les facultés inférieures, communes à l'homme et à la bête, ont part aux opérations de la vie active ».
[18] « Elle meut et dirige la vie active ».
[19] « La raison supérieure, dont c'est la fonction de contempler, se trouve envers la raison inférieure, préposée à l'action, dans le même rapport que l'homme envers la femme qui doit être gouvernée par lui ».
[20] « La vie active […] sert la vie contemplative plus qu'elle ne lui commande ».
[21] Voilà assurément un mot-clé d'Arendt dans *The Human Condition* (Arendt 1998, 17, 21, 85, 152, 210, 277, 289, 290, 291, 292, 293, 297, 301, 305, 306, 314, 318, 320).
[22] « La vie contemplative est, absolument parlant, supérieure à la vie active ». Cité par Arendt (1998, 318).
[23] Comme Arendt aime se désigner, et non philosophe, puisque « la majeure partie de la philosophie politique depuis Platon s'interpréterait aisément comme une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive de la politique » (Arendt 1998, 222).
[24] « Il semble qu'il soit permis de refuser absolument l'épiscopat ».
[25] « Nul ne doit être retiré d'une occupation plus élevée pour être appliqué à une occupation moindre ».
[26] Suivant en cela ce que suggèrent de nombreuses langues indo-européennes (Arendt 1998, 80, note 3).
[27] Point établi par Alain dès 1927 dans *Les Idées et les Âges* (Alain 1960, 105).
[28] Et quelques lignes après : « elle seule dépend entièrement de la présence d'autrui » (Arendt 1998, 23).

[29] « L'on décrit la vie active par les actions relatives à autrui, en quoi elle consiste principalement quoique non exclusivement ».
[30] Souvenons-nous que, pour Arendt, « l'époque moderne est autre chose que le monde moderne. Scientifiquement, l'époque moderne, qui a commencé au XVII^e^ siècle, s'est achevée au début du XX^e^ ; politiquement, le monde moderne dans lequel nous vivons est né avec les premières explosions atomiques » (Arendt 1998, 6).
[31] « Tous, du plus petit au plus grand ». Thomas cite *Jérémie* (31.34).
[32] « Par sa nature même, la vie contemplative est donc plus méritoire que la vie active ». Arendt y insiste : « En lisant les sources médiévales sur les délices de la contemplation, on a le sentiment que les philosophes veulent s'assurer que l'*homo faber* entende l'appel et laisse tomber ses outils, comprenant enfin que son plus grand désir, le désir de durée et d'immortalité, ne saurait s'accomplir dans ses entreprises mais seulement lorsqu'il comprendra que le beau et l'éternel ne se fabriquent pas » (Arendt 1998, 303).
[33] « Seules les exigences de la vie obligent au travail manuel ». Cité par Arendt (1998, 317, note 81).
[34] « L'action et la contemplation paraissent être des manières de vivre opposées ».
[35] « Il a été dit que la division de la vie humaine en active et contemplative se prenait de la diversité des occupations et des fins auxquelles s'appliquent les hommes ».
[36] « L'activité extérieure », « la considération de la vérité ».
[37] « Les intermédiaires sont faits de la combinaison des extrêmes, qui les contiennent déjà virtuellement ».
[38] Le reproche lui sera fait par Hans Jonas, 5 ans après son autocritique (Jonas 1977, 27). Précision de notre auteur : envisager la *vita activa* du point de vue de la *vita contemplativa*, c'est considérer que « toutes les formes de l'activité non pensante sont essentiellement identiques, du fait qu'elles semblent toutes relever du en-vue-de : le travail en vue de la vie, l'action en vue de la vie bonne et la fabrication en vue de l'œuvre » (Arendt 2005, 762).
[39] « *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret* ». C'est le mot qui clôt *The Human Condition* (Arendt 1998, 525) – et qui ouvre *The Life of Mind* – exergue.

RÉFÉRENCES

Alain. 1960. *Les Passions et la Sagesse*. Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Arendt, Hannah. 1960. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart : Kohlhammer.

Arendt, Hannah. 1979. "On Hannah Arendt." In *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, edited by Melvin A. Hill. New York: St. Martin's Press.

Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, Hannah. 2005. *Journal de pensée*. Tome 1 (juin 1950-février 1954). Traduit par Sylvie-Courtine-Denamy. Paris : Seuil (coll. L'ordre philosophique).

Aristote. 1990. *Éthique à Nicomaque*. Traduit par Jules Tricot. Paris : Vrin (coll. Bibliothèque des textes philosophiques).

D'Aquin, Thomas. 1889. "In psalmos Davidis expositio." In *Opera omnia*, t. XVIII. Paris : Vives.

D'Aquin, Thomas. 1961. *Summa contra Gentiles*, édition Léonine, t. XIII-XV. Rome/Turin : Marietti.

D'Aquin, Thomas. 1962. *Summa theologiae*, édition Léonine, t. IV-XII. Rome : Paulinae.

Heidegger, Martin. 1976. "Nachwort zu: *Was ist Metaphysik?*." In *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Jonas, Hans. 1977. "Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work." *Social Research* 44/1: 25-43.

Platon. 1950. « République. » In *Œuvres complètes*. Traduit par Léon Robin. Paris : Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade).

Taminiaux, Jacques. 1992. *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. Paris : Payot.

Christophe Perrin est boursier de la Fondation Thiers, Université Paris-Sorbonne/Université libre de Bruxelles. Domaines d'intérêt: phénoménologie (Heidegger, Levinas, Henry), philosophie moderne (Descartes, Pascal, Leibniz), philosophies de l'existence (Kierkegaard, Marcel, Jankélévitch).

Address:
Christophe Perrin
Université Paris-Sorbonne/Université libre de Bruxelles
Boursier de la Fondation Thiers
12, rue Jacquemars Giélée
59 800 Lille
France
Tel. 00 33 6 13 15 85 59
E-mail: ch-pe@orange.fr

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 157-174, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Corpus Areopagiticum dans l'interprétation de saint Thomas d'Aquin*

Florin Crîşmăreanu
Université « Al. I. Cuza » de Iasi

Abstract

***Corpus Areopagiticum* in the Interpretation of St. Thomas Aquinas**

In this article I intend to highlight a fundamental difference that I have seized between Dionysius interpreted by Thomas of Aquinas and the author of *Corpus Areopagiticum*. In the first stage, I will present the way in which Thomas understands Dionysius as a simple Aristotelian, then the confession of faith of saint Thomas regarding that particular Dionysius from *The Acts of Apostles* 17, 34, without, however, noticing the fact that Dionysius invokes the Holy Trinity in his texts, a dogma established only in the first Ecumenical Council of Nicaea (325). However, the most obvious issue that radically separates the two thinkers (Dionysius and Thomas) is their way of understanding *theology* (θεολογία).

Keywords: Dionysius the Areopagite, Thomas Aquinas, Aristotelianism, theology, Christology, divinity, knowledge

I. Si le *Corpus Areopagiticum* s'était perdu, je pense qu'il aurait pu être facilement reconstruit à partir du *Corpus Thomisticum*. Car Denys l'Aréopagite a trouvé dans la personne de Thomas d'Aquin un lecteur privilégié, même un disciple, qui cite l'„obscure" l'Aréopagite 1701 fois[1]. Voulant excuser saint

* *Acknowledgement*: Cet article a été publié dans le cadre d'une période de recherche financée par le programme POSDRU/89/1.5/S/49944 („Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes").

Thomas d'avoir tant accordé à ce mystérieux théologien, É. Gilson explique: „depuis cette époque, l'imposante figure de Denys l'Aréopagite s'est réduite pour nous à la stature beaucoup plus modeste du Pseudo-Denys, auteur dont l'autorité doctrinale n'a cessé de décroître dans l'Église" (Imbach 1997, 161). É. Gilson suggère ensuite que la théologie de l'Aréopagite n'était pas très „saine" mais que saint Thomas ne s'est pas laissé „décourager" : en bon „prestidigitateur" il a su „métamorphoser le contenu" d'une pensée „obscure" – „*beatus Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stilo*" (Aquinatis 1950, Proemium) – et „risquée", „servile imitatrice des platoniciens" (Gilson 1992, 161).

Le commentaire sur le traité *De Divinis Nominibus* considéré par tous les exégètes comme faisant partie de la liste des œuvres authentiques de saint Thomas. Selon J. Durantel, „saint Thomas ne faisait donc pas, en commentant les *Noms Divins*, œuvre nouvelle, puisque plusieurs les avaient déjà pris comme matière de leurs explications; mais un commentaire est toujours nouveau, puisqu'il vaut par ce que la pensée du commentateur en dégage ou y ajoute; que saint Thomas ait connu et sans doute utilisé les commentaires antérieurs, c'est infiniment probable. Les procédés utilisés par saint Thomas sont à la fois très simples et très compliqués. Très simples, parce qu'ils se répètent à chaque leçon, à chaque cours, avec une régularité un peu monotone; compliqués, on le verra, parce que saint Thomas divise et subdivise à l'infini" (Durantel 1919, 210-1). Par rapport à É. Gilson, la position de J. Durantel nous semble plus conforme à la lettre des textes thomasiens.

S'il faut faire une comparaison entre le *Super Dionysium De divinis nominibus* (1249) d'Albert le Grand et le *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus* (1261/1268) de Thomas d'Aquin, on observera une différence importante: tandis que saint Thomas s'applique à relever le côté néoplatonicien des *Noms divins* et en même temps à mettre la conception dionysienne des transcendantaux au service de son concept de l'*être*, Albert le Grand reste plus attaché à l'identité néoplatonicienne du traité en question (par exemple, la participation *quantum potest*).

Dans son commentaire sur le *De Divinis Nominibus*, saint Thomas énumère les difficultés d'interprétation de cette œuvre. Il en cite cinq: l'obscurité du style qu'il attribue non à l'inertie de l'auteur, mais à son dessein de soustraire les dogmes à la dérision des infidèles, l'emploi du vocabulaire platonicien, la prolixité et à la fois la concision de l'auteur et, enfin, la profondeur de sa pensée (Aquinatis 1950, Proemium). Il est important de savoir que Saint Thomas suit la traduction de Scot Érigène pour la *Hiérarchie céleste* et celle de Jean Sarazzin pour les autres œuvres. Commentant cet œuvre de Denys, saint Thomas n'utilise jamais le schéma néoplatonicien *exitus - reditus* qu'il emploie lui-même dans sa *Somme Théologique* (Chenu 1954, 261). Dans ce texte de saint Thomas, le schème néoplatonicien n'est pas lié au problème de la hiérarchie. Toutefois, Denys est un des auteurs auxquels saint Thomas a rencontré l'idée d'un univers hiérarchisé[2], mais dans ce commentaire la seule hiérarchie à laquelle il se réfère est celle aristotélicienne, qui prend en compte les étapes de la connaissance - de la sensation à la science (Aristote 2005, 337-9).

Pour comprendre plus clairement la perspective thomasienne sur le *Corpus Areopagiticum*, je renvoie à une remarque singulière de saint Thomas: „Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus" (Aquinatis 1929, II, XIV, 2). Aux yeux de saint Thomas, Denys l'Aréopagite est un disciple d'Aristote. Cependant, le „disciple" Denys l'Aréopagite semble ignorer la portée du terme „démonstration" qui, depuis Aristote, indique la méthode procédant par syllogismes. Mais l'Aréopagite utilise toujours le vocabulaire néoplatonicien et il n'éprouve aucun besoin de faire appel à la méthode proposée par Aristote. Denys évite soigneusement toute activité polémique ou réfutative et ne semble pas se soucier de l'apologétique. Il fait même preuve d'une extrême réserve à l'égard de l'apologétique, comme L. Couloubaritsis suggère (Couloubaritsis 1981, 112-121).

Concernant cette question, B. Landry remarquait avec justesse que „saint Thomas d'Aquin veut être disciple d'Aristote, plus que de Platon et il a un grand désir de construire la philosophie chrétienne selon le modèle rigide de la

science péripatéticienne. Il s'efforce d'éliminer toute donnée puisée dans les aspirations subjectives de l'individu; il met en œuvre des concepts impersonnels, évidents pour tous qui s'imposeront à tous. Il aime à manier le syllogisme, et il a certainement dans ce raisonnement parfait une confiance plus grande que saint Bonaventure" (Landry 1922, 38).

Toutefois, au-delà d'un Denys „aristotélicien", pour saint Thomas l'auteur du *Corpus Areopagiticum* était ce Denys dont il s'agit dans les *Actes des Apôtres* (17, 34) et qui avait donc, en tant que contemporain et disciple des Apôtres, une autorité hors paire. Dans ce sens, il y a, dans la *Summa Theologiae*, une expression remarquable de la croyance de saint Thomas en l'identité de l'auteur des écrits dionysiens et du Denys des *Actes* (17, 34): „Sed circa hoc magis est credendum *Dionysio, qui oculata fide inspexit* hoc accidisse per interpositionem lunae inter nos et solem. Dicit enim, in epistola ad Polycarpum, inopinabiliter soli lunam incidentem videbamus, in Aegypto scilicet existentes, ut ibidem dicitur"[3] (Aquinatis 1903, III, 44, 2).

Thomas d'Aquin croit, comme toute son époque, que Denys l'Aréopagite est un auteur du premier siècle. D'autre part, Denys, dans les *Noms divins*, traite fréquemment du dogme trinitaire, rejetant les erreurs d'Origène et d'Arius („Et videntur esse posita ad excludendum errorem Origenis et Arii, qui posuerunt deitatem filii esse participatam" (Aquinatis 1950, II, 1, 1). Il est très étrange que saint Thomas n'observe pas cet anachronisme: si Denys se prétend un auteur du I-er siècle, comment peut il critiquer les erreurs d'Origène et d'Arius qui se développent aux III-ème et au IV-ème siècle?

II. Dans son *Commentaire des Noms Divins*, saint Thomas d'Aquin procède, par rapport au texte de Denys, comme ce dernier procède par rapport à l'œuvre de Hiérothée. Mais est-ce que il s'agit de la même relation entre Denys et Hiérothée, d'une part et Denys et saint Thomas, d'autre part? Il me semble que les choses ne soient pas telles que saint Thomas les croyait.

Selon Jean-Luc Solère, Thomas d'Aquin n'expose ses thèses *philosophiques* originales que dans les œuvres de *théologie*, suivant un ordre théologique (Solère 2002, 23). D'autre part, son but ultime n'est pas de produire une

philosophie „mais il en use, et s'il ne trouve pas toute faite celle dont il a besoin, il la produit afin de pouvoir en user" (Gilson 1960, 115).

En métaphysique, Dieu est connu à partir des créatures comme la cause est connue à partir de l'effet; en théologie, Dieu est connu par sa propre révélation ou inspiration, c'est-à-dire par le mode de la cause elle-même (Aquinatis 1929, I, 1, 3). Quant aux créatures, les philosophes les considèrent selon la consistance de leur nature propre; le théologien, de son côté, étudiera les créatures dans leurs rapports avec Dieu, c'est-à-dire selon qu'elles „sortent" du premier principe et sont ordonnées a lui comme à leur fin (Aquinatis 1929, II, Proemium).

La philosophie, prise dans un sens large, est une recherche de la vérité et du bonheur selon un mode de vie propre aux amis de la sagesse. Dans ce sens Denys appelle „philosophie" la voie monastique mais aussi la vertu de Job, sage païen qui, dans l'Ancien Testament, représente l'homme intègre ou juste (Andia 2006, 55). La „philosophie" dont Denys parle est la „philosophie selon nous" (Dionysius Areopagita 1990, 1), c'est-à-dire la philosophie des chrétiens. Mais le καθ' ἡμάς (selon nous) marque une précision qui est aussi une restriction du sens de la philosophie: il y a aussi des philosophes qui n'ont pas „notre" philosophie, mais celle-ci peut être considérée comme étant la „vraie" philosophie, par opposition à celle des Athéniens qui sont dans „l'ignorance" du vrai Dieu. Les „vrais philosophes" (Dionysius Areopagita 1991d, 7, 166) sont ceux qui reconnaissent que Dieu peut être connu à travers ses œuvres (*Rom*. 1, 20). Les deux hommes par rapport auxquels Denys définit la philosophie chrétienne sont Hierothée et Apollophane „le sophiste". Ysabel de Andia se demande s'il y a une identité de sens entre la Θεία φιλοσοφία des *Noms divins* et la σοφία τοῦ θεοῦ (I *Cor*. 1, 21) de la *Lettre VII*. Il semble que la première soit la „philosophie selon nous", c'est-à-dire la philosophie chrétienne, qui se fonde sur l'Écriture, tandis que la seconde est une sagesse qui vient de Dieu, commune aux païens et aux chrétiens, selon saint Paul (*Rom*. 1, 20 et 25). Les „vrais philosophes" sont les chrétiens aussi bien que les Grecs, s'ils reconnaissent la „Cause de tout"

et gardent une „piété sacrée" (εὐσεβεια) à son égard. Selon l'interprétation proposée par Ysabel de Andia, „ici ne s'agit plus d'une opposition de la philosophie grecque et de la philosophie chrétienne, mais d'une intégration de la philosophie grecque à la théologie chrétienne" (Andia 2006, 55-6).

III. Après cette courte présentation de la distinction entre la philosophie thomasienne et la „philosophie" du *Corpus Areopagiticum*, on ne peut éviter la question de la différence essentielle qui existe entre les deux penseurs (Denys et Thomas), quant à leurs manières de comprendre la *théologie*. Dans ce qui suit je voudrais discuter le rapport entre la théologie proposée par saint Thomas - *la théologie scientifique* - et la théologie de Denys l'Aréopagite - *la théologie* comme *expérience personnelle de Dieu*. La différence entre ces deux types de théologie s'énonce comme la différence entre la théo*logia* et la *théo*logia (Marion 1989, 17-25).

Pour saint Thomas, le problème se pose de cette manière: si la théologie est une science, alors elle est le fondement de toutes les sciences; si, au contraire, la théologie n'est pas le fondement de toutes les sciences, alors elle ne peut pas être une science (Aquinatis 1888, I, 1, 2, 5). Certainement, saint Thomas veut fonder une „théologie scientifique" (voir *quaestio secunda* de *Summa Theologiae* où saint Thomas se demande „*utrum sacra doctrina sit scientia*"). Le syntagme *theologia scientia*[4] a une seule occurrence dans *Corpus Thomisticum* (Aquinatis 1895, II-II, 1, 5), mais le mot signifie, au sens large, toute connaissance de l'intelligence humaine.

Dans le passage où il expose le plus clairement ce qu'il entend par science à propos de la *sacra doctrina*, saint Thomas se contente de déclarer „que la doctrine sacrée est une science […]. Elle procède en effet de principes connus à la lumière d'une science de Dieu et des bienheureux. Et comme la musique fait confiance aux principes qui lui sont livrés par l'arithmétique, ainsi la doctrine sacrée accorde foi aux principes révélés par Dieu" (Aquinatis 1888, I, 1, 2). Le père M. Corbin dit que „la doctrine sacrée n'est *ni* l'Écriture Sainte, *ni* la tradition de l'Église, *ni* la théologie comme science et cependant elle est également *et* l'Écriture Sainte *et* la tradition de l'Église *et* la théologie comme science, sans qu'il y ait la moindre contradiction entre les deux

propositions" (Corbin 1974, 694). Ce processus se vérifie différemment selon qu'il s'agit d'une démarche qui part du sensible pour s'élever progressivement vers les choses divines (la philosophie première d'Aristote), d'une démarche qui prend son point de départ dans la connaissance que Dieu a de lui-même et dont nous recevons une certaine participation par la foi (Aquinatis 1992, 2, 2 ; Torrell 2000, 140).

Sans aucun doute, saint Thomas adopte le modèle aristotélicien de la science. Par „science" saint Thomas comprend l'idéal aristotélicien de la connaissance, qu'implique l'élaboration de conclusions valables, après avoir établi que les prémisses sont véritables principes irréfutables (Aquinatis 1989, I, 2, 2). Toutefois, les prémisses de la science théologique sont les données de la Révélation, et la dérivation des conclusions devait être, tant qu'il était possible, syllogistique. Il semble donc que la science chez saint Thomas comme chez Aristote est indissociable du rapport entre les prémisses et la conclusion.

J.-P. Torrell considère que la notion de *science* soulevé deux grandes difficultés, pour saint Thomas: tout d'abord, la science ne traite pas du singulier, mais seulement de l'universel et du nécessaire; or la *sacra doctrina* s'occupe bien de faits singuliers, donc elle ne saurait prendre le titre de science. Comme il est impossible à saint Thomas de nier la force de l'objection, sa réponse consiste à diminuer l'importance des faits en question: „ils ne sont pas objet principal de la *sacra doctrina*, ils ne sont là que comme exemples de conduite, comme il y en a dans les sciences morales, ou bien pour établir l'autorité de ceux par qui nous parvient la révélation divine" (Aquinatis 1888, I, 1, 2; Torrell 2000, 147). L'autre difficulté n'est pas moins redoutable: selon Aristote, la science procède à partir de principes qui sont évidents par eux-mêmes (*per se nota*); or il est bien évident que les articles de *foi ne sont pas évidents pour tous,* puisque certains n'ont pas la foi; alors, la *sacra doctrina* ne peut pas être une science (Aquinatis 1888*,* I, 1, 2), puisque ses principes ne sont pas *per se nota.*

Il semble aussi que la théologie comme *science de Dieu* est liée au culte des images: les profanes connaissent le divin de manière sensible, par des images qui sont l'„empreinte de

l'invisible". Les images sculptées ne sont que bois et pierre, mais elles rendent visible la forme transcendante du divin (Boulnois 2008, 81-3). Au seuil de la *Somme Théologique*, saint Thomas d'Aquin exprime son approbation pour les images sensibles qui signifient les vérités spirituelles dans l'Écriture – „Respondeo dicendum quod conveniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere" (Aquinatis 1888, I, 1, 9). Pour confirmer cette thèse il reprend fidèlement les arguments du second chapitre de la *Hiérarchie céleste* que l'Aréopagite consacre aux signes dissemblables. Toutefois, le contexte dans lequel il place le raisonnement de Denys en change considérablement la portée. En effet, la question de saint Thomas vise spécifiquement les expressions métaphoriques désignant la divinité. Selon Jan Miernowski, „cette précision est absente du texte dionysien où il n'existe qu'un seul ordre des signes qui, malgré leurs différents degrés de «noblesse» ou de «bassesse», manifestent en dernière instance une comparable inadéquation par rapport au divin" (Miernowski 1998, 22). Les hypothèses fondamentales que soutiennent les deux auteurs sont radicalement différentes.

Pour sa part, le père Chenu dit à propos de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin que l'objet de la théologie comme *science de Dieu* n'est pas proprement et premièrement cette économie où, de fait, l'homme reçoit, par le Christ, la foi et la grâce, mais c'est Dieu en sa réalité même; toutes ses productions, au cours de l'histoire, toutes les œuvres de création et de recréation sont traitées et jugées formellement *sub ratione Dei* (Chenu 1954, 264). Donc, „Dieu en sa réalité même" est l'objet[5] de la science théologique. La question de la connaissance de l'essence divine est le but ultime et sacré de la théologie thomiste. D'autre part, pour la théologie byzantine, Dieu seul possède la „science théologique". Seul Dieu a une science parfaite de Dieu. En conséquence, la science divine n'est jamais accessible à l'homme.

Mais dans la scolastique latine il n'y avait pas seulement la direction représentée par la théologie *comme science*, même si elle est la plus fréquemment invoquée. Il y avait également d'autres directions: une théologie comme science non-déductive, une théologie rhétorique, une théologie de l'Église (Trottmann

1999, 97-114). Quel serait l'élément commun de cette *pluralité* de directions théologique? Selon Denys l'Aréopagite, l'*unique* finalité de la théologie est *la déification* (θἐωσις) de l'homme[6]. Retrouve-t-on cette finalité chez saint Thomas?

Selon Pantéléimon Kalaitzidis, „il est étonnant de constater qu'aucun texte de Thomas d'Aquin ne fait allusion expresse au sens dionysien du mot θεολογία, comme par ailleurs le signale le Père Chenu. Comment interpréter ce silence significatif? Ce silence, qui n'est pas loin d'être «un oubli» de la θεολογία dionysienne, nous parait d'autant plus significatif que l'acception de la théologie chez l'Aquinate revêt un rôle normatif pour l'ensemble de son travail théologique et même philosophique, tandis qu'elle a des conséquences sur le plan de l'épistémologie" (Kalaitzidis 1997, 457; Chenu 1969, 90). Il est certain que saint Thomas parle du caractère scientifique de la théologie et du statut de la *théologie* dans le cadre de la *sacra doctrina* (Aquinatis 1888, I, 1; Aquinatis 1929, I, 1-5; Aquinatis 1992, 2). Mais, dans le *Corpus Dionysiacum* il n'y écrit aucun chapitre sur la méthode théologique. Pour l'Aréopagite, la science (ἐπιστήμη) de la théologie est réservée à Hierothée, alors que la connaissance (γνώσις) de la philosophie est à la portée de Denys (Andia 2006, 43). Il semble que dans ses textes, Denys entend par „théologiens" les *écrivains inspirés par Dieu* et non pas des écrivains *écrivent sur Dieu*. Chez Denys on trouve plus de cent occurrences de ces termes (θεολογία[7], θεολόγος[8], θεολογικός[9]).

Dans le premier paragraphe de la *Lettre IX* (Dionysius Areopagita 1991d, 197), Denys l'Aréopagite parle du double mode de la tradition des théologiens, *symbolique et télestique* (συμβολικήν καὶ τελεστικήν) d'une part, *philosophique et démonstrative* d'autre part (φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικήν). Selon l'interprétation proposée par P. Kalaitzidis, „il est facile de constater, suivant la perspective dionysienne, que l'origine, la provenance même de deux traditions, symbolique et philosophique, se trouve dans les Λόγια, dans ce que Dieu a manifesté et révélé sur Lui-même" (Kalaitzidis, 1997, 460). Dans ce sens, Denys affirme que „l'essentiel de notre hiérarchie humaine est constituée par les Λόγια (les Écritures) reçues de Dieu" (Dionysius Areopagita 1990 d, 67).

Chez Denys l'Aréopagite, la θεολογία s'identifiant aux Λόγια signifie l'Écriture ou la Parole dite par Dieu, la Parole que Dieu a prononcée. Le Dieu de Denys parle Lui-même de Lui-même et se nomme Lui-même par sa Parole, dans son Verbe, à travers l'Écriture. Aussi dans la *Lettre IX* (Dionysius Areopagita 1991d, 198), c'est Jésus en personne qui θεολογεί sous des paraboles; dans la *Hiérarchie ecclésiastique* (Dionysius Areopagita 1991b, 83), le texte parle de la „théologie supramondaine de Jésus"; tandis que dans la *Lettre VIII* (Dionysius Areopagita 1991d, 178), ce sont les démons tyranniques qui doivent confesser en toute vérité la divinité de Jésus. Cet emploi christocentrique de θεολογία peut se retrouver aussi dans divers endroits de la *Hiérarchie ecclésiastique* (Dionysius Areopagita 1991b, 84) qui parlent de la distinction entre θεολογία et θεουργία. Pour Denys l'Aréopagite, la θεουργία indique l'œuvre divine, voir l'Incarnation, alors la θεολογία signifie la Parole dite par Dieu ou encore l'Écriture.

Le théologien (θεολόγος) n'est pas celui qui spécule sur des questions théologiques, ou celui qui construit des formules rationnellement élaborées, encore moins celui qui exerce la profession de maître en théologie. Denys ne connaît pas encore le type de théologien qui passe son temps à rédiger des dissertations théologiques, de même qu'il ignore les professionnels de la théologie. La théologie chez lui n'est pas une *occupation „académique*", ni une „*technique*", comme dira J. Maritain (Maritain 1963, 583), à propos de la théologie scolastique, encore moins une *„technologie",* et le terme θεολόγος y est strictement réservé pour désigner les *auteurs divinement inspirés, les prophètes* ou *les apôtres* qui ont eu une expérience personnelle de la Révélation et à travers lesquels c'est Dieu même qui a parlé (Dionysius Areopagita 1991b, 128). Les θεολόγοι sont les porte-paroles de Dieu, ceux par les bouches desquels la Trinité Elle-Même a parlé et manifesté la vérité sur Elle-Même. Les théologiens de Denys s'appellent donc Isaïe, Ézéchiel, Pierre, Paul, Jean. Même maître Hiérothée, disciple de saint Paul, ne semble pas mériter le titre de θεολόγος (Kalaitzidis 1997, 465).

Certainement, et en conformité avec l'interprétation proposée par P. Kalaitzidis, *la problématique de la théologie comme science reste totalement étrangère à l'œuvre de Denys*. La tradition chrétienne orientale n'a pas connu la théologie *comme science*. Toutefois, il y a quelques exceptions célèbres, comme Barlaam le Calabrais, au début du XIV^{e} siècle, qui a voulu implanter la méthode scolastique dans le monde byzantin et qui a été sévèrement condamné par Grégoire Palamas.

Dans les textes de Denys, le terme même de *science* ne revêt aucune signification technique précise et l'on y retrouve divers usages métaphoriques parmi lesquels le plus fréquent indique la connaissance approfondie. Même si l'expression „science théologique" (θεολογικὴ επιστήμη) apparaît - encore que très rarement (Dionysius Areopagita 1991c, 32; Dionysius Areopagita 1990, 125) - dans le *Corpus Dionysiacum*, elle ne concerne en aucune façon une intention présumée de Denys de constituer et d'élaborer de manière rationnelle une science théologique.

Qui dit „discours ou *logos* sur Dieu", dit pensée discursive et aussi détermination du divin par les catégories du langage *humain*. Dans la perspective du „discours ou parole sur Dieu" en effet, les choix décisifs reviennent à l'homme. Or, qui dit objet de détermination, dit encore objet d'appréhension par l'entendement ou par les concepts et il comprend du même coup *l'être* et *la représentation* de cet objet, ce qui va de pair avec l'ambition nouvelle de la théologie, celle de se constituer *en tant que science.* La conception de la théologie comme „discours ou raisonnement sur Dieu", condamne „Dieu" à l'immobilité d'un simple concept rationnel qui peut être analysé comme si l'Incarnation d'un Dieu vivant n'a pas eu lieu. Le „discours" théologique devient alors *an*historique, un discours figé et objectivant qui est tout sauf „christocentrique". On cherchera en vain chez Thomas la *θεολογία* dionysienne, le Dieu de Denys qui parle Lui-même sur Lui-même, qui se nomme Lui-même par sa parole, dans son Verbe, à travers l'Écriture (Kalaitzidis 1997, 476-7).

Selon la conclusion de Pantéléimon Kalaitzidis, le Dieu comme *Ipsum suum Esse per se subsistens*, l'aboutissement ou la découverte d'un long et pénible itinéraire intellectuel et non

point fruit d'une expérience existentielle, ne semble pas nous concerner *personnellement.* On peut le penser ou le traiter en objet d'étude, mais on ne va ni le prier, ni l'aimer. Dès lors, la causalité et la connaissance analogiques de Dieu restent les seules voies de gnoséologie théologique, alors que l'intellection et la pensée discursive apparaissent comme les lieux privilégiés de la „rencontre" avec Dieu, ce qui implique que l'on n'*expérimente* pas les choses divines, comme disait Denys à propos de son maître Hiérothée (Dionysius Areopagita 1990, 134), mais, en revanche, que l'on *parle* sur les choses divines.

IV. Pour l'Aréopagite, la théologie est un discours non-métaphysique. „L'entreprise de Denys ne vise évidemment pas à récuser tout discours sur Dieu, au profit d'une apophase douteuse, mais à travailler le langage assez profondément pour qu'il n'entre plus en contradiction méthodologique avec ce qu'il ose prétend énoncer: discours de louange" (Marion 1977, 12). Dans ses textes, *prière* et *théologie* s'unissent par un lien indissoluble. Il n'y a pas de théologie sans prière et en dehors de la prière, l'acte même de prier se présente et se donne comme un acte théologique et la théologie s'avère être, pour reprendre la belle formule de Nikos Nissiotis, „une pensée priante" (Nissiotis 1960, 294). Chez Denys, la théologie s'avère être intimement liée aux offices et aux sacrements ecclésiastiques. Elle prend donc place dans un contexte liturgique, tandis que la théologie priante de l'être créé n'est autre chose que sa réponse, sa doxologie, sa synergie sous forme de discours de louange, aux œuvres et aux dons de Dieu (Kalaitzidis 1997, 468).

Les exégètes s'accordent à reconnaître que, dans le *Corpus dionysien*, le concept de *louange* est essentiel. Denys tend à substituer au *dire* du langage prédicatif, un autre verbe, ὑμνεῖν, louér[10]. En ce sens, Hans Urs von Balthasar affirme: „quand il est question de Dieu et du divin, le mot ὑμνεῖν remplace presque le mot 'dire'" (Balthasar 1947, 158). Que signifie cette substitution? Elle indique sans doute le passage du discours à la prière car „la prière est un discours, mais elle n'est ni vraie ni fausse" (Aristote 1977, 84). *Le discours de louange maintient la distance* (Marion 1977, 232), puisque „les théologiens louent le Réquisit comme anonyme, et à partir de

tous noms" (Dionysius Areopagita 1990, 118). En effet, „louer" tient lieu de „dire" (ou prédiquer). Le corpus dionysien peut être considéré une grande „hymnologie".

Pour les Pères grecs, le *théo*logien ne mérite ce nom que s'il „imite le théologien qui est au-dessus de lui, c'est-à-dire notre Sauveur" et s'il dépasse le texte pour arriver au Mot Même (Grégoire de Nazianze 1858, 141). Le véritable théologien est le Christ et la théologie a un caractère anagogique, étant inséparable de la divinisation (θέωσις). La divinisation n'implique pas un parcours *spéculatif*, mais une dimension *pratique*, une expérience personnelle, un mode de vivre. La théologie n'est pas le résultat d'un long et difficile effort intellectuel, mais un don fait par Dieu à l'ascète[11]. L'homme ne peut avoir accès à la divinisation, si Dieu ne descend chez lui, ce qui a été réalisé dans la personne du Christ.

En effet, les deux théologies: celle *christologique*, représentée excellemment par Denys l'Aréopagite et celle *scientifique,* de saint Thomas d'Aquin, ne sont pas complémentaires, mais opposées. La différence ne tient pas à la méthode, mais seulement à la présence ou à l'absence de la conscience de l'infirmité de la raison humaine devant la *folie de la Croix,* qui est même le contraire à une théologie „scientifique".

NOTES

[1] Les occurrences sont divisées comme suit: *De Divinis Nominibus* – 899, *De Coelesti Hierarchia* – 450, *De Ecclesiastica Hierarchia* – 264, *Epistulae* – 68, *De Mystica Theologia* – 20).

[2] Selon Thomas Litt (Litt 1963, 276), Avicenne a exercé une influence sur la théorie des corps célestes de saint Thomas, d'abord par sa conception générale d'un univers hiérarchique, où chaque échelon dépend d'un échelon plus élevé, et influe à son tour sur l'échelon moins élevé. De ce point de vue, l'influence d'Avicenne est comparable avec celle de Denys l'Aréopagite. Quand saint Thomas cite „les autorités des saints" qui garantissent l'organisation hiérarchique des anges, il cite invariablement Denys et saint Grégoire (Aquinatis 1888, I, 108, 5-6; Aquinatis 1929, II, 9, 1, 2).

[3] „Mais à ce sujet il vaut mieux se fier à Denys qui fut témoin oculaire. Il a vu que c'est arrivé parce que la lune s'est interposée entre le soleil et nous. Il

écrit en effet dans sa lettre à Polycarpe: «De façon imprévisible», de l'Égypte où il se trouvait, dit-il, 'nous voyions la lune passer devant le soleil'".

[4] En effet, la *théologie comme science* est une invention du Moyen Âge occidental d'inspiration aristotélicienne. „Premier maître dominicain, il a donné lieu à des interprétations contradictoires: fut-il ou non accueillant à la pensée d'Aristote? Le *Prologu*e de la *Somme* de Roland de Crémone manifeste clairement son admiration et sa connaissance du Philosophe. La plupart des lectures lui reconnaissent cette compétence aristotélicienne, mais ils sont gênés car le dominicain qui comprend bien la conception aristotélicienne de la science et ses enjeux, refuse de l'appliquer à la théologie" (Trottmann 1999, 97). En ce sens, M.-D. Chenu parle de son „aristotélisme aigu et sommaire" (Chenu 1969, 61).

[5] Il est à remarquer que saint Thomas utilise l'expression „*Deus est obiectum*" - on peut compter 14 occurrences dans le *Corpus Thomisticum*. Mais „obiectum" est par excellence représentable. Considérer Dieu comme un *objet*, cela est bien une révolution. Si Dieu est un objet, alors Dieu doit être représentable, c'est-à-dire soumis aux conditions de possibilité de la connaissance (Marion 1982, 87-95). Pour Denys, par exemple, Dieu n'est pas un objet de connaissance, il n'est même pas un objet; Dieu se fait connaître en théophanies.

[6] Voir en ce sens (Dionysius Areopagita 1990, 131, 132, 136, 202; Dionysius Areopagita 1991 a, 9, 29; Dionysius Areopagita 1991 b, 65, 66, 67, 70, 77, 79, 83, 86, 87, 119).

[7] Voir en ce sens (Dionysius Areopagita 1990, 109, 121, 122, 123, 125, 128, 133, 139, 140, 149, 157, 188, 200, 206, 211, 212, 216, 226, 228, 231; Dionysius Areopagita 1991a, 10, 13, 21, 22, 26, 31, 37, 39, 41, 43, 51, 54, 56; Dionysius Areopagita 1991b, 63, 64, 83, 84, 88, 100, 101, 105, 113, 129; Dionysius Areopagita 1991c, 141, 143, 146, 147; Dionysius Areopagita 1991d, 159, 172, 173, 178, 181, 193, 195, 198, 207, 209).

[8] Voir en ce sens (Dionysius Areopagita 1990, 108, 110, 112, 118, 120, 133, 141, 143, 150, 157, 158, 160, 169, 193, 200, 203, 206, 211, 213, 229, 230; Dionysius Areopagita 1991a 10, 13, 15, 25, 26, 30, 34, 35, 40, 43, 44, 46, 47, 48, 52, 58; Dionysius Areopagita 1991d/Epist. 9, 197, 199, 208).

[9] Voir en ce sens (Dionysius Areopagita 1990, 107, 112, 116, 122, 125, 126, 130, 133, 134, 139, 142, 203, 22; Dionysius Areopagita 1991a, 32, 40; Dionysius Areopagita 1991b, 67; Dionysius Areopagita 1991C, 146, 147; Dionysius Areopagita 1991d/Epist. 9, 193, 196, 206.

[10] ὑμνολογια (Dionysius Areopagita 1990, 111, 112; Dionysius Areopagita 1991b, 11, 31, 80, 84, 87, 104); ὑμνολογος (Dionysius Areopagita 1990, 141); ὕμνος (Dionysius Areopagita 1990, 111, 128, 160, 217; Dionysius Areopagita 1991a, 31; Dionysius Areopagita 1991b, 71, 87, 92; Dionysius Areopagita 1991d/Epist. 8, 89).

[11] Il n'y aura pas alors de faculté de théologie à l'Université de Constantinople, bien qu'il y ait cependant de grands théologiens à Byzance. La théologie y sera surtout liée aux moines, et non pas a une supposée corporation de „maîtres en théologie", d'ailleurs inconnue dans la tradition byzantine (Kalaitzidis 1997, 484).

RÉFÉRENCES

Andia, Ysabel de. 2006. *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*. Préface par Maurice de Gandillac. Paris : J. Vrin.

Aquinatis, S. Thomae. 1888. „Pars prima Summae theologiae A Quaestione I ad Quaestionem XLIX." In *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 4.* Romae : Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

Aquinatis, S. Thomae. 1903. „Tertia pars Summae theologiae : A Quaestione I ad Quaestionem LIX." In *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 11.* Romae: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

Aquinatis, S. Thomae. 1929. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. Ed. P. Mandonnet. Parisiis: P. Lethielleux.

Aquinatis, S. Thomae. 1950. *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini. Taurini-Romae: Marietti.

Aquino, S. Thomae. 1989. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 1/2: Expositio libri Posteriorum*. Roma-Paris: Commissio Leonina-Vrin.

Aquinatis, S. Thomae. 1992. „Super Boetium De Trinitate." In *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 50*. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf.

Aristote. 1977. *De l'interprétation*. Traduction française de J. Tricot. Paris: Vrin.

Aristote. 2005. „Seconds Analytiques." In *Organon IV*, édité par Pierre Pellegrin. Paris : Garnier-Flammarion.

Balthasar, Hans Urs von. 1947. *Liturgie Cosmique: Maxime le Confesseur*. Paris: Aubier.

Boulnois, Olivier. 2008. *Au-delà de l'image*: *une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve-XVIe siècle*). Paris : Seuil.

Chenu, Marie-Dominique. 1954. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Paris : J. Vrin.

Chenu, Marie-Dominique. 1969. *La théologie comme science au XIIIe siècle*. Paris : J. Vrin.

Corbin, Michel. 1974. *Le Chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*. Paris : Beauchesne.

Couloubaritsis, Lambros. 1981. „Le statut de la critique dans les «Lettres» du Pseudo-Denys". In *Byzantion*, 61 : 112-121.

Dionysius Areopagita. 1990. "De divinis nominibus". In Corpus Dionysiacum, Band 1, ed. Beate Regina Suchla. Berlin/New York : de Gruyter.

Dionysius Areopagita. 1991 a. "De coelesti hierarchia"." In Corpus Dionysiacum, Band 2, ed. Günter Heil. Berlin/New York : de Gruyter.

Dionysius Areopagita. 1991 b. "De ecclesiastica hierarchia." In Corpus Dionysiacum, Band 2, ed. Günter Heil. Berlin/New York : de Gruyter.

Dionysius Areopagita. 1991 c. "De mystica theologia." In Corpus Dionysiacum, Band 2, ed. Günter Heil. Berlin/New York : de Gruyter.

Dionysius Areopagita. 1991 d. "Epistulae." In Corpus Dionysiacum, Band 2, ed. Günter Heil. Berlin/New York : de Gruyter.

Durantel, Jean. 1919. *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*. Paris : Librairie Félix Alcan.

Gilson, Étienne. 1992. *Le thomiste: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris : J. Vrin.

Gilson, Étienne. 1960. *La philosophie et la Théologie*. Paris : Arthène Fayard.

Grégoire de Nazianze. 1858. "Oratio XXXI", 8. In *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca,* Tomus XXXVI. Paris: Apud Jacques-Paul Migne editorem in via dicta d'Amboise.

Imbach, Ruedi et François-Xavier Putallaz. 1997. *Profession: philosophe. Siger de Brabant*. Paris : Cerf.

Kalaitzidis, Pantéléimon. 1997. „Theologia. Discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin". In *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international* [Paris, 21-24 septembre 1994], éd. par Ysabel de Andia, pp. 457-487. Paris : Institut d'Études Augustiniennes.

Landry, Bernard. 1922. *La notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin*. Louvain : Institut Supérieur de Philosophie.

Litt, Thomas. 1963. *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*. Louvain – Paris : Publications Universitaires de Louvain.

Marion, Jean-Luc. 1977. *L'idole et la distance*. Paris : Grasset.

Marion, Jean-Luc. 1982. „Une époque de la métaphysique". In *Jean Duns Scot ou la révolution subtile*, Entretiens et présentation Christine Goémé, pp. 87-95. Paris : France-culture.

Marion Jean-Luc. 1989. „Théo-logique". In *Encyclopédie philosophique universelle. I. L'Univers philosophique*, (éds.) A. Jacob, J. F. Mattei, pp. 17-25. Paris: Presses Universitqires de Frnce.

Maritain, Jacques. 1963. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Paris : Desclée de Brouwer.

Maxime le Confesseur. 1945. *Centuries sur la charité*, introduction et traduction de Joseph Pegon. Paris : Editions du Cerf.

Miernowski, Jan. 1998. *Le Dieu Néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Leiden - New York - Koln : E. J. Brill.

Nissiotis, Nikos. 1960. „La théologie en tant que science et en tant que doxologie". In *Irénikon* 33 : 291-310.

Solère, Jean-Luc. 2002. „La philosophie des théologiens". In *La Servante et la Consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, pp. 1-44. Paris : J. Vrin.

Torrell, Jean-Pierre. 2000. *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*. Paris : J. Vrin.

Trottmann, Christian. 1999. *Théologie et noétique au XIIIe siècle. A la recherche d'un statut*. Paris: J. Vrin.

Florin Crîşmăreanu est chercheur post-doctoral à la Faculté de Philosophie et Sciences Socio-Politiques, Université Al. I. Cuza, Iasi, Roumanie. Doctorat en cotutelle internationale en 2009 (Université François-Rabelais - Tours, France et Université Al. I. Cuza - Iasi, Roumanie). Ses recherches portent sur la patristique et la scolastique, spécialement sur la divinisation et la doctrine de l'analogie de l'être. Il est l'auteur du volume *Contranote filosofice* [*Contre-notes philosophiques*], 2010.

Address:
Florin Crîşmăreanu
PhD Researcher
Department of Philosophy
Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences
Al.I.Cuza University of Iasi
Bd. Carol I, no. 11, 700506 Iasi, Romania
Tel: (+)40 232 201054
Email: fcrismareanu@gmail.com

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 175-194, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

« Parler exactement » de Dieu. L'interprétation rationnelle de l'Ecriture chez Malebranche*

Cristian Moisuc
Université « Al. I. Cuza » de Iasi

Abstract

**"Speaking Exactly" of God:
The Rational Interpretation of Scripture in Malebranche**

This article aims to highlight the strategies that Nicolas Malebranche uses in order to subvert the patristic interpretation of the Scripture and to impose a hermeneutical neutralization of the patristic tradition. I refer to the general problem of the relationship between reason and faith and to the particular problem of the rationality of the divine action in the theology of Incarnation. The main question to which Malebranche has tried to answer is if we can interpret the Christian theology in order to "deduce" the norms of the divine action. However, this interpretation leads Malebranche into conflict with his direct rival (Antoine Arnauld) and with other indirect opponents (some Church Fathers).

Keywords: Incarnation, tradition, reason, subversion, God

I. Au XVII-ème siècle, dans la postérité cartésienne, la philosophie de Malebranche se veut un « cartésianisme christianisé » qui maintient les acquis de Descartes, tout en les soumettant à un travail d'interprétation dont le but est de continuer et de développer ce que Descartes n'aurait pas osé affirmer.

Le projet malebranchiste veut assumer et, en même

Acknowledgment: Ce texte présente une partie des resultats d'une recherche efectuée dans le cadre du projet *La constitution de l'espace public. Une perspective phénoménologico-herméneutique*, financé par le Ministère Roumain de l'Education et de la Recherche, CNCSIS 788, code 2104.

temps, dépasser certaines thèses centrales de Descartes. Il suffit de mentionner seulement la thèse de la création des vérités éternelles, contre laquelle se révoltèrent non seulement Malebranche, mais aussi Spinoza et Leibniz (Marion 1996, 197-205). Ces thèses cartésiennes faisaient intervenir dans le discours philosophique une conception de Dieu avec laquelle les successeurs de Descartes n'étaient point d'accord. Pour critiquer la thèse cartésienne d'un Dieu omnipuissant dans lequel on ne pouvait pas distinguer entre l'intellect et la volonté et avec lequel les vérités dites éternelles n'entretenaient pas un rapport d'antériorité ou de coexistence temporelle, puisque Dieu, conçu comme un roi, en était le créateur (les lettres de 15 avril et de 6 mai 1630 à Mersenne), Malebranche avait besoin d'un autre concept de Dieu que celui de Descartes.

L'exégèse s'accorde à reconnaître que la nouveauté de la réflexion théologico-philosophique de Malebranche se manifeste dans sa conception de l'Incarnation de Jésus-Christ et que celle-ci est le pilier central de son système, tout en étant aussi le talon d'Achille : « La religion insuffle un second souffle aux recherches de Malebranche en lui permettant de poser le dogme de l'Incarnation à la clé de ses pensées » (Robinet 1965, 47).

Fénelon, son contemporain, l'avait remarqué: « L'auteur ne peut point désavouer qu'il n'ait pris pour fondement de son système une opinion sur l'Incarnation qui n'est fondée que sur des passages équivoques et sur des convergences, je veux dire l'opinion de ceux qui disent que Jésus-Christ serait venu quand même Adam n'aurait point péché ; encore pousse-t-il cette opinion jusqu'à un excès qui sera condamné par tous les théologiens qui ont défendu cette opinion même » (Fénelon 1983, 499).

Antoine Arnauld en avait la même opinion: « Je crois, Monsieur, que vous avez déjà prévenu la conséquence que l'on peut tirer contre le nouveau système, auquel on a donné pour principal fondement que Dieu n'a pu vouloir créer le monde, que parce qu'il a voulu se procurer un honneur digne de lui par l'Incarnation de son Fils » (Arnauld 1964, 445).

Ce que Malebranche avait besoin de fonder, en tant que

principe de sa théodicée rationnelle, était la thèse qui ouvre le *Traité de la nature et de la grâce* (1680): « *Dieu n'agit que pour sa gloire* et ne la trouve qu'*en lui-même* » (Malebranche 1958a, 181). Cette thèse en apparence conforme à la théologie chrétienne avait provoqué les plus féroces attaques d'Arnauld et de Fénelon qui dénonçaient un détournement et une falsification du dogme de l'Incarnation de Jésus-Christ.

La question à laquelle nous essayons de répondre dans le présent article est la suivante: quelles sont les stratégies herméneutiques utilisées par Malebranche pour justifier la thèse que l'Incarnation du Christ n'a pas eu lieu pour la réparation de l'homme pécheur (*pour nous*), mais doit être vue comme une action que Dieu entreprend *pour soi-même*, c'est-à-dire pour *sa gloire* ? La position de Malebranche a-t-elle une signification plus générale pour le rapport entre métaphysique et théologie au XVII-ème siècle?

II.1 Une première formulation marque le point de rupture de Malebranche par rapport à la tradition théologique qui considère que le but de l'Incarnation est la *rédemption* de l'homme déchu : « Le premier dessein de Dieu a été *l'Incarnation* de son Fils. C'est pour lui que nous sommes faits, quoiqu'il se soit incarné pour nous » (Malebranche 1972, 120).

Malebranche soutient ici une théorie de l'Incarnation du Christ *indépendante* de la rédemption d'Adam, « un revirement qui passait pour sacrilège aux yeux de ses adversaires » (Robinet 1965, 49) et qui exprime la *subordination* de la création de l'homme à l'Incarnation du Verbe: « La création de l'homme est subordonnée à l'Incarnation du Verbe, l'homme terrestre à l'homme céleste, le monde présent au monde futur et le monde futur à la gloire du Créateur» (Malebranche 1958b, 145).

Cette interprétation sur le motif de l'action divine marque de façon subtile et pourtant massive l'optimisme méthodologique de Malebranche concernant la possibilité de l'homme à comprendre, par la raison, l'agir divin dans l'Incarnation du Christ.

Pour Malebranche, l'action divine livre sa rationalité dans et par l'Incarnation du Verbe. Henri Gouhier considère que « c'est l'esprit de sa théologie qui appelle cette doctrine de

l'Incarnation: elle veut montrer que nous sommes liés au Christ non pas seulement par le respect de ses souffrances, mais par notre substance; nous lui devons l'être » (Gouhier 1948, 24). Réfléchissant sur la théologie de Malebranche, Henri Gouhier rédige un court dossier sur la controverse théologique concernant le rapport entre la Rédemption d'Adam et l'Incarnation du Christ et sur le bien-fondé de la primauté accordée par Malebranche à l'Incarnation du Christ. Il considère que « tous les théologiens disputent là-dessus et l'Eglise les laisse libres, ne voulant rien décider à ce sujet » (Gouhier 1948, 24). Malebranche lui-même rattache à son livre *Réflexions sur la Prémotion Physique* un court extrait du traité suarézien *De Incarnatione Verbi* pour appuyer sa propre thèse: « que quand même l'homme n'aurait point péché, une personne divine se serait jointe à l'ouvrage de Dieu, pour le rendre digne de son auteur, puisqu'il faut qu'il subsiste, pour ainsi dire, en une personne divine, afin de pouvoir rendre à Dieu une honneur digne de lui » (Malebranche 1958b, 345). Malebranche fait appel à l'autorité de Suarez qui renvoie, lui-même, à plusieurs Pères (Grecs et Latins) de l'Eglise qui auraient soutenu que l'action de Dieu a en vue, comme premier dessein, l'Incarnation du Verbe. Le recours à Suarez est dû à la nécessite de répondre à Arnauld (Arnauld 1967, 441-3), qui avait cité plusieurs Pères de l'Eglise (saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Léon Pape, saint Grégoire Pape, saint Augustin et autres). Ces Pères soutenaient tous (chacun à sa manière) que le Verbe s'est incarné *pour nous* et à *cause de nos péchés*: « c'est *notre besoin* et notre indigence qui a été cause qu'il s'est revêtu de notre chair » (saint Athanase), « Le Fils de Dieu s'est fait homme à cause d'Adam », « Quelle est la cause que Dieu s'est fait homme pour nous? Ça a été *pour nous apporter le salut* » (saint Grégoire de Nazianze); « Tant s'en faut qu'il ait les pécheurs en abomination, c'est *pour eux* qu'il est venu » (saint Jean Chrysostome).

Lorsqu'il livre un extrait de sept pages du traite suarézien, Malebranche veut prouver qu'il possède lui-même quelques arguments patristiques pour defender la thèse sur la primauté de l'Incarnation du Christ. Cependant, il ne se

contente pas de fournir à Arnauld des extraits de Suarez. Il monte aussi une série d'arguments défensifs contre les citations livrées par Arnauld (qui prouvaient que les Pères de l'Eglise considéraient l'Incarnation comme étant *subordonnée* à la rédemption de l'homme pécheur). Sa réponse à l'attaque d'Arnauld s'appuie sur deux types de stratégies défensives qui vise moins Arnauld que les Pères de l'Eglise cités par celui-ci:

II.2. La première stratégie consiste à considérer que les citations des Pères ne peuvent pas justifier la thèse que l'Incarnation aurait un dessein *seulement* salvifique. Malebranche « désamorce » la force des arguments patristiques et considère « qu'il est évident que l'intention des Pères dans tous ces passages est *uniquement* de prouver que si Adam et les enfants n'avaient pas péché, ils n'auraient pas eu besoin de médiateur pour les réconcilier avec Dieu et satisfaire la justice divine. Mais c'est-là une vérité constante, reçue de tous les chrétiens et dont il n'est ici nullement question » (Malebranche 1958b, 154-5).

Le mot « uniquement » signale l'effort de Malebranche pour soustraire sa thèse à la critique d'Arnauld. Ce qui le dérange, c'est la possibilité de déduire de ces extraits la thèse patristique que l'Incarnation reste *subordonnée* au dessein de rédemption. Cette interprétation de l'Incarnation qu'Arnauld défendait est une interprétation dite « économique », c'est-à-dire une interprétation qui ne peut faire abstraction du caractère *historique* de l'action divine.

Ginette Dreyfus soutient que chez Malebranche « la déduction du motif de l'Incarnation est d'inspiration oratorienne. Comme l'a montré Henri Brémond, des deux tendances de la tradition chrétienne, anthropocentrisme et théocentrisme, Bérulle et ces disciples ont magnifiquement développé la seconde. S'il écrivent: « Dieu est notre fin », ils n'entendent pas « Dieu est pour nous » mais « nous sommes pour Dieu ». Dieu nous a créés pour lui, Jésus-Christ est moins pour les hommes que pour Dieu, lui seul peut rendre nos prières agréables à Dieu » (Dreyfus 1958, 66).

Nous sommes en désaccord avec l'interprétation qui confond la distinction entre anthropocentrisme et théocentrisme avec la distinction entre *économie* (le discours

sur Dieu selon la perspective historique et éminemment salvifique et qui prend en compte les faits concrets, inscrits dans le temps, du Christ, tels que nous les présente *pour nous* l'Ecriture) et *théologie* (un discours sur Dieu qui essaierait de déduire des vérités sur la vie intra-trinitaire et sur les relations entre les personnes divines à partir de ce qui a été consigné dans l'Ecriture). Le Père M.-J. Y. Congar décrivait de manière concise, dans un article sur saint Thomas, la différence entre *la théologie* et *l'économie*: « On sait que la révélation suprême et propre du Nouveau Testament concerne le dévoilement du mystère intime du Dieu vivant et qui est Père, Fils et saint Esprit. Entrerions-nous, avec le Nouveau Testament, dans une révélation et une connaissance du Dieu *en soi*, indépendamment de son engagement dans l'Economie? Il est certain que si la Foi était, dans l'Ancien Testament, essentiellement une confiance et une obéissance, elle ajoute à ces valeurs, dans le Nouveau Testament, un aspect très positif de *connaissance*. Déjà cependant J. B. Hirschner soulignait le caractère économique de cette révélation chrétienne de la Trinité […] Il est certain que cette révélation est toute suspendue au fait de Jésus-Christ, elle n'intervient pas sous la forme que prendront les dogmes de Nicée et de Chalcédoine, mais par référence à l'oeuvre salutaire accomplie par le Christ, qui vient du Père et envoie ou prie le Père d'envoyer l'Esprit. Le mystère des trois Personnes nous est dévoilé comme contenu dans celui de l'Incarnation, *elle-même portée à notre connaissance dans l'affirmation de ce que Dieu a fait pour nous*» (Congar 1967, 140).

II.3. A notre connaissance, la question du rapport entre la rédemption d'Adam et l'Incarnation du Christ a été tranchée dans la théologie patristique *avant* que la théologie catholique (avec Rupert de Deutz et saint Anselme) ne ressaisisse le problème au XIII-ème siècle et n'en fasse un sujet de dispute[1] entre les théologiens soutenant, dans la lignée de Duns Scot, l'indépendance de l'Incarnation du Christ par rapport à la rédemption d'Adam et ceux qui considéraient que l'Incarnation n'aurait pas eu si Adam n'avait pas péché et que, par conséquent, elle est dépendante non seulement du point de vu *historique* (ou économique), mais surtout (théo)*logique*, du

péché d'Adam.

Même si la question de la raison ultime de l'Incarnation du Christ n'a jamais été discutée *dans cette forme* dans la théologie patristique[2], selon le Père Georges Florovsky (Florovsky 1957, 70), cela ne signifie pas que les Pères de l'Eglise grecque de la période des sept Conciles oecuméniques ne se sont pas intéressés au rapport entre rédemption d'Adam et Incarnation du Christ.

Saint Maxime le Confesseur, reconnu comme le Père grec le plus « synthétique » par rapport à la tradition théologique validée par les Conciles (Balthasar 1947, 244) exprime le plus clairement possible l'interprétation strictement « économique » du dessein divin : « Le grand Conseil de Dieu le Père est le mystère de l'*économie*, gardé dans le secret du silence et inconnu; en l'accomplissant par l'Incarnation, le Fils monogène, devenu « Ange du grand Conseil », précédant les siècles, de Dieu le Père l'a révélé» (Maxime le Confesseur 1985, 23) ; «C'est *par mode d'économie* et non par la loi de nature que le Verbe de Dieu, ineffablement, a commercé avec les hommes » (Maxime le Confesseur 1998, 155), « Mais celui qui se tient du coté des hommes pieux pensera que Dieu Verbe, existant avant les siècles, a accompli sa kénose selon un vouloir délibéré, et S'est fait homme en vue de la restauration de l'univers et non pour contribuer à son achèvement interne. C'est *par mode de l'économie* et non selon la loi de la nature que le Verbe de Dieu est venu aux hommes dans la chair » (Maxime le Confesseur 1992, 56).

Le syntagme « pour [nous] » que Malebranche tenait pour équivoque au XVII-eme siecle (« Ce petit mot *pour* est fort équivoque et susceptible de différents sens ») est pour saint Maxime le signe par excellence de l'interprétation *économique* du dessein divin: « C'est *pour moi* que le Verbe est devenu homme, *pour moi* qu'Il a accompli tout le salut, qu'à travers ce qui est mien Il m'attribue ce que par nature Lui est propre » (Maxime le Confesseur 1992, 79).

Si saint Maxime avait connu les controverses internes du catholicisme au XIII-ème siècle sur le motif de l'Incarnation et sur le rapport entre rédemption d'Adam et Incarnation du Christ, quelle partie aurait-il pris ? Aurait-il soutenu que

l'Incarnation se serait produit même si Adam n'avait pas péché? Hans Urs von Balthasar, après avoir tenté un rapprochement entre Maxime et Duns Scot (« saint Maxime se serait rangé sans hésitations du coté de Scot dans la controverse scolastique : c'est l'union du monde avec soi-même et avec Dieu et non pas le rachat du péché qui est le motif ultime de l'Incarnation et donc la pensée première du Créateur, avant toute création »), avoue en fin de compte que « Maxime du reste est totalement étranger au postulat de ce débat scolastique qui imagine la possibilité d'un autre ordre du monde sans péché et totalement irréel. Pour lui la « volonté préexistante » de Dieu est identique au monde des « idées » et des « possibles » ; l'ordre des essences et l'ordre des faits coïncident en ce point suprême » (Balthasar 1947, 205).

Cette position est partagée par V. Lossky partage la position de von Balthasar lorsqu'il écrit: « Puisque l'Incarnation du Verbe se trouve si étroitement liée avec notre déification finale dans la pensée des Pères, on pourrait se demander si elle aurait eu lieu dans le cas où Adam n'aurait pas péché. Cette question, que l'on a posée quelquefois, nous paraît oiseuse, irréelle. En effet, nous nous connaissons d'autre condition humaine que celle qui a suivi le péché originel, condition dans laquelle notre déification – l'accomplissement du plan divin – devient impossible sans l'Incarnation du Fils qui revêt nécessairement un caractère de rédemption » (Lossky 1967, 96).

S'il y a une différence entre la manière dont la théologie catholique a traité au XIII-ème siècle le problème du motif de l'Incarnation et la manière dont saint Maxime l'avait traité sept siècles auparavant, celle-ci tient au refus de la patristique grecque a spéculer sur un autre monde possible (dans lequel Adam n'aurait pas péché et l'Incarnation aurait été indépendante, du point de vue logique, de la rédemption d'Adam): « Saint Maxime ne saurait faire des hypothèses à la manière des scolastiques du Moyen Age, parce qu'elles marqueraient un éloignement du sol solide de la théologie biblique et patristique de l'Eglise, qui est « théologie des faits », c'est-à-dire des données de l'histoire sacrée de la révélation de Dieu trinitaire au monde, pour le salut de l'homme déchu »

(Radoslavljevic 1980, 199). Le caractere *économique* de l'Incarnation signifie, pour Maxime le Confesseur, que l'on ne doit discuter sur l'Incarnation qu'en prenant en compte le caractère *historique* réel et concret de l'Incarnation, telle qu'elle a eu lieu *en réalité*, et non les spéculations sans fondement sur un monde *logiquement possible* où Adam n'aurait pas péché.

III. Au XVII-ème siècle, la controverse entre Malebranche et Arnauld sur le motif de l'Incarnation du Christ a comme toile de fond la prétention de Malebranche à déduire la rationalité de l'action divine dans l'hypothèse d'un monde sans péché. Arnauld s'insurge contre l'interprétation malebranchiste sur l'indépendance de l'Incarnation du Christ par rapport au péché d'Adam: « Les Saints Pères auraient donc pu voir cela en Dieu, surtout plusieurs d'entre eux ayant une étendue et une pénétration d'esprit prodigieuse, et tous ayant médité profondément sur les mystères, et ayant été continuellement occupés de Dieu. Pourquoi donc ne l'auraient-ils pas vu? Or, s'ils l'avaient vu, ils se seraient bien gardés de dire que si Adam n'eût point péché, le Verbe ne se serait point fait homme » (Arnauld 1964, 441).

La longue dispute entre Malebranche et Arnauld sur le sens de l'expression « pour nous » - « C'est pour lui que nous sommes faits, quoiqu'il soit incarné *pour nous* » (Malebranche 1972, 120) – n'est pas une dispute strictement théologique, mais une dispute dont l'enjeu est le rapport entre l'interprétation historique, économique (telle qu'elle a été livrée par la théologie patristique) et l'interprétation spéculative, rationnelle de l'Ecriture (telle que Malebranche l'entend). Malebranche est très soucieux de se tenir loin de l'interprétation économique des Pères invoqués par Arnauld, qui subordonnaient l'Incarnation à la rédemption. Cette thèse *économique* (le Christ s'est incarné *pour nous*) contredit l'interprétation de la conduite divine que Malebranche avance (Dieu n'agit que *pour sa propre gloire*) et qui lui permettrait, une fois le postulat acceptée, d'interpréter de manière *rationnelle* l'action de Dieu dans le monde.

La deuxième stratégie défensive consiste à interpréter les thèses des Pères de l'Eglise en fonction de leur contexte particulier : « Il faut remarquer que de ces quatorze principaux

passages des principaux Pères que rapporte M. Arnauld, il y en a plus de la moitié qui sont tirés des sermons faits aux peuples et que le principal dessein d'un sermon est de toucher l'auditeur et de l'instruire des vérités de la foi. Or il ne convient guère en prêchant d'examiner, comme en théologie, les différents motifs de l'Incarnation du Verbe, mais uniquement d'inspirer de l'horreur pour le péché et de l'amour et de la reconnaissance pour Jésus-Christ, en appuyant principalement sur cette vérité de la foi : que Jésus-Christ ne serait point mort, qu'il ne se serait point incarné pour souffrir la mort si l'homme n'avait pas péché » (Malebranche 1958b, 156).

Malebranche soutient, à demi-mot, la non-pertinence de ces extraits patristiques pour le rapport entre la rédemption et l'Incarnation, étant donné qu'ils proviennent des sermons pour le peuple et qu'un sermon populaire n'est pas le discours le plus propre pour le problème théologique du motif de l'Incarnation : « Or il ne convient guère *en prêchant* d'examiner, comme en théologie, les différents motifs de l'Incarnation du Verbe…».

Soutenir que les extraits des sermons pour le peuple sont inutiles dans une controverse théologique sur l'Incarnation, cela n'est qu'une reprise subtile de la thèse qu'avait scandalisé Arnauld et Fénelon : « Or comme l'Ecriture est faite pour tout le monde, pour les simples aussi bien que pour les savants, elle est pleine *d'anthropologies*. Non seulement elle donne à Dieu un corps, un trône, un chariot, un équipage, les passions de la joie, de tristesse, de colère, de repentir et les autres mouvements de l'âme. Elle lui attribue encore les manières d'agir ordinaire aux hommes, afin de parler aux simples d'une manière plus sensible. Si Jésus-Christ s'est fait homme, c'est en partie pour satisfaire l'inclination des hommes qui aiment ce qui leur ressemble et s'applique à ce qui les touche. C'est pour *leur persuader par cette espèce d'anthropologie véritable* et réelle les vérités qu'ils n'auraient pu comprendre d'une autre manière » (Malebranche 1958, 57).

Les *anthropologies* dont parle Malebranche signalent une manière particulière de la Bible de s'adresser aux esprits faibles. Cette manière couvre d'un habit grossier les vérités que les hommes simples ne peuvent pas comprendre mais que les « savants » ne doivent pas prendre à la lettre, puisqu'ils doivent

« consulter avec beaucoup d'attention et de respect l'idée vaste et immense de l'Etre infiniment parfait et, comme cette idée représente le vrai Dieu bien différent de celui qui se figurent la plupart des hommes, on ne doit point parler *selon le langage populaire* » (Malebranche 1958b, 184). Certes, il faut accepter qu'il « est permis à tout le monde de dire avec l'Ecriture que Dieu s'est repenti d'avoir crée l'homme, qu'il s'est mis en colère contre son peuple, qu'il a délivré Israël de la captivité par la force de son bras. Mais ces expressions, ou semblables, ne sont point permises aux théologiens, lorsqu'ils doivent *parler exactement*. Ainsi, lorsqu'on remarquera dans la suite que mes expressions ne sont pas d'ordinaires, il ne faudra point en être surpris, il faudra plutôt observer avec soin si elles sont claires, et si elles s'accordent parfaitement avec l'idée qu'ont tous les hommes de l'Etre infiniment parfait » (Malebranche 1958b, 185).

Or, on remarque la parenté entre ce fragment du *Traité de la Nature et la Grâce* qui parle de l'utilité des anthropologies de l'Ecriture et les fragments de la *Prémotion physique* qui érigeait une ligne de défense contre les citations des Pères (« …le principal dessein d'un sermon est de toucher l'auditeur et de l'instruire des vérités de la foi »). Malebranche considère que les citations invoquées par Arnauld ont, structurellement, la même fonction que les anthropologies de la Bibles, sans en être réellement des anthropologies. Sa décision est motivée par le besoin de « neutraliser » l'interprétation des Pères qui considéraient la rédemption d'Adam comme *premier* dessein de Dieu.

Mais, ceci faisant, Malebranche s'expose au risque d'interpréter toute l'Ecriture comme *anthropologique*, c'est-à-dire comme une *métaphore pour les gens simple*, ce que Fénelon ne manquera pas de dénoncer: « Dès ce moment le texte de l'Ecriture passera toujours pour figure, pour poétique, pour populaire, on ne rejettera jamais rien de tout ce qui est dans le texte sacré, mais *on expliquera tout selon les idées philosophiques*, le texte n'aura plus d'autorité fixe et indépendante, parce qu'étant poétique et populaire *il aura besoin d'être réduit à la rigueur métaphysique* et à ce que l'ordre enseigne quand il est consulté. S'il n'y a point de règle

certaine pour discerner les endroits populaires d'avec ceux qui sont conformes à l'ordre, voilà la parole divine livrée aux interprétations arbitraires » (Fénelon 1983, 418).

A son tour, Arnauld n'épargnera pas à Malebranche la force de sa plume : « Ce n'est pas ici de témoigner l'étonnement où l'on se trouve, quand on voit un bon catholique, qui a beaucoup d'esprit et encore plus de respect pour l'Ecriture et la Tradition, qui ose faire passer pour des *anthropologies*, c'est-à-dire pour des discours qu'on ne doit pas prendre à la lettre, ce que saint Paul nous découvre des desseins de Dieu dans la sanctification et dans la prédestination des saints…C'est un sujet de gémissement plutôt que de réfutation, et les conséquences en vont si loin, qu'on ne le saurait exprimer en peu de paroles » (Arnauld 1967, 236).

IV. Il ne faut pas ignorer l'exigence au nom de laquelle Malebranche rejette les citations des Pères de l'Eglise : « ces expressions, ou semblables, ne sont point permises aux théologiens lorsqu'ils doivent *parler exactement* » (Malebranche 1958b, 185). Cette *exactitude* doit être questionnée pour savoir ce qu'elle signifie en propre et au nom de quel critère Malebranche entend opposer aux Pères de l'Eglise une interprétation *plus exacte*.

Malebranche ne peut pas être d'accord avec la thèse de la rédemption d'Adam comme *premier* dessein de Dieu: « Or de cette vérité de foi: que Jésus-Christ est venu pour sauver les pécheurs, on passe naturellement à cette proposition, *qui est exclusive de tout autre motif*, Jésus-Christ n'est venu que pour les pécheurs » (Malebranche 1958b, 157). Ce dont il a besoin, c'est un « autre motif » qui puisse être accessible *à la raison*, non seulement à la foi ; le dessein de rédemption comme premier dessein de Dieu ne le contente pas parce qu'il relève *trop* de la foi et du dogme. Or, cette position subversive par rapport à la tradition patristique avait de quoi inquiéter les adversaires de Malebranche. Car celui-ci semblait pourtant reconnaître l'infirmité de la raison humaine et sa soumission à l'autorité infaillible de l'Eglise: « Maintenant que la raison humaine est affaiblie, il faut le [l'homme] conduire par la voie de l'autorité. Cette voie, elle est sensible, elle est sure, elle est générale, elle répond parfaitement à la volonté que Dieu a, que

tous les hommes viennent à la connaissance de la vérité. Mais où trouverons-nous cette autorité infaillible, cette voie sure que nous puissions suivre sans craindre l'erreur?...Elle se trouve dans les livres sacrés, mais c'est par l'autorité de l'Eglise que nous le savons » (Malebranche 1976, 323). Dans un autre passage, il confirmait sa soumission à l'Eglise et aux dogmes: « Je demeure donc soumis à l'autorité, plein de respect pour la raison, convaincu seulement de la faiblesse de mon esprit et dans une perpétuelle défiance de moi-même. Enfin si l'ardeur dans la vérité se rallume, je recommence de nouveau mes recherches, par une attention alternative aux idées qui m'éclairent et aux dogmes qui me soutiennent et qui me conduisent je découvre sans une autre méthode particulière le moyen de passer de la foi à l'intelligence » (Malebranche 1976, 339).

Ces témoignages explicites sur la soumission à la tradition et à l'Eglise paraissent plutôt une concession verbale, d'autant plus que Malebranche rejette explicitement la thèse patristique de la rédemption d'Adam comme *premier* dessein de Dieu et insiste sur la thèse que le motif de l'action divine, c'est l'Incarnation du Christ. Les citations patristiques ne lui paraissant pas assez « exactes » : « …ces expressions, ou semblables, ne sont point permises aux théologiens, lorsqu'ils doivent *parler exactement* ». Que signifie pour Malebranche « parler *exactement* » (Malebranche 1958b, 185) et comment réussit-il à mettre d'accord les dogmes de la foi et les principes de la raison lorsque surgit une contradiction manifeste ?

Parler « exactement » signifie, premièrement, débarrasser de l'amour propre, rejeter les anthropologies du langage populaire qui « *humanise* toute chose » et qui « *mesure sur l'humanité* non seulement tout ce qui l'environne, mais même la substance infinie de la divinité » (Malebranche 1976, 186) et deuxièmement, *consulter avec attention l'idée de Dieu* pour en découvrir les propriétés : « Lorsqu'on prétend parler de Dieu avec quelque exactitude, il ne faut pas se consulter soi-même, ni parler comme le commun des hommes. Il faut s'élever en esprit au-dessus de toutes les créatures et consulter avec beaucoup d'attention et de respect *l'idée vaste et immense d'Etre infiniment parfait* et comme cette idée nous représente

le vrai Dieu bien différent de celui que se figurent la plupart des hommes, on ne doit point en parler selon le langage populaire » (Malebranche 1958a, 184-5).

Le *vrai* Dieu est celui qui dévoile ses attributs contenus dans l'idée d'Etre infiniment parfait, et non pas celui que l'Ecriture figure sous des anthropologies accessibles aux hommes simples.

C'est ce Dieu qui garantit au *philosophe* soucieux de l'exactitude que les dogmes sont *parfaitement intelligibles*: « En un mot, Ariste, je tâche de bien m'assure des dogmes sur lesquels je veux méditer pour en avoir quelque intelligence. Et alors je fais de mon esprit le même usage que font ceux qui étudient la physique. *Je consulte, avec toute l'attention dont je suis capable, l'idée que j'ai de mon sujet, tel que la foi me le propose.* Je remonte toujours à ce qui me parait de plus simple et de plus général, afin de trouver quelque lumière. Lorsque j'en trouve, je la contemple. Mais je ne la suis qu'autant qu'elle m'attire invinciblement par la force de son évidence. La moindre obscurité fait que je me rabats sur le dogme, qui dans la crainte que j'ai de l'erreur sera toujours inviolablement ma règle, dans les questions qui regardent la foi. Ceux qui étudient la physique ne raisonnent jamais contre l'expérience. Les faits de la religion ou les dogmes sont mes expériences en matière de théologie. Jamais je ne les révoque en doute. C'est ce qui me règle et me conduit à l'intelligence. Mais lorsqu'en croyant de les suivre je me sens heurter contre la Raison, je m'arrête tout court: sachant bien que *les dogmes de la foi et les principes de la raison doivent être d'accord dans la vérité*, quelque opposition qu'ils aient dans mon esprit » (Malebranche 1976, 338-9).

Ferdinand Alquié observe que Malebranche adoptait, dans l'examen de la conduite de Dieu, la méthode mathématicienne et physicienne, sans jamais faire appel à l'Ecriture pour déterminer la conduite de Dieu (Alquié 1964, 451). Lorsqu'il parle de la conduite de Dieu, Malebranche veut échapper à toute objection possible et tient les passages patristiques invoqués par Arnauld pour des *anthropologies*. Seul l'individu qui examine l'action divine à l'aide des concepts univoques de la philosophie peut comprendre et parler

exactement de Dieu.

V. Pour parler *exactement*, considère Malebranche, il faut juger d'un sujet (Dieu, par exemple) sur l'*idée* qu'on a de lui: « Je ne juge des choses que sur *les idées qui les représentent* dépendamment des faits qui me sont connus: voilà toute ma méthode » (Malebranche 1976, 337). Jésus-Christ ne fait pas exception, il faut le considérer selon l'idée qu'on a de Lui: « Pourvu qu'on ait de Jésus-Christ *l'idée qu'il en faut avoir*, on ne peut concevoir que son Eglise devienne la maîtresse de l'erreur » (Malebranche 1976, 327).

En d'autres mots, les Pères de l'Eglise n'on pas parlé *exactement* des sujets théologiques parce qu'il n'ont pas jugé de Jésus-Christ *selon l'idée qu'il faut avoir*. Leur thèse sur la rédemption comme premier dessein de Dieu est *inexacte*: « Qui doute que le Fils de Dieu se soit fait homme par bonté pour les hommes, pour les délivrer de leurs péchés? Mais qui peut aussi douter qu'il nous délivre de nos péchés pour nous consacrer un temple vivant à la gloire de son Père, afin que nous et les anges mêmes honorions par lui divinement la souveraine majesté? *Ces deux motifs ne sont pas contradictoires, ils sont subordonnés l'un à l'autre* » (Malebranche 1976, 348). On comprend aisément pour quelle raison Malebranche ne voulait pas accepter le caractère « exclusif » de l'interprétation des Pères et pour quelle raison il était soucieux d'aménager la possibilité d'un *autre motif* de l'Incarnation, qui ne serait non pas la rédemption d'Adam, mais *la gloire* de Dieu.

Parler *exactement* de Dieu oblige les théologiens à chercher dans l'idée de Dieu et non dans l'Ecriture *l'évidence des raisonnements*. Au poids de l'autorité des Pères, Malebranche oppose donc le contrepoids de *l'évidence des raisonnements garantis par le Verbe lui-même*: « en sanctifiant l'évidence qui advient par le contact immédiat de l'esprit et du Verbe, la vision en Dieu procure un fondement inconditionné », commente Jean-Cristophe Bardout (Bardout 1999, 31).

Cette *évidence immédiate* est inaccessible aux hommes simples, parce que ceux-ci se contentent d'une *certitude* de la foi offerte par la *médiation* des Ecritures et de la foi: « Il faut donc étudier la morale dans l'Evangile, pour s'épargner le travail de la méditation, et pour apprendre avec certitude les

lois selon lesquelles nous devons régler nos meurs. Pour ceux qui ne se contentent point de la certitude, à cause qu'elle ne fait que convaincre l'esprit sans l'éclairer, ils doivent méditer avec soin sur ces lois et les déduire de leurs principes naturels, afin de connaître par raison ce qu'ils savent déjà par la foi avec une entière certitude » (Malebranche 1974, 381). Certes, la même Sagesse divine parle dans l'évidence des raisonnements philosophiques et dans les lettres de l'Ecriture, mais il y a une différence quant à connaissance livrée: la connaissance fondée uniquement sur l'Ecriture *convainc sans éclairer*, tandis que les raisonnements évidents *éclairent.*

L'idée d'une même Sagesse qui s'exprime différemment dans les raisonnements évidents et dans l'Ecriture « conduit à celle de l'inutilité de l'Evangiles pour les philosophes capables de se conduire par raison » (Alquié 1964, 402). Malebranche va même jusqu'à affirmer *l'inutilité de l'Evangile* non seulement pour les philosophes, mais aussi pour les stupides et les grossiers, à condition que ceux-ci sachent « rentrer en eux-mêmes » : « Les hommes, tout stupides et charnels qu'ils sont, voient clairement, lorsqu'ils entrent en eux-mêmes pour consulter la Loi vivante qui les pénètre, que la volonté de Dieu est qu'ils fassent ou ne fassent pas telle action….Quoique peut-être ils n'aient jamais ouï parler de la Loi écrite, la Loi divine les exhorte qu'ils la consultent… » (Malebranche 1987, 840).

Qu'en est-il du rapport entre la théologie et la métaphysique chez Malebranche? Apparemment, il s'agit d'un rapport de subordination de la raison métaphysique à la foi théologique: « Il faut ainsi servir la métaphysique à la religion (car de toutes les parties de la philosophie il n'y a guère que celle-la qui puisse lui être utile) et répandre sur les vérités de la foi cette lumière qui sert à rassurer l'esprit et à le mettre bien d'accord avec le coeur. Nous conserverons ainsi par ce moyen la qualité de raisonnables, nonobstant notre obéissance et notre soumission à l'Eglise », affirme Malebranche à la fin des *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (Malebranche 1976, 354). Mais, en réalité, si les vérités de la métaphysique et celles de la théologie sont unies dans une « originaire unité de toutes les formes de révélation dans l'unique Verbe divin » (Bardout 1999, 30), cela permet a Malebranche de d'affirmer

que « La foi humble et soumise de ceux qui se rendent à l'autorité n'est ni aveugle ni indiscrète: *elle est fondée en raison* » et que « notre foi est *parfaitement raisonnable*. Elle ne doit point son établissement aux préjugés, mais à la *droite raison* » (Malebranche 1976, 336).

Ainsi s'énonce chez Malebranche la soumission de la tradition patristique à la raison et la neutralisation herméneutique des dogmes: c'est Jésus-Christ lui-même, vu comme *Raison Incarnée*, qui se pose comme le garant d'une interprétation *rationnelle* de ce qui avait été jusque-là le propre de la théologie révélée, à savoir l'action de Dieu.

Les successeurs de Malebranche au XVIII-ème siècle (Voltaire peut être un exemple) sauront exploiter les conséquences de son interprétation audacieuse.

NOTES

[1] L'affirmation d'Henri Gouhier que l'Eglise n'a rien decidé sur le motif de l'Incarnation de Jesus et qu'elle a laissé les théologiens se disputer là-dessus doit être referée strictement à l'Eglise Catholique. Lorsque Gouhier dit, textuellement, que « l'Eglise les laisse libres, ne voulant rien décider à ce sujet », il comprend par « décision » une décision oficielle de la Curie romaine. Nous considérons que le problème du motif de l'Incarnation de Jésus ne peut pas être vu comme une simple dispute scolastique (qui pourrait prendre fin grâce à une décision théologique *ex cathedra* du Magistère romain), pour la simple raison qu'il fut explicitement traité au VII-ème siecle par Maxime le Confesseur (580-662), sans pourtant en faire un traité ou un objet de dispute comme les scolastiques au XIII-ème siècle. Le fait que Malebranche soit entierement scotiste dans cette question et que, selon Karl Rahner, *la doctrine scotiste n'a jamais été contredite par le Magistère* (Rahner 1978, 184) n'est pas une justification, à notre avis, pour l'attitude de Malebranche envers les Pères grecs et latins invoqués par Arnauld. L'adhésion de Malebranche aux thèses scotistes sur l'Incarnation doit être questionée d'autant plus que le scotisme n'est qu'une école du XIII-ème siecle et non pas *la* tradition de l'Eglise chrétienne, telle qu'elle a été codifiée par les sept Conciles œcuménique de 325 à 787 et par les Pères dont les écrits font l'objet du *consensus Patrum*. Le scotisme, même s'il n'a jamais été contredit par l'Eglise *catholique*, il n'a pas pas pour autant a été accepté comme son enseignement *officiel*. Le soustraire à une comparaison indirecte (à travers la position de Malebranche sur l'Incarnation) avec la doctrine que l'Eglise chrétienne a professé *avant* 1054 ne nous parait pas acceptable. Le moment 1054 ne doit pas être vu un terme à partir duquel les controverses théologiques en Occident échapperaient à une examen critique, au nom de l'argument avancé par Gouhier (qu'il s'agit des

disputes entre les écoles thomiste, scotiste etc). Un problème théologique comme le motif de l'Incarnation du Christ ne peut pas être réduit à une simple dispute qui débute avec Rupert de Deutz et qui reste indécidable même pour le Magistère. Il se peut que des disputes jugées strictement *latines* aient déjà une réponse *grecque* élaborée *en dehors des parti pris scholastiques*. D'où notre appel à saint Maxime le Confesseur.

[2] « The question about the ultimate motive of the Incarnation was never formally discussed in the Patristic Age. The problem of the relation between the mystery of the Incarnation and the original purpose of Creation was not touched upon by the Fathers; they never elaborated this point systematically» (Florovsky 1957, 70).

RÉFÉRENCES

Arnauld, Antoine. 1967. *Oeuvres d'Antoine Arnauld en 43 volumes*, Paris et Lausanne, Sigismond d'Arnay, 1775-1783, réimpression anastatique. Bruxelles : Culture et civilisation.

Balthasar von, Hans Urs. 1947. *Liturgie cosmique*. Paris : Aubier.

Bardout, Jean-Cristophe. 1999. *Malebranche et la metaphysique*, Paris : PUF.

Congar, M.-J.Y. 1967. « Le moment "économique" et le moment "ontologique" dans la Sacra Doctrina. Révélation, Théologie, Somme Théologique ». Dans *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, 135-187. Paris : Vrin.

Fénelon. 1983. *Œuvres*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pleiade.

Gouhier, Henri.1948. *La philosophie de Malebanche et son expérience religieuse*. Paris: Vrin.

Dreyfus, Ginette. 1958. *La volonté selon Malebranche*. Paris: Vrin.

Malebranche, Nicolas. 1958a. *Traité de la nature de la grâce*, introduction philosophiques, notes et commentaire du texte de 1712 par Gynette Dreyfus. Paris : Vrin.

Malebranche, Nicolas. 1958b. *Réflexions sur la prémotion physique*. Paris : Vrin.

Malebranche, Nicolas. 1967. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. Paris : Vrin.

Malebranche, Nicolas. 1972. *Conversations chrétiennes dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus-Christ*. Paris : Vrin.

Malebranche, Nicolas. 1974. *De la Recherche de la vérité: Livres IV-VI*. Paris : Vrin.

Malebranche, Nicolas. 1976. *Entretiens sur la metaphysique et la religion : entretiens sur la mort*. Paris : Vrin.

Malebranche, Nicolas. 1978. *Reccueil de toutes les reponses à Monsieur Arnauld*, tomes 8-9. Paris : Vrin.

Marion, Jean-Luc. 1994. *Questions cartésiennes*, tome II. Paris : Vrin.

Maxime le Confesseur. 1976. *Centuries Théologiques et Economiques*. In *Philocalie des Pères neptiques*, traduction française faite à partir de la 4ème édition grecque d'Athènes, sous la responsabilité du P. Boris Bobrinskoy et du Groupe de Traduction de la Philocalie, introduction et traduction par Jacques Touraille, fascicule 6. Bégrolles en Mauges : Abbaye de Bellefontaine.

Maxime le Confesseur. 1998. *Lettres*, traduction par Emmanuel Ponsoye. Paris: Editions du Cerf.

Maxime le Confesseur. 1992. *Questions à Thalassios,* traduction par Emmanuel Ponsoye. Paris : Editions de l'Ancre.

Radoslavljevic, R. 1982. « Le problème du "présupposé" ou du "non-présupposé" de l'Incarnation de Dieu le Verbe ». Dans *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, édités par Felix Heinzer et Christoph Schönborn, 34-49. Fribourg : Editions Universitaires.

Rahner, Karl. 1978. « Christology within an Evolutionary View of the World ». Dans *Foundations of Christian Faith*, 178-203. New York: Seabury Press.

Robinet, André. 1965. *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*. Paris: Vrin

Cristian Moisuc est chercheur scientifique à la Faculté de Philosophie et Sciences Socio-Politiques, Université Al. I. Cuza, Iasi, Roumanie. Doctorat en cotutelle internationale en 2011 (Université de Caen Basse Normandie - France et Université Al. I. Cuza – Iasi, Roumanie), maîtrise (2004) et DEA (2005) à l'Université Paris IV Sorbonne. Ses recherches portent sur la métaphysique, le rapport entre métaphysique et théologie au XVII-ème siècle (chez Nicolas Malebranche), le cartésianisme.

Address:
Cristian Moisuc
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Tel: (+) 40 232 201284
Email: cristian.moisuc@uaic.ro

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 195-207, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Sur la légitimité théologique de la démocratie*

Ioan Alexandru Tofan
Université « Al. I. Cuza » de Iasi
Académie Roumaine, Filiale de Iasi

Abstract

On the Theological Legitimacy of Democracy

The following study attempts to inquire on the possibility of a theological discourse on democracy. It reflects, first of all, the multiple forms of the political theology and describes one specific scenario, that of a hermeneutical relation between the two poles. The next step is to identify concrete historical forms of this relation and depicts two main possibilities: the ideological religious legitimation of the political (Schmitt) and the messianic vocation as original tension that makes possible both discourses (Agamben). Two ways of conceiving democracy are further discussed: the "ideological" democracy and the "dialectical" form, that assume the absolute transcendence of its subjects.

Keywords: political theology, democracy, legitimacy, messianism, ideology

La théologie politique et la théorie politique. Préambule théorique

Jacob Taubes conclut un de ses ouvrages de 1955, *Théologie et théorie politique* (Taubes 2010) par la considération suivante : « Une critique de la composante théologique de la théorie politique est fondée, en dernière instance, sur la critique du principe de pouvoir même » (Taubes 2010, 232). Cette

* Acknowledgement: This paper is supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU/89/1.5/S/56815.

affirmation peut constituer, en fait, le point de départ d'un débat théologique sur l'acte politique. Ce débat fournit l'accès privilégié au politique. Comme Taubes le remarque dans l'essai susmentionné, il est éloquent que Donoso Cortes, tout comme Pierre Joseph Proudhon considérait la théologie comme étant un élément majeur de l'existence politique, soit en tant qu'élément qui rend légitime (dans le premier cas), soit en tant que fantasme persistant de la providence (dans le second cas). En d'autres termes, le projet dont parle Taubes se réduit en fait à la tentative de penser le politique à partir du sol théologique originaire, considéré en tant qu'ontologie du fait politique.

Il y a deux questions méthodologiques qui s'imposent de façon préliminaire. Tout d'abord, il s'agit de préciser la relation entre le *théologique* et le *politique* et de saisir comment on pourrait reconstituer le trajet qui unit les deux domaines. Il se pose donc la question : *De quelle manière le scénario théologico-politique se constitue-t-il et comment on peut retrouver le théologique à la source du politique*[1]?

Deuxièmement, il sera question de montrer comment la démocratie (moderne), en tant que forme d'existence politique, est réductible à son fondement théologique. Dès lors il se pose une question: *la démocratie est-elle un régime politique sécularisé ou un régime qui, par rapport aux formules traditionnelles de la souveraineté, ne diffère que par son fondement théologique ?*

La théologie politique en version herméneutique

Les scénarios de la théologie politique sont multiples non seulement sous l'aspect des présuppositions (conservatoires ou révolutionnaires) mais aussi du point de vue de l'intention. Ernst Böckenforde essaie de les systématiser (Böckenforde 1983, 16-25). Selon cet auteur, on peut parler de trois types de théologie politique: juridique, institutionnel, « appellatif » ou militant. Le premier type, dont l'auteur exemplaire est Carl Schmitt, se caractérise par la « traduction » des concepts théologiques en concepts politiques et juridiques. Par exemple, le concept politique de souveraineté se construit à partir du concept théologique de la toute-puissance divine.

Dans la démarche institutionnelle, il s'agit de l'« incorporation » (*Inbegriff*) des énoncés théologiques ou même dogmatiques dans les mécanismes de légitimation du pouvoir politique ou dans les processus qui assurent le fonctionnement du politique. La dispute médiévale sur les investissements ou l'analyse du Commonwealth chrétien par Hobbes (Hobbes 1996) en est les meilleur exemple. Enfin, le troisième type de théologie politique suppose la prise en charge d'un programme religieux comme moyen de reconfiguration de la vie sociale. Dans ce cas, la théologie politique devient théologie publique (*public theology*) et engagement social concret. On peut indiquer à cette titre la théologie de la libération, spécifique à l'espace sud-américain, ou la « théologie du monde » de J. Baptist Metz (Metz 1971). La contribution de Böckenforde consiste dans la découverte d'un lien systématique entre les trois types de théologie politique.

La démarche institutionnelle peut-elle représenter une critique différente de celle juridique, du moins par l'explication de la légitimité de certaines traductions concrètes, historiquement contextualisées ? Et encore: c'est la présupposition fondamentale de la « traduction » des concepts théologiques par des concepts politico-juridiques qui est mise en discussion - la présupposition de sécularisation. La thèse de Schmitt – « Tous les concepts significatifs de la théorie moderne de l'État, ce sont des concepts théologiques sécularisés » (Schmitt 1988, 54) – peut signifier le contraire du programme de justification théologique de la légitimité politique, c'est-à-dire le remplacement de la légitimité théologique par celle laïque. La démarche institutionnelle « s'apparente » (Böckenforde), ensuite, à celle de la théologie militante, par cela que la dernière cherche dans la première sa légitimité théorique ou sa motivation.

En dernière analyse, affirme Böckenforde, la théologie politique dans sa variante institutionnelle est une démarche herméneutique, qui donne un « sens » politique à la Révélation. Pourtant, elle est en même temps une démarche fondatrice du point de vue de la théorie politique, qui s'intéresse, le plus souvent, à la question de la légitimité tout en reconnaissant le « sol » théologique de celle-ci. *L'interprétation légitimatrice* est

au cœur de cette démarche dont Jacob Taubes en avait saisi la portée lorsqu'il proposait la mise en relation de la composante théologique du politique avec le principe du pouvoir.

C'est en faisant usage du concept d'idéologie tel quel est développé par Paul Ricoeur (1986, 306 sq.) que nous pouvons trouver une voie appropriée pour découvrir la source théologique du politique, tout en gardant la problématisation simultanée des éléments déjà invoqués : interprétation, légitimation et référence au pouvoir. Selon Ricoeur, l'idéologie « est liée à la nécessité pour un groupe social de se donner une image de lui-même, de se représenter au sens théâtral du mot, de se mettre en jeu et en scène » (Ricoeur 1986, 306). Cette *fonction d'intégration* sociale peut se réaliser par la reprise et l'interprétation, aux moyens de la mémoire sociale, d'un acte fondateur et originaire qui fournit ainsi une identité collective par la diffusion des convictions et des valeurs. Au sens le plus profond, l'idéologie a un rôle médiateur : elle rend possible le consensus, la conviction et la rationalisation de la vie en commun. Dans un second temps, l'idéologie exerce sa fonction médiatrice par une sorte de dynamisme qui permet d'investir avec légitimité les formes politiques et institutionnelles de la vie en commun : elle ne saurait pas devenir (plus tard) un instrument du pouvoir, si elle ne lui était pas constitutive. Elle peut justifier seulement, dans la mesure où elle est mobilisatrice : « elle est à la praxis sociale ce qu'est un motif à un projet individuel : un motif est à la fois ce qui justifie et ce qui entraîne » (Ricoeur 1986, 307). Le dynamisme de l'idéologie consiste donc dans le mouvement sans cesse qui lie la fonction de légitimation aux phénomènes de domination : le pouvoir fait perpétuer, sous la forme de la domination, son acte constitutif qui le rend légitime et qui justifie son action. « Tout système de contrôle social en ce sens repose sur un fonctionnement idéologique destiné à légitimer sa revendication d'autorité » (Ricoeur 1986, 384). C'est à partir de cet aspect de la domination que nous devons comprendre le troisième trait de l'idéologie, à savoir son caractère simplificateur et schématisant : elle est une vue d'ensemble, une *doxa*, par laquelle « tout peut devenir idéologique : éthique, religion, philosophie » (Ricoeur 1986, 308). C'est dans l'idée de ce tout

qui englobe et qui justifie, que nous pouvons saisir la continuité entre la fonction de médiation/intégration et la fonction de légitimation. Deux autres traits de l'idéologie prolongent cette continuité vers la fonction de dissimulation dont parlait Marx ; il s'agit du fonctionnement de l'idéologie comme code interprétatif *dans lequel* les hommes habitent et pensent et de son caractère non-réflexif et non-transparent. L'originalité de Ricoeur – qui se propose de « croiser » le marxisme – consiste dans l'intégration du sens marxiste de l'idéologie dans les deux auteurs : croiser Marx veut dire, en fait, que le caractère dissimulateur de l'idéologie passe au premier plan seulement lorsque la fonction de médiation/intégration rencontre le phénomène de domination. Cela devient particulièrement intéressant lorsque nous prenons en considération le théologico-politique. La religion, qui était chez Marx comme chez Feuerbach l'exemple modèle du renversement idéologique de la réalité acquiert dans la conception intégrative de l'idéologie une toute autre dimension : elle devient une source privilégiée de croyances et de représentations pour l'identité collective et, en même temps, le modèle d'une autorité sans degré zéro – « Nous ne connaissons que des systèmes d'autorité qui dérivent de systèmes d'autorité antérieurs, mais nous n'assistons jamais à la naissance du phénomène d'autorité » (Ricoeur 1986, 384). Les fonctions de l'idéologie peuvent décrire, au fond, des moments de l'*interprétation légitimatrice* : la théologie politique fonctionne idéologiquement dès que le texte de la Révélation est assumé comme vérité de croyance (la fonction intégratrice, par la constitution de la « communauté de croyance ») qui engendre une narration, un code d'interprétation (la fonction dissimulatrice) du monde qui justifie une certaine forme du pouvoir (la fonction légitimatrice), qui se montre en tant qu'hiérarchie, ainsi que Weber le prouve (Ricoeur 1986, 383-4).

C'est le phénomène idéologique qui nous livre la réponse à la deuxième question soulevée au début : on peut retrouver la « racine » théologique du politique en identifiant la manière dont la vérité de la Révélation devient une «Grande Histoire» qui légitime la suprématie d'une autorité.

Et inversement, bien sûr, le trajet peut conduire de la

politique vers la théologie lorsqu'on invoque les gestes fondateurs de l'autorité comme gestes issus de la sphère d'une Révélation primordiale.

Nos propos antérieurs ne montrent pas que, dans son hypostase politique, le théologique connaîtrait une minimalisation ou une « désacralisation » ; nous affirmons qu'il s'agit de remplir une fonction spécifique, celle intégratrice, qui peut justifier, à un moment donné, le geste politique.

Ainsi, Ricoeur, contrairement à Marx, n'envisage pas l'idéologie dans sa complexité formelle, mais comme dérivant tout simplement d'un fonctionnement primordialement positif, qui est celui intégrateur : « la religion en tant qu'idéologie », ce n'est pas nécessairement une expression de la sécularisation.

Il y reste quand même un aspect problématique, lie à la possibilité d'une théologie politique de la démocratie. L'idéologie naît dans la mesure où l'« autre » menace (ou tente de le faire), et face à une pareille menace, une communauté se constitue et affirme sa consistance garantie par une autorité. L'autre, du moins au niveau du possible, représente l'opportunité, et, pourrait-on dire, le principe de fonctionnement de l'idéologie. *Mais, qu'est-ce qui se passe dans le cas de la démocratie, système politique de l'« hospitalité » par excellence et, en projet, de l'universalisation de cette hospitalité ?* A la menaçante altérité de l'étranger (l'hérétique, celui qui appartient à un peuple différent) on oppose l'altérité du prochain, qui parfait la communauté et qui fait de l'hospitalité le geste politique fondamental.

Les deux démocraties et la question de la légitimation théologique. Quelques réponses politiques

On peut citer de nouveau J. Taubes à propos de cette question : « Par le passage de la philosophie médiévale à celle moderne, l'idée d'ordre hiérarchique est remplacée par celle d'équilibre. (...) Il devrait être évident que les présuppositions de la démocratie sont fondées sur l'idée d'équilibre (...) » (Taubes 2010, 228). Si la théorie de la souveraineté dans l'interprétation de Schmitt, peut etre considérée un exemple du paradigme médiéval de la hiérarchie, l'idée de la souveraineté

du peuple est une idée moderne, fondée, selon Taubes, sur le paradigme de l'équilibre. Ainsi, à une première vue, l'idée de l'équilibre immanent, sans référence divine qui le consacrait, fait de la démocratie le régime politique de la « mort de Dieu »[2]. Le caractère immanent du principe démocratique en tant que simple « technique » d'harmonisation des pouvoirs et de légitimation par délibération rationnelle semble rendre superflu l'exercice idéologique de la théologie politique. Taubes lui-même observe que la raison de la délibération légitimatrice est « suspectée » d'avoir des origines mythiques, qui renverraient à un « paganisme » politique qui ne fait que remplacer l'ancien système idéologique médiéval.

Dans la deuxième moitié du XXe siècle, les herméneutiques du soupçon remettent ont remis en discussion la nécessité de retrouver la « racine » du politique au-delà des mécanismes d'immanence. Par exemple, J. Milbank affirme (Milbank 2007, 1-7) que dans la constitution du caractère scientifique des disciplines sociales, on sous-entend déjà une décision d'ordre théologique, un « paganisme réinventé » et un gnosticisme méthodologique. La décision d'instituer le séculaire est une décision théologique, « hérétique », et cette « hérésie » laisse de côté le problème de l'« interprétation légitimatrice », la lecture de la Révélation qui justifie un ordre politique spécifique par la dé-légitimation de la souveraineté hiérarchique.

On trouve au sein même de la théologie politique une problématisation du rôle joué par l'Autre dans la constitution d'un mécanisme démocratique. Il s'agit de la distinction entre une théologie politique du Maître-représentant (C. Schmitt) et celle de la communauté immanente (Assman et al. 1993, 143-183). La première met au centre de l'interprétation de la Révélation la figure du Père divin, alors que la deuxième, privilégie la Communauté d'Esprit ou de l'Église en tant que *corpus Christi*. L'idée paulinienne de la communauté universelle instituée au moment de la Pentecôte par la grâce du Saint Esprit relègue au second plan l'idée de la transcendance. L'interprétation de la Révélation livrée par le Saint Esprit transfère idéologiquement l'idée de Communauté de croyance vers le domaine politique de l'immanente

souveraineté démocratique[3]. Les propos de Taubes ou d'Assmann ont un précurseur important : Erik Peterson et son *Der Monotheismus als theologisches Problem* (Peterson 1994). Peterson montre que l'accent mis par le christianisme sur le dogme de la Trinité laisse dans l'ombre la figure du Père Souverain et, par ce fait même, rend impossible une théologie politique chrétienne et la légitimation d'une autorité dans le genre de celle imaginée par C. Schmitt.

La théologie politique résiste donc à sa « réévaluation » démocratique. Le mécanisme idéologique qui la constitue ne perd pas de son efficacité, il ne fait que changer d'orientation : d'une autorité « exclusive » et qui s'appuie sur l'attribut de la décision vers une « autorité conciliaire », en tant qu'universalisation non-exclusive d'une certaine forme d'intersubjectivité.

Mais il existe aussi un autre modèle démocratique, à côté de celui fondé sur l'« idéologie de l'hospitalité » : celui de l'« expérience de l'hospitalité ». Ce n'est qu'ici que la tension interprétative de la théologie politique connaît ses limites. Décrire ce deuxième modèle comme scénario théologico-politique consiste à avancer l'idée d'une théologie politique qui tienne compte de la suggestion mentionnée ci-dessus, c'est-à-dire la transgression du mécanisme idéologique. Pour le moment, on ne fera que rappeler quelques pages de J. L. Nancy à ce sujet.

J. L. Nancy pense (Nancy 2009) la possibilité de la démocratie comme *indétermination* du politique, comme absence de tout fondement et de toute finalité. Une autre condition de possibilité de la démocratie, c'est la dissolution du caractère extérieur, transcendant, symbolique du pouvoir. D'où il résulte d'ailleurs, observe Nancy, le fantasme récurrent du communisme qui menace l'idée de démocratie. Dans le cas du pouvoir « démocratique », « il y a plus qu'une nécessité de gouvernement. Il y a un désir propre, une pulsion de domination et une pulsion corrélative de subordination » (Nancy, 2009, 88). Le *conatus* de Spinoza ou *la volonté de pouvoir* chez Nietzsche servent d'exemple pour cette forme « nomade » du pouvoir, et tout cela, parce que la démocratie ne peut être comprise de façon non-contradictoire : « révolution

suspendue » (Nancy 2009, 83) et, en même temps, soupçon de toute forme de domination et d'oppression. Nancy offre en fait une double définition de la démocratie :
a. une définition selon l'ordre de l'entendement (au sens kantien) : « les conditions des pratiques possibles de gouvernement et d'organisation, dès lors qu'aucun principe transcendent ne peut prétendre les régler » (Nancy 2009, 78).
b. une autre selon l'ordre de la raison (toujours kantienne), comme Idée d'une forme de collectivité dont les acteurs sont « sujets d'une transcendance inconditionnée, c'est-à-dire capables de déployer une autonomie intégrale » (Nancy 2009, 78).

C'est la deuxième définition qui gouverne la démarche de Nancy, en renvoyant à la nature du politique comme indétermination. Pour que la démocratie vise non pas le *social* en tant que tel, l'édification d'un monde, mais directement la *subjectivité* en tant qu'autonomie et transcendance radicale, elle doit transférer à cette subjectivité les attributs de la souveraineté qui étaient l'apanage soit du Roi, soit, de façon dissimulée mais non moins oppressive, du « peuple ».

Telle que Nancy la conçoit, la démocratie devient, décisivement, *non-idéologique*, non-intégrative et, par la suite, extérieure aux exigences de domination. Elle est plutôt accessible à l'expérience et c'est toujours Nancy qui le dit dans la *Communauté absente* : « C'est pourquoi la communauté ne peut pas relever du domaine de l'œuvre. On ne la produit pas, on en fait l'expérience (ou son expérience nous fait) comme expérience de la finitude.» (Nancy 1999, 78). *Comment peut-on décrire cette expérience au moyen des catégories du théologico-politique ?* Nancy suggère une direction de réponse a cette question, par sa remarque que la démocratie (dans sa forme ancienne) apparaît comme exclusion de ou comme opposition contre la théocratie. La religion ne devient pas, dans un régime démocratique, fondatrice du droit ou légitimatrice, mais « religion civile » « qui sans fonder le droit accorderait sa bénédiction à sa création politique » (Nancy 2009, 81).

La solution de l'instrumentalisation du religieux déplace pourtant le problème en dehors du domaine théologico-politique et met entre parenthèses un de ses termes. La

religion civile devient, pour la société démocratique, un simple instrument rhétorique et secondaire. Il existe pourtant une autre variante de décrire la démocratie comme formule théologico-politique, sans que celle-ci soit fondatrice et/ou légitimatrice : en tenant compte de l'« vocation messianique » et de la communauté formée à la suite de cette attente. Le messianisme représente cette forme de l'expérience religieuse qui engendre une communauté démocratique selon les critères de Nancy, en la destituant en tant qu'œuvre, et en l'imaginant comme possible en dehors d'un fondement objectif, historique. L'ouvrage de G. Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'*Epitre aux Romains (Agamben 2004) décrit ce scénario. Le commentaire répond à la question : *Qu'est-ce que cela signifie, vivre dans l'horizon de la vocation messianique ?* Le trait spécifique du messianisme paulinien, à la différence de celui de l'Ancien Testament, c'est qu'il ne distingue pas de différents régimes temporels (présent et futur) et qu'il ne les ordonne pas chronologiquement. La tension messianique chrétienne « comprime » l'attente sous la forme du présent, du *Jetztzeit* de W. Benjamin (Benjamin 2001). Le messianique chrétien disloque ainsi l'ordre du monde, sans proposer, construire ou reconnaître un autre : « Le messianique n'est pas une autre figure, un autre monde: c'est le passage de la figure de ce monde » (Agamben 2004, 48). Il n'y aurait pas question dans les épîtres pauliniennes de la différence entre un monde qui finira et un autre qui devra être instauré, mais de l'infini passage au-delà des limites du premier.

Un certain nombre d'auteurs ont radicalisé le caractère messianique (pour l'économie du présent texte, on peut laisser de côté la discussion concernant les différences entre le messianisme judaïque et celui chrétien, chez J. Taubes et J. Derrida) afin d'y retrouver la source de la religiosité en tant que telle. L'ouvrage de J. Derrida, *Foi et savoir* (Derrida 2003), fournit quelques exemples de la manière dont on invoque le méssianisme en ce sens.

Précédant toute révélation et tout messianisme, montre-t-il, le messianique (ou la messianicité) représente une « structure générale de l'expérience » (Derrida 2000, 31) par laquelle la *venue de l'autre* est libérée des totalités de l'onto-

théologie ou de l'histoire étant reconnue comme décision : « la décision de l'autre dans l'indécidable » (Derrida 2000, 32) et « avènement de la justice » (Derrida 2000, 30). Derrida donne aussi au messianique, en tant que source de la religiosité et d'espace de jeu de celle-ci, le nom de l'indétermination platonicienne, la *khôra* en tant qu'extériorité absolue et possibilité de disposition, la *khôra* messianique est, dans l'horizon de l'histoire, l'ouverture qui peut engendrer toute institution et toute survenue de la justice. Derrida parle de cet endroit « in-habitable » de l'histoire comme de l'événement qui « est injustifiable dans la logique de ce qu'il aura ouvert » (Derrida 2000, 32). L'institution qui suit éloigne son étrangeté, le certifie en le cachant. De la même manière, il n'est ni anticipé ni visible de l'intérieur de ce qui est passé, il n'est pas contenu par la totalité de l'histoire ou de l'être.

Pour revenir à Agamben, le problème qui survient est celui de la communauté qui naît à l'intérieur de cette « attente messianique ». Pour l'auteur italien, la communauté est l'« ensemble des interpellations messianiques», autrement dit ensemble de ces sujets-là formés par l'appel qui s'adresse à eux (Agamben 2004, 39-79): par exemple, le *kleseis,* l'appel s'adresse simultanément à des identités sociales et juridiques qu'il disloque, sans les remplacer par des autres : « La vocation n'appelle à rien et vers aucun lieu: c'est pour cela qu'elle peut coïncider avec la condition factuelle au sein de laquelle chacun est appelé; mais précisément pour cela, elle révoque entièrement cette dernière » (Agamben 2004, 46). L'incapacité du droit positif de décrire cette communauté de l'appel, *ekklesia*, la focalisation de la norme sur l'espace de possibilité de l'exception, ou le « refus » franciscain de la propriété en faveur de l'*usus pauper* décrivent par approximation cette situation paradigmatique de l'identité messianique.

La « générosité » de l'appel messianique transforme l'*ekklesia* dans une formule qui peut satisfaire les exigences de la démocratie comme idée de la raison, telle que la conçoit J. L. Nancy. L'autonomie de l'individu se réalise principalement par le processus de dislocation de l'identité propre et par la radicalité de l'appel. Et l'indétermination tendue de cette

identité messianique représente une variante non-idéologique d'assumer, théologico-politiquement, la possibilité de la démocratie.

NOTES

[1] La relation est, au fond, de réciprocité. On va esquisser, ailleurs, le sens dans lequel le théologique est, en réalité, une question politique, et non (seulement) métaphysique.

[2] Significative en ce sens est la connexion entre la redécouverte du commandement de l'amour et l'émergence du nihilisme, dans la modernité tardive (G. Vattimo). La charité et la sécularisation deviennent donc, reciproquement, condition de possibilité, et l'ouverture vers l'autre est un résultat du fait de la kénose (Vattimo, 2007, 27-47).

[3] Ce qui est intéressant, c'est la manière dont les auterus de la « Postface » au livre *Die Politische Theologie des Paulus* de Taubes expliquent (Assman et al. 1993, 143-183) la solution chrétienne de l'existence communautaire des chrétiens, qui n'est pas fondée par l'autorité (*herrschaftsfreie Gemeinschaft*), mais par l'idée des deux cités: le chrétien se conçoit lui-même comme citoyen d'un double monde, en reléguant l'autorité au monde du César et en plaçant, idéologiquement, son âme dans l'autre royaume, celui de Dieu.

RÉFÉRENCES

Agamben, Giorgio. 2004. *Le temps qui reste. Un commentaire de l'*Epitre aux Romains. Paris: Payot & Rivages.

Assmann, Aldeida, J. Assmann, and W. Hartwich. 1993. „Nachwort." In *Die Politische Theologie des Paulus*, by J. Taubes. München: Fink Verlag.

Benjamin, Walter. 2001. *Illuminationes. Ausgewälte Schriften 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Böckenforde, Ernst-Wolfgang. 1983. „Politische Theorie und Politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis." In *Religionstheorie und Politische Theologie. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, by J. Taubes. München: Fink Verlag.

Derrida, Jacques. 2000. *Foi et savoir* suivi de *Le Siècle et le Pardon*. Collection Point Essais. Paris: Éditions du Seuil.

Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.

Metz, Johann Baptist. 1971. *Pour une théologie du monde*. Paris: Les Editions du Cerf.

Milbank, John. 2007. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford, Malden, Carlton: Blackwell.

Nancy, Jean-Luc. 1999. *La communauté désoeuvrée*. Paris: Christian Bourgois.

Nancy, Jean Luc. 2009. „Démocratie finie et infinie." In *Democratie, dans quel etat?*, by G. Agamben *et al*. Paris: La Fabrique.

Petersen, Erik. 1994. *Theologische Traktate*. Würzburg: Ekter.

Ricoeur, Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essays d'herméneutique II*. Paris : Editions du Seuil.

Schmitt, Carl. 1988. *Théologie politique*. Paris: Gallimard.

Vattimo, Gianni. 2007. "Towards to a Nonreligious Christianity." In *After the Death of God*, by Gianni Vattimo and J.D. Caputo, edited by J.W. Robbins. New York: Columbia University Press.

Taubes, Jacob. 2010. *From Cult to Culture*. Translated by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University. Stanford: Stanford University Press.

Ioan Alexandru Tofan est docteur en philosophie de l'Université « Al. I. Cuza » de Iasi ; enseignant-chercheur à la même université. Il est à présent chercheur associé et boursier à l'Académie Roumaine, Filiale de Iasi. Intérêts de recherche : histoire de la philosophie moderne et philosophie de la religion.

Address:
Ioan Alexandru Tofan
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Tel: (+) 40 232 201284
Email: atofanro@yahoo.com

Book Reviews

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 211-215, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Qu'appelle-t-on *agir* ?*

Cristian Moisuc
Université Al.I. Cuza de Iasi

Jakub Čapek, *Action et situation. Le sens du possible entre phénoménologie et herméneutique*, Hildesheim, Zürich, New York : Georg Olms Verlag, 2010, 252 p.

Keywords: action, situation, intention, *praxis*, *poiesis*

Le livre de Jakub Čapek, résultat de plusieurs années de réflexions en marges du problème de la décision et de l'action, se propose de comprendre, grâce à une analyse qui fait appel, en égale mesure aux instruments conceptuels de la phénoménologie et de l'herméneutique, ce que signifie *agir*.

Ce but (audacieux) este annoncé dès les premières lignes du livre, dans lesquelles il annonce en même temps l'arrière-plan de l'interrogation philosophique, à savoir la question du *sens*.

Pour celui qui essaie de comprendre l'*action*, le problème du sens est incontournable, parce que « si nous n'avions pas la possibilité d'agir, la question du sens ne se poserait pas » (p. 9). En même temps, le sens n'est pas fait par notre propre agir, ce qui signifie que le rapport à l'action doit rester « indirect et ouvert » et qu'en fin de compte, il semblerait que « l'action consiste, entre autre, a maintenir le monde comme occasion pour l'agir » (p. 239).

* *Acknowledgment*: Ce texte est issu d'une recherche dans le cadre du projet *La constitution de l'espace public. Une perspective phénoménologico-herméneutique*, financé par le Ministère Roumain de l'Education et de la Recherche, CNCSIS 788 / 2008, code 2104.

Le livre est structuré en douze chapitres. Dans le premier chapitre, Jakub Čapek distingue entre l'*action* et ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire *événement*, tout en montrant que « l'action humaine s'accomplit dans la constellation des événements qui forment le contexte de l'action » (p. 16). Le contexte de l'action est défini comme ce qui *nous arrive*. A la différence de l'action, qui est un changement dans lequel on peut reconnaître une structure téléologique (*afin que…*), l'événement est dépourvu de cette structure. Jakub Čapek distingue aussi entre deux notions d'agir, la notion dite *large* (à laquelle l'auteur consacre le deuxième et le troisième chapitre), qui vise à délimiter l'activité humaine du devenir (« ce qui arrive par nous sans que nous puissions l'influencer », p. 26) et la notion dite *étroite*, qui ne cherche plus à séparer l'activité humaine et le devenir, mais à identifier, dans la totalité des activités humaines, une seule qui puisse être tenue comme l'action *par excellence*.

D'ailleurs, lorsqu'il délimite l'action de l'événement, dans les premiers chapitres du livre, Čapek e,ploie plusieurs critères: l'action en tant que mouvement volontaire (*to hekousion* chez Aristote), l'action en tant que *mouvement intentionnel*, l'action en tant que *structure pourvue d'un sens* (moyen-fin).

Même si ces critères s'avèrent utiles pour la réussite d'une démarche dont le but final est de livrer une définition philosophique de l'action, l'auteur n'hésite pas de les remettre lui-même en question. Ainsi, lorsque l'agir est défini en fonction de l'intention, la démarche explicative ne peut pas éviter la question épineuse du « statut ontologique de l'intention » (p. 35) : l'intention est une pensée (p. 37), une forme de description des événements (p. 40), un événement observable dans le cerveau (p. 43), une modification du comprendre (p. 50) ? Le problème du statut ontologique de l'intention et de la structure de l'action (définie dans le troisième chapitre comme « cette influence que j'exerce, qui entraîne un changement dans l'état actuel des choses et qui s'effectue suivant le rapport moyen-fin », p. 61) rencontre une autre question, également redoutable : la question du dualisme âme-corps. Cependant, l'auteur n'accepte pas de traiter le dualisme âme-corps comme une question *théorique*, mais comme un aspect pratique, comme une *expérience vécue* : « ainsi, l'âme et le corps seraient deux phénomènes temporaires liés à un certain genre de

situations et non pas deux substances qui existent de manière permanente et dont nous sommes composées » (p. 69). L'importance de cet expérience vécue dans l'analyse de l'agir tient au caractère fini de notre agir (on ne peut pas tout faire).

Dans les chapitres 5-9, l'auteur se concentre sur le sens *étroit* de l'action, prenant comme point de départ la distinction aristotélicienne entre l'action comme *poiesis* et la production comme *praxis*, distinction qu'il suit dans les chapitres dédiés, respectivement, à la notion de praxis chez Aristote (chapitre 5), à l'action et à la question de l'être chez Martin Heidegger (chapitre 6), à l'action comme interprétation chez Gadamer et Ricoeur (chapitre 7), au sens et à la fin de l'action chez Hannah Arendt (chapitre 8). Le passage analytique en revue des auteurs cités a comme but de déterminer si le sens *étroit* de l'action chez Aristote est suivi de manière fidèle au XX-ème siècle par les auteurs invoqués. Ainsi, chez Gadamer, considère Čapek, l'action au sens étroit se comprend comme présentation d'un principe général dans un situation concrète, chez Heidegger comme le changement dans la structure des possibilités dans lesquelles nous vivons et chez Ricoeur comme interprétation momentanée d'un idéal vague de la vie réussie.

Jakub Čapek souligne que c'est seulement chez Hannah Arendt que l'on peut déceler la plus grande fidélité par rapport au critère proposé par Aristote pour délimiter l'action au sens étroit, à savoir contenir en elle-même sa propre finalité. Cette fidélité ne se manifeste pas comme une simple reprise de l'interprétation d'Aristote, mais comme la radicalisation de celle-ci : « Arendt radicalise la notion aristotélicienne de l'action en soulignant l'actualité pure de l'action, l'exécution n'ayant le sens d'une virtuosité que dans le domaine public » (p. 181).

Ce qui distingue l'interprétation arendtienne de l'action, c'est l'usage de *deux* notions de l'action : une notion « narrative » (selon laquelle le sens de l'action peut se détacher au fur et à mesure dans le cours de l'action) et une notion basée sur l'idée de principe (p. 179) qui se réfère à la raison de l'action. Cette deuxième notion est tenue par Čapek pour l'interprétation fidèle du sens aristotélicien de la notion de *praxis* qui a en elle-même sa fin. Pourtant, l'auteur n'adhère pas complètement à l'interprétation d'Arendt, affirmant que celle-ci adopte une position

risquée : si on accepte la thèse tranchante d'Arendt qui, voulant préserver l'action comme *praxis* du sens productif et instrumental de la *poiesis*, insiste trop sur le caractère non-téléologique de l'action (« l'action n'est pas l'effort d'atteindre la fin »), on s'aperçoit qu'on est finalement obligés de penser l'action sur le mode de l'événement (p. 176). Or, s'il est vrai, selon Čapek, que l'action est sans doute *aussi* un événement, on ne peut pas dire que l'action doit être pensée exclusivement sur le mode événement, comme le suggère Arendt.

L'analyse approfondie consacrée à Arendt permet à l'auteur de reformuler la question de l'action (« quelle activité est l'action ? ») afin d'introduire dans la discussion le concept de *situation* : « quand (sous quelles conditions) est ce que nous faisons une action ? » (p. 191). Le concept de *situation* permet de bien poser le problème de la liberté. Partant des réflexions de Jean-Paul Sartre et évitant les défauts évidents qui s'y trouvent, Jakub Čapek arrive à formuler de manière concise et pertinente le rapport entre la situation et l'action, à la fin du dixième chapitre de son livre: « Parce que la situation se pose souvent comme un appel, l'action est une démarche qui satisfait à la situation » (p. 210).

Le onzième chapitre touche au problème de la liberté de l'action *en situation*, dont l'analyse ne serait pas complète, selon l'auteur, sans une théorie de la motivation. Jakub Čapek invoque Merleau-Ponty qui considère que les situation « appellent » un certain achèvement et que « l'action renoue avec les motifs ou raisons qui sont présents dans la situation » (p. 222). Or, si le *motif* de l'action n'est pas *la cause* de l'action, alors il faut poser, avec Merleau-Ponty, qu'il y a une tension constitutive de l'existence humaine et qui réside dans son caractère indéterminé. Cette indétermination reçoit son sens d'une liberté *située*, et le rapport à la situation est conçu comme une reprise ou acceptation du donné (p. 228).

Le dernier chapitre reprend, de manière synthétique, les acquis de l'analyse développée dans les chapitres antérieurs et fournit, en même temps, la définition complète de l'action, dans la vision de l'auteur : « Ainsi, est action une telle saisie de la structure des pratiques comme possible, par laquelle le monde entre les hommes est préservé comme espace pour des actions » (p. 234).

Cette définition permet à l'auteur de renouer avec les réflexions de Hannah Arendt qui aurait perçu le lien mutuel entre *action* et *situation*. Jakub Čapek se place dans cette lignée de pensée lorsqu'il affirme que « la situation apparaît dans l'action même, car l'action porte en elle-même sa condition comme ce qu'elle tâche de maintenir. C'est dans ce sens que l'action peut être dite être elle-même la fin : dans la situation donnée, l'action entrevoit la forme concrète du monde inter-humain comme condition de l'agir » (p. 236).

La définition finale de l'action que l'auteur fournit à la fin du livre est synthétique, sans pour autant avoir la prétention d'épuiser le problème examiné: *agir*, c'est adopter une attitude par rapport au sens, en même temps que reconnaître l'impossibilité de le déterminer (p. 239).

Address:
Cristian Moisuc
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Tel.: (+) 40 232 201284
E-mail: cristian.moisuc@uaic.ro

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 216-220, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

From Phenomenology to Theology: You Spin Me Round*

Sergiu Sava
Al.I. Cuza University of Iasi

Bruce Ellis Benson, Norman Wirzba (eds.), *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*, New York: Fordham University Press, 2010, IX + 311 p.

Keywords: phenomenology, theology, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien

Without any trace of doubt one of the most important and influential movements of the recent continental philosophy is represented by the new French Phenomenology, and by this I have in mind authors like Emmanuel Lévinas or Paul Ricoeur, but also Michel Henry and Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien and Jean-Yves Lacoste. Their main characteristic is, of course, not the fact that they were conducted somewhere in France, but mainly their care and predilection for those phenomena that supposedly were inappropriately described or even completely neglected by the classical phenomenology – for instance those phenomena that belong to the theological discourse. It is precisely this expansion of the field of investigation that also gave rise to critiques such as the one formulated by Dominique Janicaud who spoke of an *illegitimate* "theological turn of French phenomenology". Replies came both

* This paper was supported by CNCSIS – UEFISCSU, project number PNII – IDEI 788 / 2008, code 2104.

from some of the authors mentioned above and from those researchers sympathetic with the so-called "theological turn". A part of the recent reactions from the latter category, together with some contributions concerned not so much with Janicaud's critical position, but with some questions regarding the concrete investigations of the extended area of phenomenality, are to be found in *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*. The volume is edited by Bruce Ellis Benson, Professor at Wheaton College, and Norman Wirzba, Research Professor of Theology, Ecology, and Rural Life at Duke Divinity School, and published by Fordham University Press, New York, 2010, in *Perspectives in Continental Philosophy Series*.

The aim set forth by Benson in the *Introduction*, which also transpires from the very articles that constitute the volume, is to take the specificity of the new phenomenological investigations to be their possibility of a radical reformulation of phenomenology itself, and not their presumed theological dimension. Therefore, the first section of the book – *Reflections on the Theological Turn* – is dedicated to some theoretical matters regarding phenomenology and its correlation with theology, first of all, but also with literature. The issues taken into consideration range from a new way of approaching the "theological turn", to rethinking the relationship between God and Being, as well as the relationship between *epochê* and God or *epochê* and poetry. In the paper *Continuing to Look for God in France*, J. Aaron Simmons addresses some of the perspectives over the interaction of phenomenology with theology, arguing that neither Janicaud's separatist view – which in order to protect a Husserlian point of view assumes a worldless subject for phenomenology and thus neglects its hermeneutical dimension –, nor the one opposed to it, advanced among others by Peter Jonkers – which, in his effort to reject Janicaud's position, comes to perpetuate a radical difference between phenomenology and theology – would do justice to the new French phenomenology. In reply, Simmons proposes a "reconstructive separatism" according to which we cannot speak of a radical difference between phenomenology and theology – on the ground of the rationality of phenomenology and the

fideism of theology –, but only of a distinction between the content of the presuppositions which structure both of them. But if their presuppositions are different in content, how can we speak of a real interaction between phenomenology and theology? For instance, if we choose, as point of departure, the *ontological difference*, apparently we are left with no possibility of relating to God in an adequate manner. The problematic aspect of such a situation, considered by Jeffrey Bloechl in his article, *Being Without God*, resides in a false perspective – one which does not account for the knowledge of God as prior to what Heidegger defines as human understanding (p. 34). What is requested in order to correct this error is our openness to God, permitted by our humanity which aims at transcending the relation to Being (p. 41). The last two articles of the first section of *Words of Life* are concerned with the limits of phenomenological reduction. In his paper, *The Appearing and the Irreducible*, Jean-Yves Lacoste takes into account the *radical otherness* of God and the impossibility of adequately conceiving Him in the context of the phenomenological reduction. Just as the appearance of the other's face, as described by Lévinas, would be distorted, if we were to treat it as a mere correlate of our intentions, so would happen, due to His irreducible dimension, with God's existence in the eventuality of our endeavour to know him otherwise than "in the element faith" (p. 66). Precisely the same irreducible character of the face of the other – the unbreakable injunction it launches: "Thou shalt not kill" – is what entitles Kevin Hart, in *"it/is true"*, to dismiss Derrida's view according to which a poem can always be assimilated to a phenomenological reduction. The face withholds under any circumstance its irreducible coordinate.

The following sections concentrate on some specific questions concerning the phenomenological investigations of Jean-Luc Marion, Michel Henry and Jean-Louis Chrétien. Thus Jeffrey L. Kosky deals, in *The Human in Question*, with Marion's regard to human finitude and the Augustinian roots of this particular regard, insisting on the "incomprehensibility of human, grounded in the incomprehensibility of God" (p. 114), which prevents him from falling to an objective level; Anthony

J. Steinbock focuses on a topic obscured by the inflated concern for the saturated phenomena, *The Poor Phenomena*, and on a possible taxonomy which leaves room for a certain saturation in their case also; an important paper of this section is the article written by Marion himself with regard to *The Phenomenality of the Sacrament – Being and Givenness*. The next section of *Words of Life* opens with Jeffrey Hanson's article on *Michel Henry's Theory of Disclosive Moods*, regarding the tonalities of suffering and joy, as described in *The Essence of Manifestation*, as well as anxiety, and their role in revealing the self and its radical immanence. In her text, *Can We Hear the Voice of God?,* Christina Gschwandtner does not agree with Henry's belief that, due to the immediacy of the words of God, there is no need for any exterior hermeneutics or phenomenological horizon in order to receive them. Another critical position towards Henry's conception of an immediate experience of God can be found in Ronald L. Mercer's *Radical Phenomenology Reveals a Measure of Faith and a Need for a Levinasian Other in Henry's Life*. On the same critical ground is situated Clayton Crocket's paper on *The Truth of Life* and its problematical connection with the world in Henry's work. Finally, the section consecrated to Jean-Louis Chrétien deals with the shortcomings of a phenomenology indebted to theological categories, such as *grace*, which come to jeopardise its intelligibility (Joshua Davis, *The Call of Grace*); with what is a call (Joseph Ballan, *Between Call and Voice*); with the openness to the ambivalence of the other's call, which wounds and blesses altogether (Bruce Ellis Benson, *Chrétien on the Call that Wounds*); with the privilege of touch over the senses of sight and hearing (Brian Treanor, *Embodied Ears: Being in the World and Hearing the Other*); as well as with accepting humility as a result of accepting our dependence on God (Norman Wirzba, *The Witness of Humility*).

Aside from the quasi-theoretical considerations with regard to the relationship between phenomenology and theology, the background of the articles from *Words of Life* is a very specific one, dealing with concrete situations where classical phenomenology seems to find its limits and, almost all the time, the new phenomenology finds its legitimacy. Due to this, but also due to the detached, rigorous analyses, which do

not hesitate to put into question the whole approach of the French phenomenologists, the reader of *Words of Life* is provided with an accurate, as well as with an accurate and complex image of the most important sectors of the recent phenomenological research.

Nevertheless one may feel, after reading *The Words of Life*, that there still remains an answer to be given to the issue of phenomenology's relationship with theology, as well as to the issue concerning the phenomenological authenticity of the investigations conducted by the Jean-Luc Marion, Michel Henry or Jean-Louis Chrétien. Insofar as such a claim would be legitimate, it would not expect a yes or no answer. Thus one would have to return to some articles – like those of J. Aaron Simmons or Joshua Davis, which deal particularly with these issues – and try to piece together all the presumed answers, including the hints and the perspectives contained by them. At the same time, due to the same legitimacy of the claim, in order to get a clearer view on the aforementioned issues and their possible answers, one would have to leave *The Words of Life* and gain a deeper insight, for instance, into the relationship of the phenomenological investigations of the new French philosophy with classical phenomenology, as well as into the *potential* metaphysical dimension of Marion's *phenomenology of givenness* or Henry's concept of *Life*.

Address:
Sergiu Sava
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Tel.: (+) 40 232 201284
E-mail: sergiu_sava@yahoo.com

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 221-230, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Pourquoi revient-on toujours à Darwin?*

Ciprian Jeler
Université Al.I. Cuza de Iaşi

Mircea Flonta, *Darwin şi după Darwin. Studii de filozofie a biologiei [Darwin et après Darwin. Études de philosophie de la biologie]*, Bucureşti: Humanitas, 2010.

Keywords: Mircea Flonta, philosophy of biology, Darwin, evolution, historicity

Il y a à peine un demi-siècle, le philosophe américain David Hull déplorait l'inexistence d'un intérêt systématique de la part des philosophes pour les sciences biologiques : le modèle de la scientificité physico-mathématique régnait dans l'esprit des épistémologues et des philosophes comme étalon indiscutable de la scientificité en général, laissant ainsi de côté des champs entiers de recherche rendus possibles par les avancées, à vrai dire impressionnantes, qui ont eu lieu dans les disciplines de la biologie du XXe siècle. Pourtant, depuis cette déclaration de Hull et, il faut le souligner, sous l'impulsion de certains chercheurs parmi lesquels Hull lui-même se distingue comme l'un des plus actifs, le domaine de la philosophie de la biologie est devenu l'un des plus dynamiques du champ épistémologique, doté de soutiens institutionnels et

* *Acknowledgements*: This study is the result of a research activity financed by the project POSDRU/89/1.5/S/49944 („Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes").

universitaires significatifs et de revues propres de haute qualité.

Un épistémologue aussi important que Mircea Flonta, qui a été aussi contemporain à ce développement de tout un champ philosophique avec ses objets et ses méthodes propres, n'aurait sans doute pas pu rester insensible à cette floraison de recherches en philosophie de la biologie. Et le résultat de cet intérêt de Mircea Flonta à l'égard de cette nouvelle discipline est le volume *Darwin şi după Darwin. Studii de filozofie a biologiei* (*Darwin et après Darwin. Etudes de philosophie de la biologie*). Il s'agit de textes qui reprennent et développent des articles et conférences données à partir de 1999, publiées maintenant dans des formes élargies et réélaborées.

Le titre du livre nous rappelle un livre publié par Jean Gayon en 1992 (*Darwin et l'après Darwin. Une histoire de l'hypothèse de sélection naturelle*, Paris, Kimé), mais, vu que ce livre n'est pas cité dans les études de Mircea Flonta, il serait difficile de dire si le renvoi vers ce livre est cherché ou pas. Il nous semble pourtant significatif qu'un tel clin d'œil pourrait être suggéré, dans la mesure ou l'« histoire » des sciences biologiques, ou plutôt leur caractère historique est l'un des enseignements les plus importants de ce livre de Mircea Flonta. Voici un point sur lequel nous allons revenir plus tard. Disons pour l'instant que, si le titre, avec son renvoi complice possible, est bien fondé, il nous semble que le sous-titre du volume est peut-être moins bien choisi : un sous-titre plus conforme au contenu du livre aurait peut-être été celui de d'« Études d'introduction à la philosophie de la biologie », dans la mesure où la visée de ces études est moins une analyse approfondie de certains aspects techniques et précis du domaine de la philosophie de la biologie, mais plutôt une mise au point ou une mise à la disposition des lecteurs de certains enjeux qui peuplent ce domaine. Et cette remarque ne tente pas de minimiser l'importance du livre lui-même : au contraire, il nous semble que le simple fait qu'un premier – selon notre connaissance – livre de philosophie de la biologie est publié par un philosophe roumain en Roumanie est un événement qui

mérite d'être salue. Et s'il s'agit d'un livre d'« introduction » à un domaine, signé par un philosophe de la taille de Mircea Flonta, voici un point qui augmente l'importance du livre, dans la mesure où cela indique dès le début l'importance que l'auteur attache au domaine dans lequel il tente de nous introduire. Sans prétendre donc résoudre les nombreux problèmes soulevés par la philosophie de la biologie et, en bien de points, ni même les décrire jusqu'à leurs ultimes conséquences, le livre de Mircea Flonta nous semble précieux par la clarté sobre de la présentation et par le déploiement minutieux des distinctions qui innervent les différentes problématiques.

Cela dit, il nous semble qu'un fil rouge souterrain traverse les cinq études rassemblées ici, malgré les différentes thématiques qu'elles développent avec précision, mais que ce fil rouge sous-jacent ne fait son apparition en pleine lumière que dans la dernière étude, après avoir, pour ainsi dire, travaillé d'une manière non thématisé dans l'esprit du lecteur. Faire un compte rendu des cinq études et de leur contenu pourra donc clarifier en même temps le fil rouge que nous croyons voir à l'œuvre en dessous de leur sobre carapace.

On pourrait d'ailleurs commencer cette double présentation avec une remarque qui pourrait sembler auxiliaire, un détail dépourvu d'importance. A propos de l'*Origine des espèces* de Darwin, Mircea Flonta écrit que « à l'exception de certains historiens de la science, la plupart de gens qui lisent encore ce livre sont probablement ceux qui ont des préoccupations philosophiques ou théologiques » (p. 46). Voici, nous dit l'auteur, un état des choses qui ne doit pas nous surprendre, vues les différences entre le traitement des ouvrages classiques dans la culture scientifique, d'un côté, et la culture « humaniste », de l'autre. Or, dans tout ce livre, fidèle à sa propre sentence, Mircea Flonta part à chaque fois de Darwin lui-même et de ses positions, poursuivant ainsi, il nous semble, un enjeu précis qui ne se dévoilera qu'à la fin du livre.

Le premier chapitre (« La révolution darwinienne en tant que changement des 'lunettes de la pensée' ») traite donc des sources de la théorie darwinienne de l'évolution par sélection naturelle, et de la pluralité des champs d'où ces sources surgissent : les différentes observations faites par

Darwin lors du voyage sur *Beagle* (diversité des espèces vivant pourtant dans des milieux comparables, caractère « bricolé » des traits des organismes, nombre et relations de parenté des espèces disparues) et qui ont érodée son admiration pour la logique apparemment impeccable de la théologie naturelle de Paley ; les débats sur la surpopulation et « la loi des pauvres » qui avait lieu à l'époque en Angleterre, et la vision malthusienne sur ce problème ; les méthodes et résultats de la sélection artificielle opérée par les éleveurs d'animaux anglais avec qui Darwin était en contact ; enfin, le principe « uniformitariste » de la géologie de Charles Lyell, et l'influence de ce principe – et de son créateur – sur Darwin. La pluralité de ces sources de l'évolution par sélection naturelle, présentés avec concision et pénétration, n'est pourtant pas une simple « leçon d'histoire » : elle nous apprend, au contraire, quelque chose sur la contingence même de la théorie de la sélection naturelle. La contingence, l'aléatoire, le hasard, n'est pas seulement le contenu – les « variations » – sur lequel la sélection s'opère, il est inscrit en quelque sorte dans la naissance même de la théorie. Voilà un point qui s'insinue, dès le début, dans l'esprit du lecteur, sans pouvoir se clarifier en première instance.

Un pas plus loin est opéré dans le deuxième chapitre (« L'*Origine des espèces*. Un paradigme de la recherche de la nature »), qui est dédié aux principes épistémiques qui gouvernent la théorie de l'évolution par sélection naturelle. La mutation qui à lieu de l'essentialisme biologique vers une pensée populationnelle, de la pensée causale de type déterministe vers une approche probabiliste en biologie évolutionniste, enfin, la conjugaison des deux premières mutations qui se concrétise dans le gradualisme qui gouverne la pensée darwinienne. Voici des points où la maîtrise des schèmes conceptuels utilisés dans les diverses sciences rendent l'exposition de M. Flonta limpide, pour l'usage éventuel de tout public cultivé. Pourtant, ce sont ces mêmes caractéristiques que la biologie doit savoir garder comme ses principes directeurs, sans se laisser piégée par la tentation de les figer en une sorte

de principes tout-puissants qui agissent automatiquement à chaque instant – voilà ce qui nous semble constituer la leçon de la fin de ce chapitre, qui passe en revue les critiques *darwinistes* qui apparaissent, depuis une quarantaine d'années, à l'égard de certains aspects ou allures prises par le projet darwinien. Les critiques (rassemblées par M. Flonta autour du nom de Stephen Jay Gould, mais convoquant aussi des noms comme Richard Lewontin, Motoo Kimura, etc.) visent trois tentations dont relève un certain « ultradarwinisme » : a) faire de la sélection naturelle une instance qui s'applique seulement au niveau de l'organisme ; b) faire de tout trait des organismes le résultat d'une adaptation acquise en vue même de la fonction de ce trait (« adaptationnisme ») ; c) enfin, nier l'importance des événements contingents pour le niveau macroévolutif. M. Flonta se résume à passer en revue ces critiques, et ce n'est sans doute pas la tâche du philosophe de trancher sur de telles questions strictement scientifiques. Sous la présentation impartiale, le lecteur peut pourtant deviner que la simple présence de la présentation étendue de ces points critiques nous communique quelque chose de plus : la sélection naturelle ne doit pas devenir une sorte de principe automate et sans nuances, applicable sans subtilité dans chaque situation. Ce n'est pas une « recette », comme semblent le croire certains adaptationnistes et, qui plus est, elle a ses propres raffinements intérieurs – comme c'est le cas pour la sélection aux niveaux multiples, et non seulement à celui de l'organisme – et qui font que chaque situation étudiée doit être envisagée à part, pour elle-même. La « contingence » des événements de l'évolution de la vie n'est donc pas quelque chose de secondaire, un simple résidu, au contraire, elle est constitutive à cette évolution, elle résulte de la complication interne du principe même qui gouverne cette évolution et qui rend, par ses raffinements hiérarchiques, chaque situation unique et singulière. Voilà pourtant des développements que nous ne pouvons qu'inférer à partir de la présentation généreuse que l'auteur donne à ces points critiques, mais des développements que Mircea Flonta ne fait pas lui-même. Il ne reste qu'à nous demander pourquoi l'auteur ne tire pas les conclusions qui découlent de ces critiques, malgré le fait que, dans le dernier chapitre du livre, il

donne une citation de Gould qui soutient une « imprédictibilité principielle » (p. 304) des phénomènes évolutifs (et non une imprédictibilité issue simplement du nombre énorme des facteurs impliqués).

Le troisième chapitre du livre (« Opposition, résistance et réserves envers l'explication de l'évolution par sélection naturelle ») nous semble prolonger cette ambiguïté, notamment dans ses développements sur les résistances qu'encontre aujourd'hui la synthèse moderne de la théorie de l'évolution. Le mérite de ce chapitre réside pourtant ailleurs, à savoir dans la distinction et la description des diverses réserves rencontrés par la théorie de l'évolution à partir de plusieurs positions culturelles : religieuses, idéologiques, scientifiques proprement dits (orthogénèse, neolamarckisme et théories saltationnistes ou mutationnistes qui ont marqué les débuts de la science de la génétique), ou bien épistémologiques (visant la scientificité même de la biologie par rapport aux sciences physico-chimiques). Il s'agit, bien entendu, de la relevance que la biologie reçoit obligatoirement dans le cadre d'un champ culturel plus vaste. Mais il s'agit aussi, et c'est en cela que ce que nous avons appelé le fil rouge du livre se trouve ici considérablement renforcé, de l'historicité interne à cette discipline, dans la mesure où les résistances que le darwinisme reçoit dès le départ ne sont pas dépassées une fois pour toutes, mais lui deviennent en quelque sorte intérieures et la biologie doit à chaque pas les rediscuter et les remettre en contexte. Le « pluralisme » darwinien promu par ceux qui s'opposent à une ossification de la synthèse moderne de la théorie de l'évolution signifie que les nouvelles découvertes doivent à chaque fois réintégrer ou au moins rediscuter des anciennes positions opposées à la sélection comme seul principe de l'évolution. Si donc, comme le disait la remarque de Mircea Flonta qui nous a servi d'introduction, ce sont plutôt les philosophes et les théologiens qui s'occupent aujourd'hui des livres de Darwin lui-même, cela n'empêche que la biologie évolutive se forme et se continue par un dialogue constant avec des positions et

oppositions du passé, qui ne sont pas pour autant révolues une fois pour toutes.

Le quatrième chapitre (« La science darwinienne et la croyance religieuse »), abandonnant provisoirement l'analyse métascientifique abordé jusque là (les sources, les principes et les résistances internes ou externes à la théorie darwinienne), occupe pourtant une place importante, surtout dans un contexte, comme celui roumain, où les approches philosophiques de l'évolution sont pratiquement absentes. Les différentes positions possibles à l'égard du rapport entre religion et théorie de l'évolution sont passées en revue, encore une fois avec une netteté des distinctions remarquable. L'auteur n'hésite pas de critiquer les manières conflictuelles d'envisager ce rapport, qui poussent ou bien à une dénonciation principielle de la théorie de l'évolution pour la simple raison d'une prétendue contradiction entre elle et la foi chrétienne (et, par conséquent à la proposition d'un créationnisme « scientifique »), ou bien à une décharge antireligieuse fondée sur des prétendus principes scientifiques. Une critique argumenté de ces deux types de positions nous semble salutaire si nous tenons compte du fait que, à la suite et autour d'un livre récemment traduit de Richard Dawkins, ce type de débat a fait son apparition dans le champ éditorial roumain. Encore une fois, c'est l'exemple de Darwin lui-même qui peut faire avancer la discussion, en ouvrant deux autres positions discutées par Mircea Flonta : celle d'une coexistence harmonieuse de la science et de la religion et celle d'une séparation radicale des deux quant à leurs domaines et enjeux. Pourtant, si l'on veut éviter les confusions introduites par la qualification des deux comme des « connaissances », la question qui se pose est celle de savoir si une « coexistence harmonieuse » ne se réduit finalement à une démarcation nette entre les deux. Ici encore, l'historicité du débat est soulignée par le fait que le même type de difficulté qui était embarrassant pour Darwin est ce qui permet à beaucoup de biologistes contemporains de concilier leur propre foi avec leur travail scientifique.

Enfin, le dernier chapitre du livre (« L'explication évolutionniste comme explication historique. Profils épistémiques en biologie ») revient à l'analyse métascientifique

qui en avait caractérisé les trois premiers, et il vise directement l'historicité de la discipline et de l'objet des sciences biologiques. Mais, comme M. Flonta nous le montre avec subtilité, pour traiter du caractère intrinsèquement historique de certaines disciplines biologiques, il faut d'abord écarter deux préjugés qu'on pourrait appeler « logico-historiques ». Le premier est celui qui range les disciplines scientifiques en fonction de leur ressemblance – méthodologique, heuristique, mais aussi au niveau des résultats – avec les disciplines physico-chimiques : ces dernières étant considérées comme les seules sciences « matures », tandis que les disciplines encore « immatures » devraient tendre vers leur maturité sous le modèle des premières – en cherchant, autrement dit, d'isoler un nombre réduit de prémisses de départ, et d'expliquer seulement les grandes régularités pouvant être formulées comme des lois et vérifiées d'une manière précise et répétable, sous la forme des expériments. L'histoire des sciences est en quelque sorte prédéterminée, dans cette vision de la scientificité, et la marche de cette histoire n'est rien d'autre que le devenir-physique des disciplines scientifiques. C'est pour cela que ce préjugé est en général accompagné par un deuxième, celui du « réductionnisme », qui annonce une possible « réduction » des phénomènes biologiques à des phénomènes physico-chimiques (il s'agit toujours du type de préjugé que nous avons appelé « logico-historique », dans la mesure où il nous annonce la transformation future – et « inévitable » – des recherches biologiques en recherches physico-chimiques).

Pourtant, ces deux préjugés logico-historiques peuvent être réfutés ensemble, car, nous montre Mircea Flonta – en suivant des biologistes comme Francisco Ayala ou Ernst Mayr, ou bien des philosophes de la biologie comme Elliott Sober –, une telle réductibilité des disciplines biologiques aux autres disciplines n'est, d'abord, fondée que sur des spéculations d'ordre métaphysique. La biologie évolutionniste, qui cherche à expliquer l'évolution de la vie à partir de contextes et de situations toujours contingentes, à partir donc d'antécédents qui ne sont jamais entièrement connus et, qui plus est, qui ne

seront jamais reproductibles du point de vue expérimental, ne peut pas se concentrer sur l'étude de grandes généralités qui pourrait mettre – par ses prédictions – le monde à notre disposition. Ayant des situations évolutives uniques et irrépétables comme objet de recherche, la biologie évolutionniste ne pourra pas se plier sur le modèle physicaliste de la science, mais devra être plutôt rapprochée des *Geisteswissenschaften*, selon l'affirmation d'Ernst Mayr (pp. 314-315). Des concepts comme « téléologie interne » (Fr. Ayala), processus téléomatiques et téléonomiques (E. Mayr) sont convoqués pour rendre compte du statut scientifique propre de certaines disciplines biologiques (à savoir les disciplines « évolutionnistes » de la biologie, et non pas ceux que Mayr rassemble sous le nom de « biologie de la fonction »). Pourtant, cette réductibilité de la biologie aux sciences physiques n'est pas seulement indémontrable par des voies autres que métaphysiques, elle est aussi inutile : car cette prétendue réductibilité *future* ne nous apprend rien *maintenant* sur les meilleures manières d'aborder des phénomènes biologiques pour arriver à leur explication. Pour conclure donc, le préjugé réductionniste, même s'il est accepté en principe, ne l'est que sur la base de considérations métaphysiques et non pas scientifiques, et, qui plus est, il ne nous apprend rien sur le mode dans lequel nous devrions conduire nos recherches en biologie – il n'a donc aucune utilité pratique pour la science de la biologie.

Mais, si les lois générales, l'exhaustivité de l'expérimentable et la prédictibilité ne constituent pas le noyau dur de la biologie évolutionniste, si celle-ci procède par explication historique des situations uniques ou « par narration historique » (tout en faisant appel aux lois générales et à l'expériment là où cela est possible), cela n'empêche qu'il y ait une sorte de testabilité qui rend vérifiables les explications évolutionnistes. En suivant en ce point le philosophe Michael Ruse, nous apprenons que, même si l'unicité et l'irrépétabilité des situations étudiées nous interdisent toute prédiction du futur en biologie évolutionniste, nous pouvons aussi comprendre par « prédiction » le rapport aux faits du passé qui n'étaient pas connus au moment de l'énonciation d'une certaine

théorie. La capacité prédictive – ou la « testabilité » – d'une théorie résidera, dans ce cas, dans sa compatibilité avec des faits nouveaux, qui n'étaient pas connus avant cette théorie, mais que cette théorie anticipe et rend vérifiables par cela même. Encore une fois, nous le voyons, c'est sur l'historicité inhérente aux discipline biologiques que l'accent est mis : c'est une science en mouvement, une science qui avance par son propre rapport à soi et qui se développe dans le dialogue avec les faits, mais, en même temps, par une sorte de dialogue ininterrompu qu'elle entretient avec elle-même et qui nous fait à chaque fois, comme le fait d'ailleurs à chaque pas Mircea Flonta, revenir à Darwin lui-même.

Pour conclure, nous dirions que, par la subtilité des distinctions et la clarté de l'exposition, ce livre pourrait servir à tous ceux qui s'intéressent à l'épistémologie en général et à la philosophie de la biologie en particulier. En même temps, par le constant dialogue avec Darwin qu'il met en scène, ce livre serait utile pour chaque lecteur cultivé qui veut aborder ou s'initier dans les questions générales de la théorie de l'évolution et de son rapport avec d'autres domaines culturels. Enfin, par les points qu'il ne touche ou ne formule même pas, mais qu'il laisse pourtant sous-entendre, ce livre – la première étude de philosophie de la biologie écrit en Roumanie – nous semble constituer un stimulant important pour ceux qui veulent approfondir dans une manière philosophique les problèmes de la biologie contemporaine et qui comptent peut-être même en tirer des pistes utiles pour des recherches de philosophie générale.

Address:
Ciprian Jeler
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Tel.: (+) 40 232 201284
E-mail: ciprianjeler@yahoo.com

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 231-236, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Emotion – Another Entranceway into Philosophy*

Horia Pătraşcu
Al.I. Cuza University of Iasi

Peter Goldie (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford: Oxford University Press, 2010, 722 p.

Keywords: emotion, morality, practical reason, aesthetics, self, value

The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion, edited by Peter Goldie and published by Oxford University Press in 2010, gathers scientific contributions from a broad and various group of researchers. More precisely, this book brings together thirty chapters organized in six parts: 1. "What Emotions Are"; 2. "The History of Emotion"; 3. "Emotions and Practical Reason"; 4. "Emotions and the Self"; 5. "Emotion, Value, and Morality"; 6. "Emotion, Art, and Aesthetics".

In his introduction, Peter Goldie remarks that "philosophical research in the emotions is now extremely active and productive" (p. 1). This situation is quite interesting because not very long ago, philosophy – especially the philosophy of mind (the editor's and most of contributors' affiliation) – rejected any preoccupation with emotion. The reason for this state of affairs is the ambiguity of emotions:

* *Acknowledgement:* Funding was made by Human Resources Development Operational Programme, under the project "Capacity Development for Innovation and Growth Impact Postdoctoral Research Programs" POSDRU/89/1.5/S/49944.

these are in the same time mental and bodily acts, being difficult to distinguish between the mental and the bodily component. The philosophy of mind generally refused to investigate emotion, leaving this duty mainly to phenomenology; and when it did analyze it, the philosophy of mind has preferred to assimilate emotion to "more familiar (and supposedly better understood) kinds of mental state such as belief and desire, leaving the 'feeling' side of emotions to the psychologists." (p. 1)

There are four reasons for philosophy's change of attitude: 1. The philosophy of mind interfered with other disciplines, such as psychology, neurosciences, linguistics, and anthropology, which studied emotions and emotionality much closer; 2. Philosophy became aware of the importance of emotion in practical reason because, on the one hand, there has been found that a decision cannot be accomplished if it is not sustained by an emotion, and, on the other hand, emotions are faster adaptive responses related to intelligence; 3. The recalling of Aristotle and Hume's sentimentalist psychology after a long period of Kantian morality domination is another reason; 4. Connection between aesthetics and ethics represents another reason, due to the fact that aesthetic emotion and moral emotion are linked to one another.

Part I focuses on "what emotions are," two major research directions: a) one which originates in William James's argument, according to which emotions are "bodily feelings or perceptions of bodily feelings" (p. 4); b) one which emerges from Aristotle and the Stoics, according to which "emotions are cognitive, world-directed intentional states." John Deigh's article, "Concepts of Emotions in Modern Philosophy and Psychology" underlines the idea that understanding emotions also implies conceiving them as products of moral education. In "The Thing Called Emotion," Aaron Ben-Ze'ev develops his own theory: emotions are prototypical, a "unique kind of mental mode." Roddy Cowie's major concern in "Describing the Forms of Emotional Colouring that Pervade Everyday Life" is the way to obtain a clear understanding of how emotions function in

daily life. For Ronald de Sousa, in "The Mind's Bermuda Triangle: Philosophy of Emotions and Empirical Science", philosophy by itself cannot ensure a reliable grasp of emotions; it is by interchange with science that emotion equivocation can clear out.

Part II explores the importance of the history of philosophy in tackling with emotions. In Plato and Aristotle, defends A. W. Price, emotions involve both body and soul. Christopher Gill points out that Stoic cognitivism excludes any role of emotions in what concern "human physiology, interpersonal and social relations." Peter King offers a panoramic view of the theories of emotion in The Middle Ages, from Augustine to Anselm and Abelard, Aquinas, Scotus, Ockham and later Scholasticism. Kate Abramson defends Hume and his "sentimental contemporaries" against Kantian charges that have in view the sentiments of disdain, shame and contempt. For phenomenology, states Anthony Hatzimoysis, emotions play an essential role in our relation to the world. For Sartre, emotions go hand in hand with a reflective engagement with our world experiences. Louis Charland focuses on the role of "passions" nowadays, considering them a "necessary theoretical posit and category in affective science" (p. 6).

Part III focuses on the role of emotions in practical reason. Although emotions are not non-rational impulses, they conflict with reason, obvious with regard to the weakness of will. Another question deals with the motivating role of emotions and with its accomplishment. John Elster sustains the idea of an adjustment of the standard model of action by taking the motivating role of emotion into account. Hence, action can be affected by weakness of will, desire, or "temporary preference reversal," while beliefs can be influenced by "wishful thinking", but also by the "cases where the urgency of emotion unduly influences the processes of information-gathering" (p. 7). For Sabin Doring even if emotions do not have a rational role, they have an epistemic function regarding action. The conflict between emotions and "reasons" might be productive and profitable if we are aware of it. Christine Tappolet uses the case

of fear in order to refute two theses: *motivational modularity* (according to which emotions are manifestations of innate behavioral dispositions) and *motivational egoism* (emotions work just for the organism itself). Her analysis of fear proves that emotions are learned and altruistic.

Part IV, "Emotions and the Self", is about how important emotions are for each of us, at least for their epistemic role in "guiding us towards knowledge in our engagement with the world" (p. 8). Matthew Ratcliffe underlines the special importance of the *mood*. Doing so, he distinguishes between mood and emotions; since emotions are intentional states, moods are "part of the background structure of intentionality and are presupposed by the possibility of intentionally directed emotions" (p. 8). David Pugmire addresses the important question concerning the relation between emotions and language. Can emotions be changed by giving them "verbal form"? Are emotions ineffable and distorted by putting them in words? All these represent some of the main questions raised by David Pugmire. For Adam Morton emotions – curiosity, for instance – have intellectual virtues. Their role is to make us acquire true beliefs. Anyway, knowledge without this kind of epistemic emotions would be shallower.

The same view is shared by Michael Stocker who writes about "intellectual emotions" – such as pleasure, delight, love of truth, and interest. There are, nevertheless, other emotions, which have nothing to do with the intellectual domain, such as anger, jealousy, and courage. He thinks, though, that "intellectual emotions are essential to successful intellectual activity."

In "A Plea for Ambivalence", Amelie Rorty claims that ambivalence (always associated with emotions) is not by its nature something bad, but on the contrary – something very useful and worth deploying in the public sphere.

Peter Hobson sustains that distinctions between feeling, thought, cognition and motivation are artificial and he argues, with regard to infants, that these are "inextricably linked", situation which also holds for adulthood.

Part V, "Emotion, Value, and Morality", as the whole Handbook, is by no means Kantian: no one considers that emotions represent our "animal" side and that the true morality means to be delivered by any emotion. On the contrary, the role of emotions in knowledge, evaluation, and moral life is assumed as such.

In "Emotion and Values", Kevin Mulligan focuses on the relation between emotions and values, taking into account three major aspects: a) the role of emotion in the knowledge of value; b) possible appropriate emotions through which a value can be understood; c) intrinsically valuable emotions. Jerome Neu is wondering if emotions may be controlled; if not, how can some of them be commanded, in the same manner the love for our enemies is commanded in The Bible?

Jesse Prinz asks whether there are moral emotions, as Stocked asks about intellectual emotions. Patricia Greenspan underlines the role of our innate, basic emotions in early moral learning, telling us that these emotions are far from being rigid and invariable patterns of responses, but on the contrary very flexible and shapeable. Robert Roberts assumes that emotions are perceptions of value with propositional structure.

Part VI, "Emotion, Art, and Aesthetics" raises the problem of connections between emotion and art. Emotions stand on both sides of an artwork: a) the creator's side, being understood that he expresses some emotions through his work; b) the receiver's side, being known that emotions are involved in the perception of any work of art. An intriguing question regards the relation in which these sides stand.

Derek Matravers in "Expression in the Arts" focuses on the first part of this relation, more precisely on "the way in which emotions are manifest in artworks, and in particular in music and painting." Susan Feagin and Jenefer Robinson, in "Affects in Appreciation", refer to the other side of the artistic process, the affective responses to artwork – literature and music. Starting with the example of emotions furnished by music, Jenefer Robinson remarks that in this context of art we experience emotions which are not linked to an object, in other

words "we are saddened by music, just as we are saddened by the loss or something we value." (p. 11) Robinson believes that this kind of response implies *moods* rather than emotions.

In conclusion, we have here a very important contribution to the field of philosophy of emotion, a contribution that cannot be neglected by any serious researcher. Philosophy of emotion represents an alternative way of accessing emotion, so necessary nowadays, when psychology still holds the foreground of this investigation area.

Address:
Horia Pătraşcu
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Tel.: (+) 40 232 201284
E-mail: horia.patrascu@mail.uaic.ro

META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL. III, NO. 1 / JUNE 2011: 237-240, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

A Way Out for Philosophy

Tudor Cosma Purnavel
Albert Ludwig University of Freiburg

Kascha Semonovitch, Neal DeRoo (eds.), *Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*, London and New York: Continuum International Publishing Group, 2010, 214 p.

Keywords: prethetic ground, the other of philosophy, philosophical dualisms, incarnation, binocular vision.

Things, good or bad, come to an end. Entire species go extinct, celestial bodies burn out, forests become just a chaotic lifeless mass, a vague shadow reminds us what activists of every sort used to be, politics gets closer and closer to its last hour by turning the back on ideology, the man itself is said to be on the brim of (self) annihilation. This are just a few entries in a far more extensive and eclectic mortuary list, one with an extremely dynamic character, that inhabit our everyday lives, that are for some just as many causes for anxiety attacks and that in the end just might make it on the lost and found list. Yes, I am alluding here to the modern day millenarianism. The 20th century is impregnated by it, perhaps even more than its forerunners. Philosophy makes no exception in this connection: Hegel gave the tone, one that was developed in the last century with an impetuous energy in many variants, more or less unitary in character, all of which having nonetheless a common ground in the end, namely the increasing dissatisfaction with any metaphysical way of doing philosophy. It just might be ill advised – hasty certainly is – to pass such a judgment on the

fiber of contemporary philosophy, to put it under the gloomy roof of millenarianism, but an oblique view on its manifestations cannot but yield the conclusion that philosophy goes through a crisis of some sort, one that has, at its center, a wide acknowledgment of all brands of historicisms: moral, esthetical, epistemological and so on. Indeed, if philosophy didn't reach some kind of terminal point, it nonetheless finds itself in embarrassment. In this connection, it suffices to mention the depriving of some of its traditional themes. No longer should philosophy try to tell us something about our lives, about the way we encounter our fellows and the surrounding world, or even about the way we know. It is being said nowadays that there are far more suitable candidates for these tasks. To name only a few: psychology, cognitive sciences, sociology.

These are just a few considerations that stir us to ask if there is a way out for philosophy or, better yet, what way out for philosophy is there. The present volume*, Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*, a collection of articles edited by Kascha Semonovitch and Neal DeRoo, and which appeared in 2010 at Continuum International Publishing Group, should provide an answer to this question, as long as it discusses Merleau-Ponty's philosophy from a specific point of view, namely one that is designed to bring to the fore the way in which the French philosopher tackled what herein is called *the other* of philosophy (p. 2). A simple way to (fore)see a path for philosophy is by asking what precisely means to do philosophy today. As long as the main reason that brought us to this investigation has to do with the uneasy relationship between philosophy and the diverse disciplines, its *other* in short, we could find it fruitful to define philosophy in contrast to what stands against it. But this is precisely what Merleau-Ponty does not do. In their introduction, the editors of this volume highlight the fact that „for him [Merleau-Ponty], all of these domains – indeed, of all of experience – arise from the same prethetic or barbarous ground as philosophy" (p. 2). But this foray in *a common ground*, one that could remind us of Husserl's *Lebenswelt* and Heidegger's *In-der-Welt-sein*, has not only the effect of eliminating the alleged uneasyness between

philosophy and its other, but also to bring to the light the true terms of this relationship, given that Merleau-Ponty "engages his various topics – from Cézanne's painting to Marx's politics – as *subjects:* as equal partners in an unfolding dialogue" (p. 3).

To treat something as a subject is to recognize it as your equal, to be able to enter in a dialogue with it. Now, this other subject, by standing there by you, not against you, by being sometimes in the position to surprise you, by having something to tell you and to which you are ready to hear, has the power of revealing something about yourself, namely the fact that you are not a self enclosed system. Philosophy is no longer to be an autarchic organism that dominates its surroundings through a reflexive frenzy, but rather it must envision itself as "allied with other expressive activities: artistic, poetic, spiritual and scientific creativity. Merleau-Ponty not only sees a permeability between philosophical practice and other expressive practices, but he borrows methodologically from other sciences and arts" (p. 8).

A coming to an end for philosophy means nothing less than reaching a dead end on a distinct path. According to the present volume, the path that brought us here is constituted by the different dualisms that made career in the history of philosophy, namely the Cartesian mind-body dualism and the Kantian couple of sensation-understanding. If a novel course is to be assigned to philosophy, then a fresh way of dealing with these old and respectable specters must be indicated. This is accomplished in a double-sided movement that centers on Merleau-Ponty's theory of perception. The disconnection of mind and body is to be sublated (*aufgehoben*) through the incarnation of the perceiving subject. The one that perceives is not a tag end of the world, one that in a sense is transcendent to what perceives, but an embodied subject that endorses all kinds of relations and exchanges to its surroundings. The decision to state the subject in all its concreteness goes hand in hand with the everyday way of establishing contact with the world, namely the binocular vision. In contrast to the disconnected way of perceiving tantamount to Descartes' perception, we have here an engaged type of perception: "Human beings exercise binocular vision in concert with certain

actions: upright posture, grasping hands, general motility. Vision and action co-develop" (p. 9). The same problematic, for instant, is expressed by Bernhard Waldenfels when he asks if "dem sinnlich Gegebenen erst sekundär eine Einwirkung auf uns zuzubilligen, oder ob nicht von Anfang an das Gegebene *für uns* in seiner Einwirkung *auf uns* erfahren werden kann in Form einer Gegebenheit des Wirksamen und einer Wirksamkeit des Gegebenen" (Waldenfels, Bernhard. 1980. "*Der Spielraum des Verhaltens*". Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 104). The interesting fact that is assessed in this connection is not that Merleau-Ponty's project has to do with some kind of investigation of the mundane, but rather the fact that here, doing philosophy means positioning yourself on the surface of the mundane, an endeavour that is to be achieved through an adoption of the everyday vision.

That which was said in the preceding paragraphs constitutes the general framework of this book. From this point of attack, Merleau-Ponty's various involvements with those disciplines that constitute the other of philosophy are being analyzed by prominent scholars like Günter Figal and John Sallis. The fourfold structure of this book is an expression of the different knots that are the outcome of Merleau-Ponty's foray in those domains that traditionally are not considered to pertain to philosophy in a pregnant sense, such as: art and sacramentality. In the end, it must be stated that the book under attention is not only recommendable for its sharp and far reaching analysis of the French phenomenologist's philosophy, but also because it is a good example of how to do philosophy at the end of philosophy.

Address:
Tudor Cosma Purnavel
Albert Ludwig University of Freiburg
Department of Philosophy
Platz der Universität 3
79085 Freiburg i.Br., Germany
Tel: (+) 49 761 203 5487
E-mail: tudor.cosma@yahoo.com

Journal Details

Frequency
2 issues per year, published
June 15 (deadline for submissions: February 15) and
December 15 (deadline for submissions: August 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.

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
Contact person: Dr. Cristian Moisuc

Contact (Postal address for submission)
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
Tel.: (+) 40 232 201284; Fax: (+) 40 232 201154
Email: editors[at]metajournal.org
Contact person: Dr. Cristian Moisuc

Call for papers

Articles for the *Varia* and the *Book Review* sections can be submitted at any time.

We invite submissions of research articles on the topic of Education. Deadline: 15 February 2012.