

Center for Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy

META

Research in

Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy

Vol. I, No. 1 / 2009

Hermeneutical Truth

"Al. I. Cuza" University Press

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

ISSN:

Edited by: the Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy, Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania.

Publisher: Alexandru Ioan Cuza University Press, Iasi, Romania

Frequency: 2 issues per year, published June 15 (deadline for submissions: February 15) and December 15 (deadline for submissions: August 15)

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

Editorial Board

Arnaud François, Associate Professor Dr., University of Toulouse II - Le Mirail, France

Valeriu Gherghel, Lecturer 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, Lecturer Dr., George Enescu University of Arts, Iasi, Romania

Radu Neculau, Assistant Professor Dr., University of Windsor,
Ontario, Canada

Sergiu Sava, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi,
Romania

Guillaume Sibertin-Blanc, Lecturer Dr., University of Toulouse
II - Le Mirail, France

Ioan Alexandru Tofan, Lecturer Dr., Al.I. Cuza University of
Iasi, Romania

Iulian Vamanu, Lecturer, Rutgers, The State University of New
Jersey, USA

Advisory Board

Sorin Alexandrescu, Prof. Dr., University of Bucharest,
Romania

Jeffrey Andrew Barash, Prof. Dr., Université de Picardie Jules
Verne, Amiens, France

Christian Berner, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille
3, France

Patrice Canivez, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille
3, France

Aurel Codoban, Prof. Dr., Babes-Bolyai University of Cluj-
Napoca, Romania

Ion Copoeru, Associate Professor Dr., Babes-Bolyai University
of Cluj-Napoca, Romania

Vladimir Gradev, Prof. Dr., St. Kliment Ohridski University of
Sofia, Bulgaria

Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Prof. Dr., Albert Ludwig
University of Freiburg, Germany

Alexander Schnell, Prof. Dr., Université Paris IV
Sorbonne, France

Ciprian Mihali, Associate Professor Dr., Babes-Bolyai
University of Cluj-Napoca, Romania

Stelios Virvidakis, Prof. Dr., National and Kapodistrian
University of Athens, Greece

Frederic Worms, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille
3, France

Table of contents

HERMENEUTICAL TRUTH

Le problème de la vérité dans *Etre et Temps* de Heidegger

GEORGE BONDOR

Pages: 7-32

Rationalité et vérité dans les sciences morales et politiques.

Le problème de l'action

CORNELIU BÎLBĂ

Pages: 33-65

Truth, Representation and Interpretation

GERARD STAN

Pages: 66-84

Interpretive Truth and Interpretive Validity:

Remarks on Danto's Idea of "Constitutive Interpretation"

CRISTIAN NAE

Pages: 85-109

VARIA

On the Right and Left Side of *Psalms* 13, 1

ANTON ADĂMUȚ

Pages: 113-136

Aristotélisme et christologie au XIII-ème siècle. Le problème du corps du Christ dans les derniers écrits de saint Thomas d'Aquin

CRISTIAN MOISUC

Pages: 137-154

Plato: Philosophy as Politics

SORIN BOCANCEA

Pages: 155-180

BOOK REVIEWS

Global democracy: to be or not to be?

DIANA MĂRGĂRIT

(Raffaele Marchetti, *Global democracy: For and against. Ethical theory, institutional design, and social struggles*, New York, London: Routledge, 2008)

Pages: 183-187

Art and the riddle of Being

OVIDIU GACEA

(Karsten Harries, *Art Matters. A Critical Commentary on Heidegger's "The Origin of the Work of Art"*, Springer, 2009)

Pages: 188-193

Il valore e la fenomenologia della situazione

nelle opere di M. Heidegger

FLORIN VOICA

(Christian Ferencz-Flatz, *Obişnuit şi neobişnuit în viaţa de zi cu zi. Fenomenologia situaţiei şi critica heideggeriană a conceptului de valoare*. Bucureşti: Humanitas, 2009)

Pages : 194-199

Hermeneutical Truth

Le problème de la vérité dans *Être et Temps* de Heidegger

George Bondor
Al.I. Cuza University of Iasi*

Abstract

The Problem of Truth in Heidegger's *Being and Time*

The aim of the present paper is to analyse the way in which Heidegger's work *Being and Time* is based on the relationship between four concepts with methodological function: phenomenon, logos, interpretation (*Auslegung*), and truth. This relationship describes the methodological code of the Heideggerian analysis: the definition of the phenomenality, the identification of the only possible phenomenon (being) that satisfy the phenomenological definition and the drafting of the way of access to being. Truth as disclosedness (*Erschlossenheit*) belongs to the constitution of being of *Dasein* and it is not primordially a determination of the statements. *Dasein* is at the same time "in untruth" because the falling prey (*Verfallen*) belongs equiprimordially to its constitution. In the last part of the paper we identify the main changes of the concept of truth and of the meaning of phenomenality after the Heideggerian *Kehre*.

Keywords: Heidegger, truth, method, understanding, phenomenology, hermeneutics, ontology

Phénomène, logos, vérité

Qu'est-ce que la phénoménologie, au fond ? Pour répondre à cette question, Heidegger fait appel à l'analyse des deux termes qui composent ce mot : *phénomène* et *logos*, tous les deux envisagés à partir de leur sens en grec.

Dans les pages du paragraphe 7 de son livre *Être et Temps*, ayant un contenu similaire au § 9 du cours *Prolégomènes à*

* Ce texte présente une partie des résultats d'une recherche effectuée à l'Université Al.I. Cuza de Iasi, 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, grant CNCSIS 788, code 2104, 2009-2011. L'article présente aussi quelques résultats obtenus au cours d'une recherche développée à Iasi comme ancien boursier de la Fondation Alexander von Humboldt, dans le cadre d'un programme de réinsertion financé par la même fondation.

l'histoire du concept de temps, le concept de phénomène bénéficie d'une analyse rigoureuse et pertinente. Celle-ci dépasse et englobe les sens antérieurs de ce concept. Les sens pré-phénoménologiques (kantien et hégélien), aussi bien que celui offert par la phénoménologie husserlienne deviennent ici des cas particuliers d'une définition complète. Ils sont considérés comme des sens dérivés ou même déviants de ce concept, dont la signification est exposée à partir du terme grec dont il dérive : *phainomenon*. Heidegger remarque qu'il provient du verbe *phainesthai*, qui dans le grec ancien signifie « se montrer ». *Phainomenon* signifie « ce qui se montre, ce qui est manifeste » (Heidegger 1972, 28). Or, pour que quelque chose se montre, il faut qu'il soit porté à la lumière. Ce n'est pas par hasard, constate Heidegger, que le terme grec renvoie à l'idée de lumière, à quelque chose grâce auquel et « dans lequel quelque chose peut devenir manifeste, visible en lui-même ». Le phénomène est donc « ce qui se montre en lui-même, ce qui est manifeste ». Autrement dit, n'est phénomène que ce qui se montre en lui-même, sans que derrière lui se tienne quelque chose qui ne se montre pas. Le concept phénoménologique de phénomène se différencie ainsi par rapport au concept homonyme kantien, défini en tant qu'apparition. Or, l'apparition suppose, au sens kantien, le fait que quelque chose qui ne se montre lui-même apparaît par l'intermédiaire de quelque chose d'autre qui se montre soi-même, mais qui indique en même temps, de façon impure, le quelque chose qui ne se montre pas. Par conséquent, remarque Heidegger, « L'apparaître (*Erscheinen*) est un *ne-passe-montrer* ». Un exemple pour la conception kantienne du phénomène est celui des symptômes d'une maladie. Bref, la maladie ne se montre pas elle-même, mais elle s'annonce par ses symptômes. Elle ne se montre qu'en fin de compte, mais le fait de se montrer n'a pour point de départ les symptômes mêmes, mais quelque chose d'autre, plus précisément la maladie qu'elles annoncent. Il s'agit donc de la structure du renvoi, de l'indication par médiation, du montrer par substitution. La structure ainsi dévoilée est celle de la représentation (Courtine 1988, 85). Bien sûr, l'apparition comme telle dépend du phénomène, autrement dit du fait de se montrer lui-même. C'est

toujours à partir de la structure de l'apparition qu'on peut également comprendre la structure de l'émanation, souvent invoquée dans l'histoire de la métaphysique. En même temps, le concept de phénomène est rigoureusement délimité par la notion d'apparence. Celle-ci désigne ce qui se montre de façon pervertie, en passant « pour ce qu'il n'est pas en lui-même ». Dans ce cas, l'étant – car c'est lui que nous appelons de manière générique phénomène – « se montre comme... ». Mais quelque chose peut se montrer comme quelque chose qu'il n'est pas en vertu seulement de la structure générale du se-montrer. Donc l'apparence existe, elle aussi, en raison seulement de la structure du phénomène.

Ces distinctions conceptuelles nous permettent de comprendre plus aisément le lien, en quelque sorte secrète, entre le phénomène et la vérité. Car l'apparence désigne, dans un sens, le faux : ce qui se montre comme quelque chose qu'il n'est pas. Au contraire, le phénomène s'apparente à la vérité, puisque les deux ont la structure du se-montrer tel quel. Cette relation sera analysée plus tard.

Cette double possibilité – se montrer lui-même et ne pas se montrer lui-même, autrement dit être hors-retrait ou en retrait – justifie le fait que les phénomènes dont la phénoménologie s'occupe sont d'abord en retrait, la phénoménologie étant nécessaire justement pour les soustraire au retrait. Au fond, c'est ici que s'inscrit le thème de la tombée dans l'oubli de l'interrogation sur le sens de l'être, placée par Heidegger comme point de départ de son œuvre fondamental. C'est toujours ainsi que s'explique pourquoi il faut une « destruction herméneutique du retrait » (Grondin 2003, 49). La phénoménologie n'est plus mise en œuvre afin de décrire quelque chose qui nous est déjà entièrement visible, mais justement ce qui ne se montre pas, les « choses » qui sont dissimulées par leur façon même d'être.

Mais, comment les phénomènes deviennent-ils visibles ? Par quels moyens ce qui se montre en lui-même arrive à l'expression ? Les phénomènes arrivent à s'exprimer par le parler, dont l'énoncé est la forme privilégiée. Pourquoi l'énoncé ? Parce que l'énoncé n'est que le lien entre la chose dont on parle et ce dont il est question à propos de cette chose.

La logique nous a enseigné qu'il s'agit exactement du lien entre le sujet et le prédicat. Mais comment cette dernière est-elle possible ? Qu'est-ce qui justifie, à la rigueur, la synthèse entre un sujet et un prédicat ? C'est le point décisif de l'analyse faite par Heidegger. La synthèse énonciative définit le fait que le sujet se montre *comme* prédicat. Cette synthèse située au niveau du discours est possible parce qu'à l'intérieur d'elle fonctionne une autre synthèse, placée au niveau élémentaire du montrer les choses. Car « *ce qui* est dit doit être puisé *dans* ce dont il est parlé, de telle sorte que la communication parlante rende manifeste, en son dit, ce dont elle parle, et en même temps le rende accessible à l'autre » (Heidegger 1972, 32). C'est justement la structure du « comme » (*Als*), envisagée au niveau du montrer les choses elles-mêmes, qui décrit l'essence du *logos* : « faire voir quelque chose dans *son être-ensemble* avec quelque chose, faire voir quelque chose *comme* quelque chose » (Heidegger 1972, 33)¹. Mais quelque chose peut être vu de deux manières, qui définissent précisément le vrai et le faux. L'être-vrai, c'est lorsque « l'étant *dont* on parle est soustrait de son retrait et on le fait voir comme non-retiré (*alethes*), il est découvert ». Au contraire, l'être faux implique tromper au sens de recouvrir : « placer quelque chose devant quelque chose (sur le mode du faire-voir) et ainsi le présenter *comme* quelque chose qu'il *n'est* pas » (Heidegger 1972, 33). On remarque de nouveau que l'être-faux est une forme dérivée et déviante de l'être-vrai, conformément au même modèle du rapport entre le phénomène et l'apparence.

L'analyse du *logos* nous révèle que le discours n'est pas suffisant à lui-même, puisqu'il n'est pas le siège de la vérité. Le lieu primaire du vrai et du faux n'est pas l'énoncé, mais le faire-voir de la chose même. La vérité logique (ou épistémologique) est donc fondée sur une vérité ontologique. Cette dernière fera l'objet d'une analyse dans le § 44 d'*Etre et temps*, tandis que la structure « comme », dont nous avons déjà présenté le rôle dans l'analyse du *logos*, va acquérir une confirmation existentielle par la thématisation de l'explicitation et du langage (§§ 32-33). Mais avant d'y arriver il faut voir comment s'articule le pré-

concept de la phénoménologie à partir des analyses consacrées aux concepts de phénomène et de *logos*.

Ontologie, phénoménologie, herméneutique

On considère donc comme phénomène ce qui doit être soustrait au retrait et porté à la lumière : « Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent » (Heidegger 1972, 35). Puisqu'il est ce qui se montre en lui-même, le phénomène « peut moins que jamais être quelque chose "derrière quoi" se tiendrait encore quelque chose "qui n'apparaît pas" ». Le seul phénomène qui remplit cette condition c'est l'être de l'étant. Par conséquent, la phénoménologie est appelée à offrir l'accès à ce quelque chose qui est supposé devenir le thème de l'ontologie, ce qui veut dire que « l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie » (Heidegger 1972, 35-6). L'être de l'étant est ce quelque chose qui ne peut être présent, l'in-déterminé qui doit être compris sans le porter à une forme de la détermination. Mais afin d'accéder à l'être de l'étant il faut une présentation préalable de l'étant, selon la guise d'accès qui lui est propre. L'étant, c'est-à-dire ce qui est déterminé par excellence, doit être en tout premier lieu soumis à la destruction, pour ainsi faire l'expérience de l'in-déterminé.

Comment peut-on interroger l'étant, aussi longtemps qu'il est si diversement donné ? La solution heideggerienne consiste dans le questionnement d'un étant privilégié, un étant qui possède une compréhension préalable de l'être. Il s'agit du *Dasein*, doué d'une primauté à la fois ontique et ontologique. En tout premier lieu, avant toute analyse des structures de l'être en général, il faut décrire les structures d'être du *Dasein*. Toute analyse est une description phénoménologique qui a le caractère d'une *explicitation* du sens authentique de l'être et des structures fondamentales de son propre être, raison pour laquelle on la caractérise pour « herméneutique ». C'est le premier sens de l'herméneutique, parmi les quatre mentionnés

dans le § 7 (Heidegger 1972, 37; v. Herrmann 2001, 143-155; Grondin 1996, 179-192). L'explicitation (*Auslegung*) dénomme ici l'exercice phénoménologico-herméneutique de l'œuvre dans son ensemble, sa confirmation existentielle sera cependant obtenue par son analyse en tant que structure existentielle (§ 32). C'est pour cela que l'explicitation est pré-théorique et pré-thématique. Dans *Sein und Zeit*, l'« herméneutique » est introduite en qualité de complément – et de correction – de la méthode phénoménologique. Si l'explicitation des structures du « *Dasein* propre » continue le projet de l'herméneutique de la facticité daté 1923, l'explicitation du sens de l'être représente l'élément de nouveauté de l'herméneutique de *Sein und Zeit*. L'herméneutique et la phénoménologie y collaborent, en assurant l'accès à ce qui est recouvert et à ce qui recouvre (le *Dasein* marqué par l'oubli de l'être). Dans le cours tenu en 1923 (*Ontologie. Herméneutique de la facticité*) le problème de l'être n'était pas encore directement mis en question, mais seulement celui concernant l'être du *Dasein* propre. Là prévalaient la situation de la facticité du *Dasein* et celle de l'échéance (*Verfallen*), raison pour laquelle le *Dasein* était plutôt in-apparent du point de vue phénoménologique. L'herméneutique n'y visait que l'éveil existentiel du « *Dasein* propre », tandis que dans *Sein und Zeit* elle assume jusqu'au bout la tâche d'explicitier toutes les structures fondamentales – existentielles – du « *Dasein* comme tel », qui a un caractère tout simplement « herméneutique ». On peut l'appeler ainsi parce qu'il a pour but majeur le comprendre de l'être (Grondin 1996, 49).

Ce premier sens de l'herméneutique apparaît grâce à l'équivalence faite entre les descriptions phénoménologiques et l'explicitation, qui n'est rien d'autre qu'un saisissement des objets par une mise en lumière (*Aufweisung*) et une légitimation (*Ausweisung*) (Heidegger 1972, 35). Alors : « La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation » (Heidegger 1972, 37). La description vue comme *Auslegung* pré-théorique s'oppose ici à son sens husserlien de réflexion (v. Hermann 1987, 368-372; v. Hermann 2001, 145). Dans les cours de la première période, tous les concepts « herméneutiques » ont le

but de dépasser le caractère théorique réflexif de la phénoménologie husserlienne (v. Hermann 2001, 143).

Puisqu'elle met en lumière l'horizon de la recherche ontologique du *Dasein*, fondement de toute recherche ontologique sur tout étant différent du *Dasein*, l'herméneutique est, en deuxième lieu, assumée comme élaboration des conditions de possibilité de toute ontologie. En troisième lieu, au sens le plus strict, elle doit être vue comme « analytique de l'existentialité de l'existence ». Dans un sens dérivé, l'herméneutique élaborée de façon existentielle se trouve à la base du concept classique homonyme, entendu comme méthodologie des sciences historiques de l'esprit.

A partir des trois premiers sens, introduits de manière progressive, Heidegger formule une importante définition de la philosophie, surprenante par sa concision et à la fois par son étendue sémantique: « ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de *l'existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit* » (Heidegger 1972, 38 et 436). Ce quelque chose dont jaillit l'interrogation philosophique (à propos de l'être) est le *Dasein* lui-même. A l'intérieur de lui et de son analytique rejaillit « la lumière qui provient de l'idée d'être en général, préalablement tirée au clair » (Heidegger 1972, 436). Au contraire, du § 7 on comprendrait plutôt que l'herméneutique du *Dasein*, vue comme un éveil de celui-ci, se reflète sur le *Dasein* (Grondin 2003, 56). L'ontologie herméneutique est *universelle* parce que le « *Dasein* herméneutique », avec ses structures existentielles, est universel. Comment pourrait-on entendre cette universalité? Premièrement, par le fait que le *Dasein* lui-même est « herméneutique », ayant inscrit dans sa propre manière d'être une compréhension de l'être en général, et que chaque étant humain est constitué de cette manière. L'ontologie est donc inscrite dans le *Dasein* même. Deuxièmement, parce que à partir du *Dasein* et de l'analytique existentielle toute autre recherche ontologique devient possible.

Dans la définition de la philosophie du § 7, l'herméneutique apparaît comme médiatrice entre l'ontologie et la phénoménologie. Ce n'est qu'à partir de l'herméneutique du

Dasein que la philosophie peut être à la fois ontologie (philosophie sur l'être) et phénoménologie (puisqu'elle s'occupe des phénomènes). Cette définition est une reprise partielle d'une phrase de la conférence *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1921 (Heidegger 1995, 15), où l'on affirme que l'acte de philosopher jaillit du et rejaillit dans l'expérience factice de la vie, fait que les philosophes des temps passés ont essayé d'escamoter (Grondin 2003, 40).

L'analyse des concepts de phénomène, *logos* et phénoménologie nous a dévoilé le lien qui existe entre la méthode phénoménologique, la structure de l'explicitation et la question de la vérité. Les deux dernières seront approfondies en ce qui suit. Mais pour arriver au thème de l'explicitation il faut traverser la structure existentielle du comprendre, car ces deux doivent être considérées ensemble. Au moment de sa thématisation, il devient évident en quoi consiste la transformation herméneutique de la phénoménologie, réalisée par Heidegger à l'époque des conférences soutenues à Fribourg, mais parachevée dans son œuvre fondamentale.

L'universalité du comprendre

A la différence de Husserl, qui considérait que le sens des phénomènes était représenté par l'*ego* pur, Heidegger aperçoit notre rapport primaire avec l'étant à travers le thème majeur du comprendre. Celui-ci constitue un *acte* toujours déjà réalisé, sous la forme d'un préalable « comprendre de l'être » (*Seinsverständnis*). Du point de vue ontique, le *Dasein* se trouve chaque fois dans un certain comprendre de l'être (Heidegger 1972, 12), qui accompagne chaque rapport à l'étant. C'est sur ce comprendre que s'appuient tous ses autres modes d'être. On ne sait d'où il survient à l'intérieur de nous, mais uniquement qu'il nous est, d'une façon quelconque, donné. Le *Dasein* existe en permanence dans une hypostase de ce comprendre, même lorsqu'on ne comprend pas quelque chose. Le *Dasein*, comme être-au-monde, se place dans des possibilités de comprendre déjà données, sans qu'il soit lui-même l'origine « constituante » de celles-ci (comme dans la phénoménologie husserlienne). Il s'agit de l'être-jeté (*Geworfenheit*), qui exprime le fait d'être-été

(*Gewesenheit*) que le *Dasein* porte en soi. Bref, le *Dasein* se trouve dans un monde où il est ouvert vers certaines possibilités de comprendre, tandis que d'autres lui sont inaccessibles. Cela ne signifie pas qu'on est renvoyé dans l'hypostase de « *Dasein* », comme si l'on était « tombé » d'un autre « domaine », mais l'être-jeté symbolise la « facticité de la remise » (*Faktizität der Überantwortung*) (Heidegger 1972, 135): il faut que le *Dasein* existe à l'intérieur de ces possibilités préalables auxquelles il a été remis, par conséquent il n'est jamais disponible à lui-même (Grondin 1994, 70). Le comprendre, expression de la rencontre préalable du *Dasein* avec son monde, avec son appartenance à un monde, exprime au niveau élémentaire de la facticité l'orientation même vers l'étant (*das Sich-richten auf Seiendes*), qui ne doit pas être interprétée comme s'il sortait d'un supposé « dedans » afin de rencontrer les choses ; car, « conformément à son mode d'être originel, il est toujours déjà "dehors", auprès d'un étant qui lui fait encontre dans le monde à chaque fois déjà découvert » (Heidegger 1972, 62). Dans son être-jeté (*Geworfenheit*), même lorsque, ou surtout quand, il essaie de l'éviter, le *Dasein* est ouvert par son affection (*Befindlichkeit*). C'est précisément celle-ci qui devient la condition de possibilité de la visée des choses : là où il n'y a pas d'affection, il n'y a ni être-au-monde, ni être-avec, ni existence. L'affection soutient donc et rend possible la référence phénoménologique au monde comme tel. De plus, elle « constitue existentiellement l'ouverture-au-monde du *Dasein* » ; c'est à elle qu'on doit la découverte primordiale du monde (Heidegger 1972, 137-8). En vertu de ce fait, l'affection s'apparente au phénomène de la vérité. Elle représente à la fois une « signification méthodologique fondamentale » pour toute l'analytique existentielle, par l'ouverture qu'elle offre, car « celle-ci, comme toute interprétation ontologique en général, ne peut [...] pour ainsi dire ausculter en son être que de l'étant auparavant ouvert » (Heidegger 1972, 139). Ce n'est qu'à partir de l'ouverture ainsi obtenue que se réalise « l'interprétation phénoménologique », c'est-à-dire l'*explicitation de soi* du *Dasein* : « L'interprétation phénoménologique doit nécessairement donner au *Dasein* lui-même la possibilité de l'ouvrir originaire,

et le laisser pour ainsi dire s'expliciter lui-même » (Heidegger 1972, 140).

Sur le fondement de l'affection se réalise donc la rencontre intentionnelle du *Dasein* avec le monde. Cette « orientation sur » l'étant définit cependant d'emblée le caractère de projet du comprendre : le *Dasein* comprend conformément aux possibilités qu'il projette lui-même, grâce à la structure préalable dont il dispose, composée par les éléments *Vorhabe*, *Vorsicht* et *Vorgriff*. Tout comme dans le cas des autres existentiels, on retrouve premièrement le comprendre dans le registre ontique : « comprendre quelque chose » (*etwas verstehen*) signifie « pouvoir maîtriser une chose » (*einer Sache vorstehen können*), « faire face à une chose » (*einer Sache gewachsen sein*), « être capable de faire quelque chose » (*etwas können*). Par de pareilles précisions ontiques, on donne au comprendre la possibilité d'échapper au concept épistémologique homonyme, en lui attribuant une qualification ontologique : les déterminations mentionnées ci-dessus illustrent, au niveau ontique, certains modes d'être (ontologiques, c'est-à-dire existentielles) du *Dasein* qui comprend. Celles-ci sont « le pouvoir-être » (*Seinkönnen*) et « l'être possible » (*Möglichsein*). L'être-possible se montre sur la base phénoménologique offerte par le comprendre « comme pouvoir-être ouvrant » (Heidegger 1972, 144). En d'autres termes, le *Dasein* se comprend lui-même à partir des possibilités, en vertu du fait que le comprendre présente la structure existentielle appelée projet : « Le projet est la constitution existentielle d'être de l'espace de jeu du pouvoir-être factice » (Heidegger 1972, 145). Heidegger veut dire par cela que l'état d'être-jeté où se trouve le *Dasein* n'annule pas le projeter de possibilités, c'est à-dire qu'il ne se constitue pas dans un « *fatum* implacable » de celui-ci (Greisch 1994, 191). Il y a un espace de jeu de notre liberté, limité cependant par l'être-jeté. La projection sur les possibilités exprime le « est » même du *Dasein* : « aussi longtemps qu'il est, il est en projetant ». Qui plus est, il est même jeté dans ce mode d'être du projeter (Heidegger 1972, 145). Le comprendre, en tant que projeter, représente le mode d'être du *Dasein* « où il est ses possibilités comme possibilités » (Heidegger 1972, 145). Cette affirmation gagne en importance si on l'interprète à partir des quelques phrases qui la précèdent.

Heidegger y affirme qu'il ne faut pas voir le projeter – donc le comprendre – comme une appréhension thématique. Afin de percevoir le côté polémique de cet énoncé, mettons-le en relation avec l'analyse husserlienne de l'intentionnalité, expression synthétique de l'orientation vers un objet, par laquelle celui-ci devient « intentionnel », c'est-à-dire sous-la-main. A la différence de celle-ci, le projeter ne simplifie pas les possibilités, ne les réduit pas au statut de corrélées immanentes au « je », mais il les « jette » et les « laisse être ». Au fond, le *Dasein* n'est pas un étant sous-la-main du fait même de la structure du comprendre, qui, comme projeter de possibilités, fait qu'il soit en même temps plus et moins qu'il est : « il *est*, existentiellement parlant, ce qui, en son pouvoir d'être, il *ne peut encore être* ». Cela signifie que son être lui est donné en charge, c'est-à-dire qu'il doit être (devenir) lui-même. Ce mode d'être du *Dasein* est appelé par Heidegger *hat zu sein*. En vertu de son être-jeté, le *Dasein* n'est pas le maître de ses projets, il ne « règne » pas discrétionnairement sur cette pré-structure du comprendre qui est inscrite dans son être. Tout au contraire, il existe à chaque instant dans une complémentarité du projet et de l'être-jeté, qui le qualifie irréversiblement de « projet jeté » (*geworfener Entwurf*): « il se projette vers ces possibilités-là où il est jeté » (Heidegger 1972, 284), et non pas vers d'autres, qu'il modèlerait selon son bon plaisir. Le même phénomène du comprendre qui, au niveau de l'être-jeté, dénomme à la fois la rencontre des états intramondains et leur tournure, ouvre également vers l'état de projet du *Dasein*, autrement dit vers l'existentialité, vers le possible (le comprendre est, dans le registre existentiel, *Seinkönnen*) (Heidegger 1972, 153). Bien que la structure fondamentale du comprendre soit le projeter, en vertu duquel on se rapporte à l'étant intramondain, en le rendant ouvert vers sa tournure, aussi bien qu'aux autres semblables et surtout à nous-mêmes – cas où l'on comprend sa propre possibilité d'être et où l'on s'ouvre vers les possibilités les plus propres, le comprendre réunit, ultimement, l'état d'être-jeté et l'état de projet. Considéré de ce point de vue, il a une fonction médiatrice par excellence.

Mais quel est le rapport entre le sens phénoménologique du comprendre et celui que ce concept avait eu dans l'histoire de l'herméneutique d'avant Heidegger ? Conçu comme le mode fondamental d'être du *Dasein* dans son rapport avec l'étant, le comprendre devient, bien sûr, un concept *ontologique*. Celui-ci exprime un phénomène originaire du *Dasein* dont prennent naissance, secondairement, les méthodes des sciences de l'esprit, appelées dans la philosophie antérieure explication et compréhension (Heidegger 1972, 143 et 336). L'herméneutique acquiert un nouveau type d'*universalité* par le fait qu'elle puise ses racines dans l'existence même. Désormais, elle sera une « répétition » descriptive de l'existentialité du comprendre.

L'explicitation et « les choses mêmes »

Le comprendre concerne l'ouverture même (*Erschlossenheit*) du *Dasein* (Heidegger 1972, 143), autrement dit la vérité. Le *Dasein* ouvre son propre être, en délivrant ses propres possibilités, aussi bien que l'être de l'étant sous-la-main et de l'étant à-portée-de-la-main. « La totalité de tournure se dévoile comme le tout catégorial d'une *possibilité* de complexion d'étant à-portée-de-la-main » (Heidegger 1972, 144). C'est toujours le cas de l'étant sous-la-main : il n'est découvert qu'« à partir de l'état d'ouverture d'une *possibilité* qui lui est propre » (Heidegger 1972, 145). Il s'agit de possibilités existentielles du *Dasein* même.

L'interprétation des possibilités projetées simultanément par le comprendre est appelée par Heidegger explicitation (*Auslegung*). Nous apprenons que « sa tâche première, constante et ultime reste non pas de se laisser pré-donner la pré-acquisition, la prévision et l'anti-cipation par des "intuitions" ou des concepts populaires, mais, en les élaborant, d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes » (Heidegger 1972, 153). Mettons cet énoncé dans le contexte adéquat. L'idée conformément à laquelle la mission de l'explicitation est d'élaborer les structures préalables « à partir des choses mêmes » est l'idée qui relie entre explicitation et comprendre. Car c'est justement le comprendre qui projette des possibilités, soit de manière authentique, à partir des « choses mêmes » du *Dasein*, soit uniquement de manière inauthentique, lorsqu'il part du monde,

avec ses sens habituels. On rencontre pourtant les deux situations aussi bien dans le cas du se-comprendre que le *Dasein* peut acquérir, que lorsqu'il s'agit de comprendre le monde. Il ouvre sa propre existence – et peut le faire de manière authentique ou inauthentique –, ainsi que l'être de l'étant avec lequel il se trouve dans un certain rapport, le monde comme tel, toujours de manière authentique ou de manière inauthentique (von Herrmann 1985, 92). L'explicitation vient précisément pour élaborer ces possibilités, et nullement pour produire des possibilités nouvelles. Elle double en quelque sorte le comprendre, en le faisant arriver à une autre forme de « conscience » : « Par l'explicitation le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, il devient lui-même » (Heidegger 1972, 148). Par conséquent, si le comprendre peut viser le *Dasein* même ou le monde, de manière authentique ou inauthentique, l'explicitation l'accompagne à chacun de ces niveaux. Par l'explicitation on découvre l'étant du type mondain, et en même temps on révèle *notre façon de découvrir le monde*. C'est pourquoi on pourrait affirmer que dans le § 32 on a affaire à une explicitation de soi du *Dasein* dans une de ses hypostases possibles, celle de l'orientation vers l'étant intramondain. On présente ici juste cette explicitation authentique du monde sous la forme d'un simple point de départ en vue de l'élaboration en général de tout mode d'explicitation.

On sait que le *Dasein* ouvre le monde précisément parce qu'il est constamment « en vue » de celui-ci. Dans notre existence quotidienne fonctionne toujours un comprendre « quotidien », non-explicite. Il consiste en cela que les choses avec lesquelles on a affaire sont pré-comprises, pré-interprétées. Autrement dit, l'étant intramondain vers lequel le *Dasein* se dirige est rencontré de paire avec sa tournure (*Bewandtnis*), avec sa finalité ou son utilité, ouvert comme tel par le comprendre. Les choses ne nous sont pas données à l'état brut, dans leur nudité, comme si elles nous étaient données pour la première fois. Bien au contraire, toutes les choses qu'on rencontre sont des choses dont on possède déjà une compréhension, puisqu'on connaît du moins leur utilisation.

C'est en cela que consiste la manière authentique de l'*explicitation* du monde, essentielle pour définir le comprendre : « Tout voir pur et simple anté-prédicatif de l'à-portée-de-la-main est déjà en lui-même compréhensif-explicitatif » (Heidegger 1972, 149). Il s'agit de la structure de *comme* (*etwas als etwas*), qui décrit le fait que les choses se montrent comme (*als*) des choses ayant une certaine utilité. Par exemple, une porte m'apparaît, d'emblée, *comme* une chose destinée à l'entrée ou à la sortie d'une pièce, et nullement *comme* un objet quelconque, comme un objet en bois auquel j'attribue ultérieurement, après qu'il est entré dans mon champ visuel, une certaine utilité. Ce *comme* existentiel-herméneutique, pré-linguistique, implicite et non-thématisé, originaire par rapport à la structure du *comme* apophantique (énonciatif), est constitutif au comprendre. Il réalise « une précompréhension élémentaire et pratique au niveau des points quotidiens d'intérêt », donc il « imprègne toute relation de l'homme avec son monde » (Grondin 1993, 134-5 ; Greisch 1993, 198 sq. ; Pöggeler 1983, 266-271)². On vit dans un monde des choses comprises, chacune à part, *comme* étant quelque chose ou autre chose, dans un monde de « significations » préalables à l'énoncé thématique. Par la structure du comprendre, le *Dasein* projette tout étant intramondain vers le monde comme tel, l'ouvre vers ce qu'il est, lui offre un « sens ». A la rigueur, montre Heidegger, le *sens* ne représente pas une caractéristique de l'étant, mais précisément ce *comme* que le *Dasein*, à l'état de projection, donne à l'étant en question. Le sens met en relation le *comme* de l'explicitation et la structure de « préalable » du comprendre, sur la base du phénomène élémentaire de la projection (Heidegger 1972, 151 ; Greisch 1994, 198-9). Cela explique pourquoi nous avons antérieurement affirmé que le fait de l'explicitation présenté dans le § 32, bien qu'il se réfère au comprendre du monde, le vise dans la manière d'une possibilité *authentique* du *Dasein*. En ouvrant sur l'état de projet, qui est essentiel au *Dasein* placé dans un comprendre authentique, l'explicitation ouvre le registre de l'authenticité *inclusivement* par l'élaboration du caractère « interprétatif » des êtres à-la-portée-de-main, qui acquièrent

leurs « sens » – les significations ou, génériquement parlant, les « interprétations » – à partir des « choses mêmes » du *Dasein*.

Notre interprétation s'oppose à celle de Jean Grondin, qui affirme que la tournure herméneutique de la phénoménologie n'a rien à faire avec l'orientation perspectiviste qui n'est que tangentielllement présente dans la théorie de l'intentionnalité (Grondin 2003, 48). Il ne s'agit pas d'une alternative d'interprétation: soit l'on voit dans la thématization de l'explicitation du § 32 une herméneutique « perspectiviste » traitant seulement de la captivité du *Dasein* dans les sens premiers des choses, soit on y trouve un « exercice de vigilance » vis-à-vis des possibilités courantes de compréhension, exercice exprimé par des termes tels que *Durchsichtigkeit*, *Helle* et *Erhellung*, ou même *Aufklärung* (Grondin 2003, 53-4). Grondin soutient dans ce cas la deuxième variante, en affirmant que l'explicitation, vue comme mise au jour des possibilités propres du *Dasein*, est donc synonyme d'« herméneutique » (conformément à la définition de celle-ci dans le § 7) et accomplit même la tâche de la phénoménologie, car cette mise au jour se réalise à partir des choses mêmes qui sont propres au *Dasein*. Ce dont Grondin ne tient pas compte, en équivalant au fond le sens étroit avec le sens élargi de l'explicitation, c'est le fait que le *Dasein* est authentique lorsqu'il s'ouvre soi-même par la compréhension, mais aussi lorsque, grâce à son caractère de projet, il ouvre vers le monde l'étant d'un type différent du sien. Dans les deux situations, le *Dasein* « s'acquiert soi-même de manière herméneutique », pour citer une affirmation de *Beiträge zur Philosophie* (Heidegger 1989, 321). En mettant l'accent sur le caractère interprétatif des choses (forcément considérés comme des phénomènes), nous ne délaissions point l'exercice phénoménologique, nous ne faisons qu'illustrer la manière dont se réalise l'explicitation dans une des hypostases authentiques de la compréhension du *Dasein*. Grondin lui-même soutient une interprétation similaire du § 32 dans d'autres études et ouvrages.

Nous n'allons pas insister ici sur la structure effective de l'explicitation. Nous ne faisons que rappeler qu'elle est développée sous la forme d'une triade, dont les moments s'appellent *Vorhabe* (pré-acquisition), *Vorsicht* (pré-vision) et

Vorgriff (anti-cipation): « L'explicitation de quelque chose comme quelque chose est essentiellement fondée par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation. L'explicitation n'est jamais une saisie sans présupposé de quelque chose de prédonné » (Heidegger 1972, 150). Par la structure du *als*, l'explicitation diffère essentiellement du concept classique d'*interprétation*. Elle n'est pas thématique ; elle n'est pas non plus un simple art ou une technique de référence méthodique aux textes, mais elle accompagne en permanence notre compréhension. C'est une détermination d'être de l'homme, un existentiel, et, pour cette raison, une structure à la fois herméneutique et ontologique.

La vérité comme ouverture

Le paragraphe méthodologique (§ 7) d'*Être et Temps*, qui a constitué le point de départ de la présente analyse, définissait la démarche phénoménologique comme explicitation. Conformément à cette définition, toute la description phénoménologique réalisée le long de l'ouvrage portera le nom d'herméneutique. Mais l'explicitation n'est pas une faculté ayant une fonction exclusivement méthodologique. Elle n'est pas isolée par rapport aux autres structures existentielles de l'homme. Au contraire, elle aussi a un statut existentiel, en faisant partie de l'armature des déterminations existentielles du *Dasein*. C'est d'ailleurs le cas du concept de vérité. Alors, l'oeuvre principal de Heidegger est construite sur la relation entre quatre termes avec une fonction méthodologique : phénomène – logos – explicitation – vérité. Cette structure conceptuelle définit le code méthodologique de la thématization heideggerienne, autrement dit la voie d'accès au phénomène dont la phénoménologie s'occupe.

Selon le même paragraphe consacré à la méthode, la phénoménologie est nécessaire parce que les phénomènes se trouvent, de prime abord, à l'état de retrait. Ils ne deviennent non-retirés qu'après avoir été soustraits, par une lutte, à leur état initial. D'une part, le seul phénomène véritable de la phénoménologie, c'est l'être, car lui seul pourrait se montrer à partir de lui-même sans que « derrière » lui se tienne quelque chose « qui n'apparaît pas » (Heidegger 1972, 36). D'autre part,

l'être est désigné d'emblée comme phénomène unique en raison justement de l'expérience primordiale du retrait (de l'oubli) de l'être, ou, conformément à ce que Heidegger mentionne dans le cours appelé *Parménide* du semestre hiver 1942-1943, en vertu de « l'expérience fondamentale de la tombée dans l'oubli de l'être » Heidegger 1992 a, 42). La phénoménologie est donc nécessaire parce que « les phénomènes, de prime abord et le plus souvent, ne sont pas donnés » (Heidegger 1972, 36). Pour cette raison, « l'être-recouvert est le concept complémentaire (*Gegenbegriff*) du "phénomène" » (Heidegger 1972, 36).

Pourquoi l'état d'être-recouvert est-il, en quelque sorte, de premier ordre? Pourquoi apparaît-il obligatoirement? Pour répondre à ces questions, il faut admettre que, selon le jeune Heidegger, le phénomène signifie se-montrer pour le *Dasein*. Il est donc un se-montrer qui dépend de la vue même propre à l'étant appelé homme. De manière symétrique, son contraire, c'est-à-dire l'état d'être-recouvert, signifie ne-pas-se-montrer pour le *Dasein*. Par conséquent, le fait que ce qui peut devenir phénomène est de prime abord en retrait repose sur un trait essentiel du *Dasein*, sur son mode d'être appelé *échéance* (*Verfallen*). La tendance d'être-retiré, d'être-recouvert, dans ses diverses formes analysées en détail par Heidegger, provient de la « nature » même du *Dasein*, de sa constitution ontologique. Du moins c'est ainsi qu'elle est entendue dans *Sein und Zeit*, dans les conférences qui ont anticipé l'ouvrage fondamental de Heidegger et dans celles immédiatement suivantes. Chez les anciens Grecs, montre Heidegger dans son cours *Platon: Le Sophiste*, l'état de hors-retrait (*aletheia*; *die Unverborgenheit*) ne tient pas de l'être même de l'étant, mais du rapport de celui-ci avec le *Dasein*, donc avec l'étant qui voit et ouvre tout autre étant. *Aletheia*, entendue comme état d'ouverture, représente le mode d'être du *Dasein*, et non de l'étant intramondain qu'il ouvre (Heidegger 1992 b, 17). Car c'est le *Dasein* qui, conformément à son être, ouvre l'étant.

Au fond, le concept de vérité, vu comme la guise d'être du *Dasein* appelée état d'ouverture, était déjà présent dans l'esquisse du préconcept de la phénoménologie, mais il l'était d'une manière implicite. Ce n'est que dans le paragraphe 69 qu'on apprend que l'élaboration de l'« idée » totale de phénomé-

nologie dépend de l'éclaircissement préalable du rapport être-vérité. Mais, si la vérité est déjà impliquée dans l'élaboration de la méthode, elle doit être également impliquée dans la définition des structures existentielles, en vertu du fait que la méthode n'est pas une simple somme de règles, mais elle se plie parfaitement aux modes d'être du *Dasein*. La vérité est présente dans les analyses des existentiels par sa définition même, conformément à laquelle le *Dasein* est ouverture. Tout commence par l'être-à (*In-Sein*), dont l'analyse révèle le fait que « *Le Dasein est son ouverture* », autrement dit « l'être dont il y va pour cet étant en son être consiste à être son "Là" » (Heidegger 1972, 133). Le fait d'être-à inclut, au fond, les niveaux suivants : « A. La constitution existentielle du Là. B. L'être quotidien du Là et l'échéance du *Dasein* ». On peut retrouver tous les deux, montre Heidegger, dans l'affection et le comprendre, auxquels s'ajoute le parler, qui détermine ceux-ci cooriginairement.

Suivons, brièvement, la manière dont chacun des existentiels mentionnés s'articule à partir de la structure appelée ouverture. L'affection (*Befindlichkeit*) est un mode existentiel fondamental de l'ouverture. Premièrement, « l'affection ouvre le *Dasein* en son être-jeté » (Heidegger 1972, 136). Ensuite, « La tonalité a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité, et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner vers » (Heidegger 1972, 137). De plus, l'affection a le rôle d'ouvrir tout type d'étant vers lequel s'oriente le *Dasein*: « Elle est un mode existentiel fondamental de l'ouverture cooriginaire du monde, de l'être-Là-avec et de l'existence, parce que celle-ci est elle-même essentiellement être-au-monde » (Heidegger 1972, 137). En même temps, l'affection et l'être-à (*In-Sein*) constituent, ensemble, l'ouverture préalable de tout étant de l'intérieur du monde déjà-ouvert. La fonction méthodologique de l'affection devient à ce moment encore plus évidente, car toute l'analytique du *Dasein* n'est possible que dans la mesure où l'étant qu'il interroge dans son être a été préalablement ouvert (Heidegger 1972, 139). De même que l'affection, le comprendre (*Verstehen*) se trouve en rapport direct avec la vérité. Plus précisément, il se module comme ouverture de l'« en-vue-de-quoi » où « l'être-au-monde existant est ouvert comme tel »,

mais aussi comme ouverture de la significativité, où le monde est ouvert comme tel. Les deux concernent l'être-au-monde dans sa plénitude, et affirmer qu'ils sont ouverts dans le *Dasein*, cela veut dire que « le *Dasein* est l'étant pour lequel, en tant qu'être-au-monde, il y va de celui-ci même » (Heidegger 1972, 143). L'analyse du comprendre est ainsi dirigée vers le régime de l'authenticité. De même, le parler (*Rede*) est lui aussi constitutif pour l'existence du *Dasein*, juste « en tant que constitution existentielle de l'ouverture du *Dasein* » (Heidegger 1972, 161). Certainement, toute la problématique peut être également envisagé du côté de l'ouverture. Dans ce cas, il faut dire que cette dernière exprime l'accès du *Dasein* aux autres étants et à soi-même, et cela se réalise justement par l'articulation des existentiels mentionnés ci-dessus³. Pour cette raison, l'ouverture fonctionne, à ce point de l'analyse heideggerienne, comme une structure intégratrice, une structure qui réunit de nouveau les existentiels déployés par l'analyse de l'être-à (*In-Sein*). Il ne s'agit pas au fond d'une simple réunion de ceux-ci, mais d'une structure intégrale qui traverse chacun des moments antérieurs. L'intégralité du *Dasein* sera dévoilée comme *souci*, alors que l'affection par laquelle le *Dasein* est ouvert à lui-même d'une manière privilégiée, de sorte qu'il ait accès à son être (le souci), c'est l'*angoisse*. En raison de ce fait, l'angoisse est bien sûr présentée comme ouverture privilégiée du *Dasein* (Heidegger 1972, 184).

Le souci est l'existential fondamental du *Dasein*, celui qui englobe tous les autres existentiels exposés dans la première section du livre, qui seront ensuite interprétés dans l'horizon de la temporalité. Même avant l'interprétation présentée dans la deuxième section, le souci est déjà mis en relation avec l'ouverture, et donc avec la vérité. C'est à ce moment-là qu'on apprend que la structure du souci « abrite en soi l'ouverture du *Dasein*. C'est *avec* et *par* elle qu'il y a de l'être-découvert, et par conséquent c'est seulement avec l'*ouverture* du *Dasein* que le phénomène *le plus originaire* de la vérité est atteint » (Heidegger 1972, 220-1). Ce qui signifie que l'analyse entière de l'être-à, organisée sur les deux niveaux antérieurement mentionnés, a visé précisément « le phénomène de la vérité dans sa forme la plus originaire ». En tant

qu'ouverture, le *Dasein* est « dans la vérité ». Cet énoncé ontologique nous communique que l'ouverture « embrasse le tout de la structure d'être qui est devenue explicite grâce au phénomène du souci » (Heidegger 1972, 221). Deuxièmement, l'énoncé nous informe qu'à l'ouverture appartient aussi l'être-jeté, autrement dit, que le *Dasein* est toujours déjà dans un monde déterminé. En d'autres termes, « l'ouverture est essentiellement factice ». Le *projet* appartient également à la constitution d'être du *Dasein*. En vertu du projet, le *Dasein* peut se comprendre à partir de son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire il peut s'ouvrir à lui-même authentiquement. Or, « Cette ouverture *authentique* manifeste le phénomène de la vérité la plus originaire dans le mode de l'authenticité », et elle sera déterminée en tant que *vérité de l'existence* (Heidegger 1972, 221). Enfin, *l'échéance* est désignée elle aussi comme moment structural du souci, étant analysée à partir de son ouverture et, donc, dans le contexte de la vérité. Essentiellement échéant, le *Dasein* est « dans la non-vérité ». Cet énoncé, qu'il faut toujours comprendre comme énoncé ontologique, nous montre que « c'est à la facticité du *Dasein* qu'appartiennent la fermeture et le recouvrement », par le simple fait que le *Dasein* est ouverture. En même temps, l'étant qu'il dé-couvre passe du registre de l'échéance au registre de la dissimulation (du recouvrement, du retrait ou de l'apparence) et de la fermeture, mais ce passage a lieu seulement en vertu du fait que le *Dasein* est dé-couverte (Heidegger 1972, 222). Au fond, « le *Dasein* est, cooriginairement, dans la vérité et dans la non-vérité », ce qui n'est autre qu'une ré-description, cette fois en termes de vérité, de la caractérisation synthétique de l'être du *Dasein* comme *projet jeté* (Heidegger 1972, 223). Cette indication formelle de la structure du souci et, à la fois, l'indication (pour le moment) formelle de l'authenticité acquerront de la consistance dans la deuxième section de l'ouvrage de Heidegger, une fois que la résolution entre en jeu et toute la problématique de la mort (de la finitude). Malgré le fait qu'on passe à une interprétation de l'être du *Dasein* dans l'horizon de la temporalité, le thème de la vérité ne perd point d'importance. L'ouverture du *Dasein* va recevoir (dans le § 60) une dernière détermination, dans le registre même de l'authenticité, qui sera appelée résolution

(*Entschlossenheit*). Celle-ci désigne l'activation à l'intérieur du *Dasein* de son pouvoir-être le plus propre, par un appel de la conscience (*Ruf des Gewissens*) ou, en d'autres mots, par le vouloir-avoir-conscience (*Gewissen-haben-wollen*). « Désormais, ce qui est conquis avec la résolution, c'est la vérité la plus originaire, parce qu'*authentique*, du *Dasein* » (Heidegger, 1972, 297). La résolution porte le *Dasein* devant la certitude relative à lui-même, « devant la vérité originaire de l'existence » (Heidegger 1972, 307). Bref, la seule possibilité à propos de laquelle le *Dasein* peut avoir une certitude c'est la mort. Et avoir une certitude présuppose la vérité, appelée ici tenir-pour-vrai (*Für-wahr-halten*).

Vers une nouvelle acception du phénomène

Toutes les structures mises en évidence par l'analytique du *Dasein* ont affaire, d'une manière ou d'autre, avec l'ouverture, donc avec la vérité. Celle-ci constitue l'horizon à la lumière duquel les structures existentielles sont analysées avant qu'elles soient interprétées dans l'horizon de la temporalité. Pourtant, nous l'avons vu déjà, cette analyse du point de vue de la vérité n'est pas un simple préambule en vue de l'élaboration des existentiels dans l'horizon de la temporalité, préambule qu'on devrait laisser de côté après avoir obtenu la perspective temporelle. Tout au contraire, les existentiels sont élaborés en termes de vérité même après l'entrée en scène de la temporalité. Ce qui signifie que la vérité fonctionne comme un horizon second du comprendre de l'être du *Dasein*, qui double d'une certaine manière celui de la temporalité. Plus encore, elle entre, en quelque sorte, en concurrence avec ce dernier, en exerçant sur lui une pression constante (Cioabă 2005, 325-330). Bien que l'horizon privilégié soit celui temporel, on ne peut aucunement négliger le phénomène de la vérité. Qui plus est, si le temps offre la perspective choisie pour l'interprétation de l'être du *Dasein*, la vérité intervient aussi bien dans l'*analyse* formelle de l'être du *Dasein*, qui a fait l'objet de la première section du livre, que dans l'*interprétation* temporelle de la deuxième section. Elle assure en quelque sorte le passage de la première section à la deuxième, de l'analyse à l'interprétation.

Comment faut-il comprendre ce « passage » ? En effet, la vérité remplit une fonction méthodologique essentielle. Il faut saisir les deux sens de cette question. D'une part, la vérité est méthodologiquement impliquée dans l'analytique existentielle, car elle décrit la voie d'accès à l'être du *Dasein*, sa phénoménalisation. D'autre part, l'analytique existentielle dans son entier est une démarche propédeutique. Elle représente une méthode, une voie d'accès au sens de l'être comme tel. Cette mission de l'analytique est établie dès le début même de l'ouvrage heideggerien, en même temps que la désignation du *Dasein* en tant qu'étant privilégié qui possède une pré-compréhension de l'être, qui s'interroge à propos du sens de la vie et qui peut arriver à une compréhension élaborée de l'être. Certainement, la précompréhension est le plus souvent monopolisée par les explicitations quotidiennes, raison pour laquelle elle doit en être libérée, et c'est ici que la destruction phénoménologique prouve son efficacité. En même temps, il faut poser de nouveau la question sur le sens de l'être, malgré sa tombée dans l'oubli. Autrement dit, le caractère propédeutique et méthodologique de l'analytique existentielle réside dans son aspect héroïque et violent. Elle est destinée à combattre la tendance du *Dasein* d'être en retrait, qui dérive du registre constitutif de celui-ci, le registre de l'échéance (*Verfallen*). Donc, montre Heidegger, « La libération de l'être originaire du *Dasein* doit bien plutôt être *disputée* à la tendance explicitative ontico-ontologique échéante » (Heidegger 1972, 311).

Le danger de l'échéance accompagne sans cesse le *Dasein*. Le retrait, la dissimulation, le recouvrement peuvent être présents alors même qu'on a obtenu le hors-retrait. Le *Dasein* est soumis à l'échéance et à l'inauthenticité même dans le cas où il a gagné son authenticité. C'est exactement pour cette raison que le fait d'obtenir une auto-certitude, à l'état authentique de résolution, doit être accompagné par la répétition de lui-même (*Wiederholung*), par la redéfinition de soi du *Dasein* avec chaque résolution (Heidegger 1972, 308). En d'autres termes, le *Dasein* est à la fois « dans la vérité » et « dans la non-vérité ». La « duplicité » essentielle du *Dasein* se transmet également à la question de l'être comme tel, car celle-ci est traitée, dans *Sein und Zeit*, exclusivement comme un problème concernant le comprendre de l'être. Autrement dit,

elle est indissolublement liée à l'analytique existentielle. Or, si le thème du comprendre de l'être inclut le concept de vérité, conçue comme ouverture du *Dasein*, alors la question de l'être devra être envisagée toujours par rapport à la vérité. La future direction de la pensée heideggerienne, qui va se concentrer sur la question de la vérité de l'être, trouve ici un point de départ évident.

Mais, au fond, en quoi consiste-t-elle la nouveauté apportée par la *Kehre* et, encore, pourquoi était-elle nécessaire ? Si dans l'œuvre fondamentale de Heidegger la portée à la lumière de l'être même (sa phénoménalisation) n'est qu'un projet inaccompli, la cause de cet échec pourrait résider justement dans la conception de la vérité par rapport uniquement au *Dasein*. La manière de penser la vérité était liée à la façon dont on avait défini la phénoménalité. L'oubli, le retrait, le recouvrement étaient basés sur la « non-vérité » du *Dasein*, c'est-à-dire sur la structure de l'échéance. Plus exactement, l'oubli de l'être n'était autre que l'oubli du comprendre que le *Dasein* possède au sujet de l'être.

A propos de cet aspect du problème, on peut saisir un changement de perspective qui devient manifeste avec la *Kehre*. Le retrait de l'être devient à ce moment un trait caractéristique de l'être même. Son retrait ne s'appuie plus sur la constitution du *Dasein*, mais il dépend de l'essence de la vérité de l'être. Alors, en même temps que le déplacement de l'accent de la vérité du *Dasein* sur la vérité de l'être, nous assistons également à la modification du statut de la phénoménalité (Courtine 1988, 103-4). Dans *Sein und Zeit*, la destruction phénoménologique des interprétations quotidiennes et l'accomplissement du projet authentique du *Dasein* étaient supposés conduire, du moins en principe, à la phénoménalisation de l'être du *Dasein* (au sens de « se montrer à partir de soi-même ») et, deuxièmement, à la phénoménalisation de l'être comme tel. Les deux étapes avaient en vue, à des niveaux différents, de soustraire l'être à son retrait et de le faire arriver à un état total de hors-retrait, de sorte que derrière lui ne se tienne plus quelque chose encore retrait. Bien au contraire, la pensée mise en mouvement par la *Kehre* heideggerienne exploite un nouveau concept de phénoménalité. Par le fait d'affirmer que le retrait, l'oubli, la « non-vérité » ne représentent pas l'opposé de

la vérité, mais le côté essentiel de celle-ci, cette pensée rend possible un nouveau chapitre de la phénoménologie et ouvre ainsi un nouveau chemin pour la philosophie.

NOTES

¹ Cette structure du *logos*, indique Heidegger dans son cours *Platon: Sophistes*, du semestre hiver 1924-1925 (GA 19), on la rencontre déjà chez Aristote, dans *L'éthique à Nicomaque*, VI, 2-6.

² On peut trouver des présentations similaires du sujet en question chez d'autres auteurs (Grondin 1993, 134-5; Greisch, 1993, 198 sq.; Greisch 1994, 194 sq.; Pöggeler 1983, 266-271).

³ Il y a plusieurs variantes plausibles: l'ouverture se constitue par affection et comprendre (Heidegger 1972, 160); par affection, comprendre et parler (Heidegger 1972, 220 et 295); par affection, comprendre, échéance et parler (Heidegger 1972, 270 et 334-335) (Ciocan 2007, 89).

REFERENCES

Cioabă, Cătălin. 2005. *Jocul cu timpul. Ontologia temporală a lui Martin Heidegger* [Le jeu avec le temps. L'ontologie temporelle de Martin Heidegger]. Bucharest: Humanitas.

Ciocan, Cristian. 2007. *Moribundus sum: Heidegger și problema morții* [Moribundus sum: Heidegger et la question de la mort]. Bucharest: Humanitas.

Courtine, Jean-François. 1988. "Le préconcept de la phénoménologie et de la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit*". In *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, ed. Franco Volpi et al. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Greisch, Jean. 1993. *Hermeneutik und Metaphysik: eine Problemgeschichte*. München: Fink.

Greisch, Jean. 1994. *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France.

Grondin, Jean. 1993. *L'universalité de l'herméneutique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Grondin, Jean. 1994. *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, 2. Auflage. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag.

Grondin, Jean. 1996. "L'herméneutique dans *Sein und Zeit*". In *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, ed. par Jean-François Courtine. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Grondin, Jean. 2003 a. "Hermeneutik. Selbstausslegung und Seinsverstehen". In *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. von Dieter Thöma. Stuttgart u. Weimar: Verlag J.B. Metzler.

Grondin, Jean. 2003 b. „L'herméneutique dans *Sein und Zeit*". In *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Heidegger, Martin. 1972. *Sein und Zeit*, 12. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer (trad. fr. Emmanuel Martineau, 1985).

Heidegger, Martin. 1989. "Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)". In *Gesamtausgabe*, Band 65. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1992 a. "Parmenides", 2. Aufl. In *Gesamtausgabe*, Band 54. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1992 b. "Platon: Sophistes". In *Gesamtausgabe*, Band 19. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1995. "Phänomenologie des religiösen Lebens". In *Gesamtausgabe*, Band 60, hrsg. von Matthias Jung. Frankfurt am Main: Klostermann.

v. Hermann, Friedrich-Wilhelm. 1985. *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, 2. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

v. Hermann, Friedrich-Wilhelm. 1987. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*, Band 1: *Einleitung: die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Frankfurt am Main: Klostermann.

v. Hermann, Friedrich-Wilhelm. 2001. "Heideggers Grundlegung der Hermeneutik". In *Kultur – Kunst – Öffentlichkeit. Philosophische Perspektiven auf praktische Probleme*,

Festschrift für Otto Pöggeler zum 70. Geburtstag, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert und Elisabeth Weisser-Lohmann. München: Wilhelm Fink Verlag.

Pöggeler, Otto. 1983. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg i. Br. und München: Alber.

George Bondor is PhD Lecturer at the Department of Philosophy of the Al.I. Cuza University of Iasi. His research interests are the phenomenology, the hermeneutics and the history of metaphysics. He is author of *The Dance of the Masks. Nietzsche and the Philosophy of Interpretation* (Bucharest: Humanitas, 2008).

Address:
George Bondor
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Email: bondor@uaic.ro

Rationalité et vérité dans les sciences morales et politiques. Le problème de l'action*

Corneliu Bîlbă
Université Al. I. Cuza de Iasi

Abstract

Rationality and truth in the moral and political sciences: The problem of action

Gadamer's view on truth and understanding does not offer a real solution on Dilthey's problem, because it involves a concept of language that doesn't admit the communication between text, action and history in the same time with the constitution of a field of autonomous significations. Gadamer denies Dilthey's naïf objectivism and the representation-language, but he can not rebuild, on an other level, the reference. Thus, the historical sciences should adopt the model of poetical language, considered as non-referential, but it would be better to find resources in a non-ostensive referential language. Such language is the narrative one, if it is considered from the point of view of contemporary theories of linguistic and semiotics, which admits the idea of text's world. According to these theories the analogies with the text world make possible a reconstruction of action. This direction was followed by Paul Ricoeur, who found a solution on Dilthey's problem avoiding the naïf objectivism without compromising the spirit of gadamerian reflection on understanding.

Keywords: truth, understanding, text, action, history, moral and political sciences, Dilthey, Gadamer, Ricoeur

I. De la vérité et du mensonge dans les sciences de l'esprit

Par le syntagme « sciences de l'esprit » ou « sciences morales », Wilhelm Dilthey visait une série de disciplines dont

* Ce texte présente une partie des résultats d'une recherche effectuée à l'Université Al.I. Cuza de Iasi, 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, grant CNCSIS 788, code 2104, 2009-2011.

l'objet est « le monde de la vie » et ses formes d'objectivation. L'expression « le monde de la vie » (proposée par Husserl) signifie, lorsqu'on parle de Dilthey, l'ensemble des processus biopsychiques (perceptions, expériences affectives, sentiments, facultés intellectuelles et morales) considérés de paire avec leur contenu, par l'intermédiaire desquels l'homme se détache du reste du monde physique et biologique afin de constituer une région ontologique à part. Pour désigner ce monde, Dilthey utilise le terme « vécu » (*Erlebnis*)¹, dont il fait la catégorie fondamentale de son système philosophique. Lorsqu'il parle de la « vie », Dilthey ne vise que ce qui est humain ; l'emploi du syntagme « le monde de la vie » est donc justifié, puisqu'il se réfère au « monde humain ». *Erlebnis* représente un type spécial d'attitude qui consiste à vivre tout ce qui est donné dans l'expérience de vie de l'homme : rien n'est donné au niveau de la perception sans être en même temps vécu par une conscience. Ainsi, l'*Erlebnis* révèle sa fonction d'aperception empirico-transcendantale : pour parler en termes kantien, on peut affirmer que le vécu accompagne toute présentation, au niveau de la conscience, d'un phénomène externe ou interne. Cela ne signifie pourtant qu'elle est la simple représentation de l'*ego cogito*. Le vécu est lui-même une expérience, donc il a un contenu divers ; il représente une intuition empirique qui remplit une fonction transcendantale, non pour une conscience en général, mais pour une conscience empirique ou historique, c'est-à-dire individuelle. Il n'est ni donné en tant que perception, ni pensé comme représentation discursive, étant plutôt une manière de saisir la réalité : c'est le sentiment que ce qui est perçu nous regarde d'une certaine façon². Par exemple, le corps humain n'est pas vu comme une simple masse organique qui occupe un lieu dans l'espace et qui évolue dans le temps selon le schéma naissance-croissance-mort, il est une totalité pour une conscience qui possède le sentiment de la continuité, de la cohérence et de l'identité de celui-ci (Dilthey 1947, II, 313). La mort d'une personne chère nous provoque une souffrance qui est *Erlebnis* ; la souffrance des autres est, de même, au niveau de leur conscience, *Erlebnis* ; chacun d'entre nous possède la capacité de transférer à l'autre ce qu'il ressent lui-même, en comprenant par conséquent que ses gestes sont des manifesta-

tions d'une souffrance similaire. Le même mécanisme fonctionne également dans le cadre des expériences moins ordinaires qui constituent le domaine d'étude des sciences morales. L'objet de ces sciences, ce n'est pas l'expérience interne directe, mais les formes objectives par lesquelles l'expérience interne des hommes devient *significative* pour les hommes. Dilthey fait d'abord la distinction entre l'expérience interne et l'expérience externe ; elles sont constituées par l'ensemble des processus par lesquels la *pensée discursive* structure les perceptions dans deux systèmes qui permettent une connaissance élargie du monde extérieur et, respectivement, du monde intérieur. Le concept d'expérience externe fait référence, donc, à une totalité distincte de *moi*, et l'expérience interne renvoie à ce qui constitue le moi, c'est-à-dire les processus internes (sentiments, affects, passions, opérations intellectuelles et volitives), la vie pratique (religieuse, morale) et la connaissance de soi de l'ego (l'expérience lyrique et réflexive). Dans ce sens, l'expérience interne est liée au processus d'individuation et de constitution identitaire de la personne. Elle représente un *analogon* de l'expérience externe, car elle ne peut se réaliser qu'en se délimitant par rapport à celle-ci (les autres « moi » sont en fait des représentations externes opposées au « moi », de même que tout phénomène externe; en l'absence de la reconnaissance d'une sphère autonome de l'esprit, moi-même je ne suis qu'un « moi » opposé au « non-moi »). Mais, en réalité, le moi est capable de reconnaître dans les autres ce qu'il est lui-même, par un processus de réflexion à la suite duquel on constitue, en élargissant l'horizon des faits de l'esprit, un « monde objectif de l'esprit », analogue à l'expérience interne³.

Par le transfert des opérations intellectuelles, des sentiments et des enchaînements logiques orientés vers la même fin, les processus internes sont réunis dans un ensemble ordonné et cohérent, constituant un monde social et historique. Ces processus sont nommés « moraux » et constituent le domaine objectif des sciences morales. L'opération de transfert de l'expérience interne dans une réalité externe est la *caractéristique première, essentielle, des faits moraux*. C'est à l'aide de celle-ci qu'on assure le fondement empirique des sciences morales et qu'on justifie la possibilité même de la connais-

sance. La cohérence et l'objectivité du monde moral sont données par la « possibilité [...] de retrouver en autrui nos propres expériences internes, jusqu'en ce qu'elles ont de plus intime » (Dilthey 1947, I, 256). C'est de cet aspect que s'attache toute la problématique de la méthode des sciences morales et politiques, ainsi que leur différence par rapport aux sciences de la nature. En tout premier lieu, Dilthey rejette le critère de délimitation proposé par John Stuart Mill, selon lequel les sciences morales emploient la méthode inductive, tandis que les sciences de la nature font appel à la méthode déductive. La différence entre l'induction et la déduction est une différence de degré, concernant le régime de la quantité dans l'application des opérations logiques. La véritable distinction entre les deux types de sciences réside en la nature même de leur objet et dans la manière de constitution de celui-ci : la méthode des sciences morales doit être définie à partir de la situation de transposition dans l'autre de notre propre expérience interne, aussi bien que de la transformation du moi lors du processus de reconstitution des expériences de l'autre. Par conséquent, la méthode des sciences morales est herméneutique et critique, ayant pour objectif la *compréhension*. Cela ne signifie pas que les sciences morales n'utilisent pas l'analyse, la comparaison, la description et les opérations logiques, mais leur orientation méthodologique consiste à revivre les expériences d'une vie.

Aucune science morale n'est pas possible en l'absence de la méthode compréhensive, car les faits moraux ne nous sont donnés en tant que tels que par la vie. La richesse de notre expérience interne se trouve à l'origine de la construction, par analogie et par transfert, d'une réalité en dehors de nous, et sa compréhension ne peut se réaliser que comme expérience interne de l'autre ; quelque abstraits que soient les jugements sur les faits moraux, leur contenu se rapporte toujours à une réalité vécue. L'objectivité du savoir est garantie par le fait que les processus psychiques constituent un ensemble homogène dont le développement suppose l'additionnement uniforme des expériences internes et leur intégration dans un ensemble historique commun. L'intelligence de l'autre consiste (elle aussi) dans la reproduction de l'ensemble d'expériences internes vécues, assimilées de la même manière, selon les mêmes lois,

par le même « mécanisme ». « L'idéal des sciences morales est de comprendre toute l'individuation humano-historique à l'aide de l'ensemble commun à chaque vie psychique » (Dilthey 1947, I, 270). Par cette phrase, Dilthey indique les deux moments méthodologiques des sciences morales et politiques, à savoir le moment psychologique et le moment historique. Le premier est lié à la condition (prémisse) négative de la connaissance et, par conséquent, il assure l'universalité : l'ensemble de la vie psychique est perçu, décrit et analysé en vertu de son organisation unique, il y a donc des similitudes en ce qui concerne la combinaison des expériences dans les différentes vies psychiques. Autrement dit, la diversité des ensembles psychiques particuliers ne transgresse pas les cadres universels qui assurent la cohérence, l'organisation et la finalité de la vie psychique – celles-ci font toutes, l'objet d'étude de la psychologie descriptive et analytique. Le deuxième moment est en relation avec la condition (prémisse) mineure de la connaissance et concerne l'intégration, dans le schéma universel, de ce qui est spécifique dans le développement *historique* du monde moral, c'est-à-dire l'aspect *individuel* de l'organisation et de la production des événements. Voilà pourquoi, afin de mener à bonne fin l'analyse des conditions de possibilité des sciences sociales et politiques, le philosophe doit être en même temps historien. En plus de la connaissance de la vie psychique en général, de l'organisation et de la combinaison des expériences d'une vie quelconque, il doit être capable de revivre dans sa propre vie les connexions et les significations originales des grandes créations historiques⁴. Dilthey insiste souvent sur le fait que la spécificité des sciences morales et politiques ne consiste pas dans la connaissance de ce qui est commun à tous les hommes, abstraction faite des différences ; au contraire, les sciences en question se transposent « dans le grand problème de l'individualité » (Dilthey 1947, I, 271) dans le but de rechercher « la plénitude de la vie individuelle ». Cette « plénitude » ne concerne seulement la question de vivre et de revivre les faits bruts, car les *faits* qui se présentent à la conscience sont associés toujours à certaines *valeurs*. Pour citer Dilthey, la compréhension d'un ensemble d'expériences est indissociablement liée à un jugement de valeur ;

« aux faits de vie s'ajoutent les normes de celle-ci [...]. Ce qu'il y a d'essentiel dans les manifestations de la vie est l'expression du système vivant de valeurs qui est en elles, et cet essentiel s'exprime à son tour par les idéaux et les normes qui règlent de l'intérieur les manifestations de cette vie » (Dilthey 1947, I, 272).

Cette solidarité entre les faits et les valeurs constitue *la deuxième caractéristique essentielle* des faits moraux, chez Dilthey. Elle entraîne l'impossibilité d'une distinction fondamentale entre l'attitude théorique et l'attitude pratique, entre la vérité et la norme, entre ce qui est et ce qui doit être. Les vérités de fait ne sont pas indépendantes, et les jugements de valeur manquent d'une raison transcendantale (au sens kantien) ; par conséquent, la méthode des sciences morales et politiques doit être comparative. La compréhension de l'individu au moyen de la sympathie et du transfert ne peut être discursivement justifiée que par la comparaison avec d'autres faits individuels, afin de mettre en lumière une structure commune. « Un fait éclaire l'autre et chacun est éclairé par tous » (Dilthey 1947, I, 273), en vertu des similitudes qui existent entre eux et de la sympathie qui rend possible la compréhension. Si Dilthey confère une telle importance à la sympathie, c'est parce qu'elle joue un rôle essentiel dans la constitution de la vie pratique, au niveau de la communauté. Il affirme de manière explicite que le monde de l'homme c'est la société, et non pas la nature ; sous l'angle épistémologique, cela veut dire que, dans les sciences morales et politiques, le semblable connaît le semblable. La compréhension des vérités de la nature n'invoque pas cette condition ; elle peut se réaliser même par une sorte de contrainte de l'entendement, sous l'incidence du principe de l'évidence mathématique des lois universelles. Mais, dans les sciences humaines, sociales et politique, il est impossible de revivre ce qui n'est pas empathique – comme le prouve la situation paradigmatique (chez Dilthey) de la compréhension des personnes. Il pourrait paraître que les sciences sociales et politiques qui ont comme objet les structures sociales objectives dépassent cette condition, mais cela n'est qu'une apparence. En réalité, même les faits moraux d'ordre général et abstrait sont, à l'origine, des phénomènes internes qui impliquent l'expé-

rience vécue, et le vécu des expériences par les personnes individuelles est marqué d'une empreinte dont naît l'individualité à une échelle plus large, sociale. La vie pratique de la société est un ensemble qui inclut les mœurs, le droit, l'économie et l'État, et on peut y arriver à partir (seulement) de l'individu. Dilthey affirme qu'« il existe certaines modalités constantes selon lesquelles se déploient dans la société les interactions des volontés » (Dilthey 1992, 74), ou ce qu'il appelle ailleurs (*leur*) *action réciproque*. Ces modalités constantes peuvent se constituer dans des lois de la vie sociale pratique ; toutefois, nous ne sommes capables de connaître qu'une partie de ces lois, et seulement de façon inexacte. Dilthey remarque ici un paradoxe et une énigme : d'une part, tous les phénomènes qui ont lieu en dehors de nous sont les mêmes que ceux que nous reconstruisons dans notre expérience interne, donc tous les processus intégrés dans la société sont compréhensibles par la perception de nos propres états ; d'autre part, leur compréhension se réalise (seulement) jusqu'à un point, puisque nous ne connaissons pas les lois selon lesquelles se produisent les interactions entre les individus. Dilthey justifie ce paradoxe : « les unités dont, dans la société, nous distinguons les modalités d'interaction, en parlant des mœurs, du droit, de l'économie, de l'État, sont des individus, des tous psychophysiques dont chacun est différent de chaque autre et constitue un monde » (Dilthey 1992, 75). Cela implique des conséquences majeures sur le problème de la causalité dans les sciences morales et politiques, aussi bien au niveau de l'individu, à propos des raisons et des fins, qu'au niveau de la société, à propos des forces globales qui provoquent des interactions entre les individus ou entre les collectivités. Les relations de causalité entre les sciences sont bien spéciales ; par exemple, Dilthey s'étonne que, vu la constitution psychique similaire des individus humains, on ne peut (pourtant) répondre à la question si, dans la connaissance de la société, il faut considérer les individus des époques (ou des cultures) différentes comme étant égaux sous le rapport de la force de la motivation. Dans les sciences morales et politiques, connaître les raisons et les fins devrait constituer une priorité, puisqu'ils remplacent le schéma de la causalité efficace des sciences de la

nature. Mais, s'il est vrai que c'est des raisons et des fins que dépendent les connexions et les interactions entre les individus, il est aussi vrai que leur valeur n'est pas universelle au sens mathématique (ou quantitatif). On ne peut quantifier ni l'intensité des raisons, ni l'hierarchie des buts, en conséquence, leur combinaison dans la production des interactions et des manifestations externes de la subjectivité ne peut pas être entièrement connue. Elle est pourtant cognoscible, en raison du fait que rien de ce qui est humain n'est pas étranger à l'homme. Dilthey accorde à la comparaison un rôle très important dans la connaissance de l'humain : il affirme que la simple conscience de ses propres états intérieurs n'est pas suffisante pour avoir la conscience de son individualité⁵. Il s'ensuit que la connaissance de son propre soi et du soi de l'autre implique le rapport aux données sensibles et objectives: « gestes, sons et actions » (Dilthey 1947, II, 320). Nous reconstruisons ces données dans l'expérience interne et, à partir de nos propres états, nous reconstituons l'intériorité de celui qui s'est manifesté par des signes objectifs. Ce processus « par lequel on connaît un intérieur à l'aide des signes perçus de l'extérieur par les sens » est appelé *compréhension*. Même quand on se comprend soi-même, on se rapporte à ses données subjectives comme si elles étaient à un étranger. Mais le problème qui préoccupe Dilthey est: comment peut-on garantir la compréhension universelle de l'individu ? Comment est-il possible qu'à partir de phénomènes externes perçus *ici et maintenant*, on reconstitue les traits constants d'une personnalité ou la structure durable d'un mode d'interaction entre plusieurs individus ? Pour cela, il faut que la manifestation externe de la personnalité soit *durable*, de manière que la référence à elle soit répétée, rendant possible la reprise de l'expérience interne provoquée par la rencontre de l'objet. Dilthey appelle *interprétation* l'art de comprendre « les manifestations vitales fixées d'une façon durable » (Dilthey 1947, II, 321); l'interprétation (ou l'exégèse) est donc une référence compréhensive aux signes objectifs, susceptible de devenir objective par l'acceptation d'un ensemble de règles. En principe, l'art de l'interprétation rendrait compte de tout genre

d'objectivation par des signes. Dilthey évoque une herméneutique des peintures et des sculptures, ainsi que des monuments archéologiques. Mais ce n'est que dans le domaine de l'interprétation des écrits qu'on peut parler d'une discipline herméneutique rigoureuse, à même de fournir un support méthodologique rigoureux pour les sciences morales et politiques. Il y a deux raisons en vertu desquelles Dilthey s'appuie surtout sur l'herméneutique littéraire ; de prime abord, l'interprétation des « œuvres muettes » nécessite la transposition des significations dans le langage de la littérature, ce qui signifie que, deuxièmement, ce n'est que dans le langage de la littérature (le langage écrit) que l'humanité trouve son « *expression complète, exhaustive et objectivement intelligible* » (Dilthey 1947, II, 321). Par conséquent, le problème de la compréhension se guide selon l'art des philologues, à savoir « l'interprétation des témoignages humains conservés par l'écriture ». On n'aurait pas repris cette observation dans le contexte actuel, si ce n'est d'elle que dépendait l'élucidation d'un aspect essentiel concernant la question de la causalité dans les sciences morales et politiques. Dilthey admet que, en étudiant les faits historiques, « on peut se tromper sur les raisons d'agir des personnages historiques », comme on se trompe généralement sur les raisons des personnes qui agissent sous nos yeux. Il semble croire que l'action historique ne possède pas des critères autonomes d'intelligibilité, puisque la connaissance des raisons et des fins n'est pas complète, exhaustive et objective. Ce qui devrait signifier que le sens de l'action doit être reconstruit par la mise en relation avec une totalité, selon le schéma proposé par Hegel ; plus précisément, pour comprendre la valeur de l'action, il faudrait connaître l'esprit de l'époque et la vie spirituelle de la société. Cette démarche implique une « mise en intrigue » des principaux éléments liés au sens de l'action, de sorte que les raisons et les fins apparaissent comme des parties d'un ensemble cohérent et finaliste. Afin de saisir la *signification* de l'action, c'est-à-dire sa valeur expressive, il faut un art de l'interprétation qui se guide selon le modèle de la géniale virtuosité du philologue. L'interprétation de l'action « dans notre société humaine pleine de mensonge » (Dilthey 1947, II, 322) est obligée par rapport à

l'interprétation « intégrale et objective » des chefs-d'œuvre créés par les esprits géniaux. Dilthey emprunte à la tradition du romantisme allemand l'idée que l'œuvre du génie « ne peut jamais être autre chose que l'expression authentique de sa vie intérieure » et, pour cette raison, elle dirige l'interprétation des actions historiques et des productions artistiques de l'époque. L'explication est simple : la compréhension ne peut acquérir un aspect technique que là où il existe des créations artistiques à valeur pérenne ; elles offrent à la langue une base solide et permettent une haute diversité d'interprétations qui sont en conflit les unes avec les autres. Alors, les règles universelles de l'interprétation sont formulées pour mettre fin au conflit des interprétations, et cette entreprise est ce qu'on appelle *herméneutique*. L'universalité de la méthode herméneutique se définit dans les limites établies par Hegel : l'universel transgresse et réconcilie les contraires, en réunissant ce qui initialement semblait ne pas pouvoir se tenir ensemble. Dans les sciences morales, la méthode herméneutique garantit la vérité par contagion et par transfert : c'est elle qui permet de passer d'un type d'objectivation de la vie (de l'esprit) à un autre, tout comme la psychologie permet le passage de l'expérience d'une personne à celle d'une autre personne. Par conséquent, l'idée que l'œuvre d'un génie est l'expression authentique de sa vie (par opposition au mensonge qui règne dans la société) suggère que la reconstruction du contexte historique dans les sciences morales emprunte le profil esquissé par la création culturelle exceptionnelle.

II. De l'autorité de la tradition (Gadamer) et du pouvoir de l'illusion (Habermas)

Le principe méthodologique de Dilthey (et de l'herméneutique romantique) a été sévèrement critiquée par les philosophes de l'école phénoménologique, et particulièrement par Martin Heidegger qui a soulevé la question des conditions de possibilité d'une ontologie fondamentale destinée à conduire (sans l'appui d'un fondement) à la connaissance historique du monde de la vie. En s'inspirant de la réflexion heideggérienne au sujet d'une herméneutique ontologique, Hans-Georg

Gadamer a montré que Dilthey a négligé l'historicité caractéristique aux sciences de l'esprit, en réduisant les faits historiques aux idées. Adopter, dans les sciences morales et politiques, une méthode herméneutique fondée sur la psychologie descriptive et analytique équivaldrait, donc, à réduire les sciences historiques à l'histoire des idées, ce que, en fait, suggérait Hegel lorsqu'il avait établi que l'histoire événementielle doit être conceptuellement subsumée à l'histoire de l'esprit (Gadamer 1996, 261). Ce réductionnisme consiste également dans la lecture des événements historiques selon le modèle textuel. Dilthey a repris l'idée (de Schleiermacher) que la compréhension du texte peut se réaliser selon le même principe psychologique qui dirige la compréhension entre « je » et « tu », dans l'acte de la conversation. Transposé dans l'historiographie, ce principe conduit à la croyance que l'objet de la compréhension c'est le texte et que « l'opinion de l'auteur peut être saisie directement à partir de son texte » (Gadamer 1996, 261). Selon Gadamer, c'est justement en cela que consiste l'influence subie par les sciences de l'esprit de la part des sciences de la nature : en percevant un esprit étranger et passé comme familier et présent, les sciences respectives traitent le fait historique en tant que chose (présence). Le texte, défini dans le sens le plus large que possible, est la chose que pense toute science historique : aussi longtemps que l'herméneutique est le milieu universel de la conscience historique, « tout est texte » (Gadamer 1996, 261). L'extrapolation du modèle textuel à l'échelle de la réalité historique est en relation avec un concept d'objectivité qui ignore l'historicité propre à la conscience historique, c'est-à-dire la facticité de l'être humain et le caractère existentiel de la compréhension. Dilthey a observé que l'expérience originaire sur laquelle se fondent les sciences morales et politiques est la connaissance de soi de l'ego par l'intermédiaire de la tradition⁶, mais, à la fois, il ne s'est pas rendu compte que, pour être une connaissance authentique, l'interrogation de la tradition doit porter au-delà de nous-mêmes. Cette approche implique des conséquences pratiques d'importance majeure. Plus exactement, Dilthey n'avait thématiqué l'étroite interdépendance entre la théorie et la pratique qu'au niveau du vécu, c'est-à-dire de ce type-là d'expérience qui

entraîne la solidarité entre les faits et les normes, sans laisser ouverte la possibilité de leur détachement critique.

La distanciation par rapport au paradigme moderne de l'herméneutique est devenue un *topos* commun surtout après le débat qui a eu lieu entre Jürgen Habermas et Hans-Georg Gadamer, au sujet de l'universalité de l'herméneutique. Pourtant la formulation de cette question pourrait être également attribuée à Heidegger, si l'on tient compte de ses analyses de la conscience épistémologique moderne qui, selon lui, s'attache à la manière inauthentique d'être. D'ailleurs, Gadamer lui-même s'est réfugié explicitement sur le terrain de l'ontologie heideggerienne, en suggérant qu'il faut voir dans la critique des idéologies un nouveau type d'idéologie qui « attribue à la réflexion un faux pouvoir et ignore de manière idéaliste les véritables dépendances » (Gadamer 1993, 243-244)⁷.

Habermas a mis en discussion l'universalité de l'herméneutique du point de vue de la théorie de la communication et de ce qu'il appelle, en suivant Chomsky, « compétence communicative ». A son avis, la communication pourrait être systématiquement déformée dans des processus de domination tel ceux illustrés par la critique des idéologies et par la psychanalyse. D'une part, cela signifie que les sciences morales et politiques, qui correspondent à l'intérêt de communication, ne peuvent plus s'appuyer sur l'idée de la transparence du texte dans une conscience herméneutique universelle. Aussi longtemps que la connaissance de soi dépend de la relation avec l'Autre par les formes d'objectivation, elle peut être fausse si celles-ci le sont. Ne disait-il Dilthey que, dans la société, le mensonge est souverain et que seule l'expression du génie est digne de confiance? La possibilité qu'une altération systématique affecte la communication rend incertain ce dernier repère épistémologique aussi. D'autre part, Habermas n'abandonne pas l'idéal méthodologique de Dilthey; il continue de croire que l'herméneutique, comprise de manière transcendantale, comme « logique des sciences sociales », doit jouer un rôle méthodologique essentiel dans les sciences communicatives. Il remplace la psychologie descriptive et analytique de Dilthey par la sociologie de la connaissance, et l'herméneutique du vécu par (initialement) la critique des idéologies et (ultérieurement) par la

pragmatique universelle. Cette position vis-à-vis de la question de Dilthey conduit à une approche de type kantien (ou transcendantal) – avec les modifications implicites⁸ – du rapport entre théorie et pratique, ainsi que le prouve l'élaboration par Habermas du concept d'« action communicative » ou la réélaboration linguistique du concept de « monde de la vie ».

Chez Habermas, l'émancipation de sous la domination des forces qui déforment la communication implique une forme à part de connaissance – « la connaissance réflexive critique » – susceptible d'universalité et d'objectivité, par laquelle on pourrait annihiler les effets de la tradition dont l'action est visible au monde de la vie. Selon Gadamer, la critique des idéologies et (sa propre) herméneutique philosophique seraient mises en mouvement par un dessein commun : démasquer l'objectivisme naïf des sciences historiques qui ont suivis le modèle épistémologique des sciences de la nature. Par conséquent, la critique des idéologies se sert de l'herméneutique « en interprétant par une critique sociale la dépendance de toute compréhension par rapport aux préjugés » (Gadamer 1993, 254). Cela signifie que l'herméneutique ne concerne plus la somme de règles nécessaires à surmonter les difficultés survenues dans l'interprétation des textes ; elle cherche dorénavant les conditions de possibilité de l'auto-compréhension. En ce sens, l'herméneutique devient une affaire « philosophique » (Gadamer) ou « transcendantale » (Habermas), c'est-à-dire une « réflexion critique ». Cependant, à la différence de la critique des idéologies, l'herméneutique philosophique ne vise pas à saper l'autorité de la tradition (or « l'histoire des effets ») par une sorte d'extériorité qui court-circuiterait la dépendance de préjugés⁹. Elle ne prend aucune position dans le sens d'établir un critère de la vérité (en théorie) ou du bien (en pratique), parce qu'elle est neutre. Mais *la neutralité de l'herméneutique* n'est pas la neutralité de la pensée technique. Cette dernière consiste dans le détachement de toute forme d'obéissance à la tradition : ce n'est qu'ainsi qu'elle peut assumer la vocation du progrès ininterrompu. Au contraire, la réflexion herméneutique est authentiquement neutre: elle fait le constat que la technique a transformé le progrès en critère unique de la vérité et du bien, et que son ainsi-dite neutralité

est en fait une forme d'agression contre (le monde de) la vie. Du point de vue de l'herméneutique, être « neutre » signifie laisser (la vie) se dérouler sans imposer des contraintes par des anticipations idéalistes¹⁰. Pourtant, il n'est pas question de renoncer à la réflexion critique sur les préjugés ; par contre, Gadamer assure que les intentions de Habermas sont aussi les siennes. Il prend seulement conscience du fait que l'histoire des effets est effective même quand le critique des idéologies prépare ses outils. Le recours à la notion d'un « a priori linguistique de tous les énoncés des sciences sociales » (Gadamer 1993, 239) n'est que l'expression d'un objectivisme dogmatique qui dénature même le concept de réflexion. Prendre conscience de l'histoire des effets c'est assumer que la réflexion critique pourrait bien réintroduire dans la conscience une série de « rapports substantiels » qu'elle aimerait détruire. Le concept habermassien est imprégné d'accents technicistes et méthodologistes, puisqu'il s'appuie sur la délimitation entre la connaissance réflexive et la pratique. Pour Habermas, la réflexion critique doit « ébranler la dogmatique de la pratique de la vie » (Gadamer 1993, 243) et assurer, sans autre raison que la logique du progrès – lui seul garant de l'émancipation – la bonne marche d'une conscience révolutionnaire¹¹. La neutralité de la connaissance réflexive implique, donc, des critères universels dont la validité est obtenue par une double anticipation : celle d'un a priori linguistique (qui sépare la réflexion critique de la connaissance empirico-déductive) et celle de la vie juste (qui sépare la réflexion de la pratique). La neutralité de l'herméneutique est *logiquement* paradoxale, dans le sens que la réflexion doit assumer la possibilité de ne pas être neutre (au sens technique). On pourrait l'appeler neutralité conservatrice, puisque la pensée est prudente (au sens d'Aristote) : elle préfère porter le poids d'un héritage qu'elle connaît, plutôt que d'essayer de s'en débarrasser par une révolution aux effets incontrôlables et aliénants. Elle maintient le lien de la théorie avec la pratique (passée) et ne dirige pas la pratique (future) conformément à une théorie (prétendument) autonome. En raison de cela, Gadamer affirme que *le problème herméneutique est celui de Dilthey*, c'est-à-dire le problème du rapport : a) entre théorie et pratique dans les

sciences de l'esprit et b) entre l'attitude épistémologique et l'attitude esthétique.

La controverse au sujet de l'universalité de l'herméneutique est une reconstruction critique du « problème de Dilthey » – de la rationalité et de la vérité dans les sciences de l'esprit – de points de vue très différents. Néanmoins, l'échange d'arguments suppose l'existence d'un accord préalable : Habermas et Gadamer partagent l'opinion qu'il faut dépasser l'objectivisme naïf des sciences de l'esprit par une réflexion critique. En outre, les deux auteurs considèrent que le terrain où devraient se déployer les opérations « thérapeutiques » contre l'objectivisme (Neculau 2001) est préparé par une philosophie spécifique du langage. En ce qui suit, à propos des modalités et des possibilités de cette transgression, ils se suspectent réciproquement de « fausse auto-compréhension ontologique » (Gadamer 1993, 266). Habermas maintient, de l'épistémologie diltheyenne, l'esprit méthodologique et le sens kantien de l'universalité, en les épurant de la charge romantique, expérientialiste et historiste, qui provoquait la confusion entre les faits et les normes, entre la théorie et la pratique. En revanche, Gadamer démontre la neutralité technique de l'esprit méthodologique (l'illuminisme abstrait) et maintient justement la suggestion diltheyenne concernant l'ancrage de la réflexion dans le monde de la vie. Il affirme sans équivoque que « la réflexion herméneutique ne peut être détachée de la pratique herméneutique » (Gadamer 1993, 262).

Cette idée de Gadamer est extrêmement importante pour l'économie de la présente étude. Ce n'était que pour conserver le contexte théorique original que nous avons présenté ci-dessus le cadre général de la discussion entre Gadamer et Habermas, en la rapportant au problème de Dilthey. En ce qui suit, nous allons analyser sa signification par rapport à la question du texte, telle que nous l'avons déjà esquissée dans le paragraphe où nous avons présenté la conception de Dilthey sur la méthode herméneutique.

III. *L'être pour le texte et la critique du concept d'expression*

On a vu que, dans *Les Origines de l'herméneutique*, Dilthey parlait du fait que les règles de l'herméneutique sont établies par le dialogue des interprétations contradictoires données aux chefs-d'œuvre transmis par la tradition. Dans ce sens, les règles de la méthode et la théorie de l'interprétation se trouvent en rapport direct avec la pratique herméneutique. La systématisation de la théorie et de la pratique herméneutique constitue un canon sur lequel les sciences morales et politiques peuvent reposer, pour l'analyse des expériences qui font leur objet d'étude. Le caractère intersubjectif de la méthode herméneutique n'assure pourtant l'universalité authentique, considère Gadamer, et cela arrive parce que le dialogue des spécialistes à la recherche de la méthode échoue d'emblée dans l'ouverture (c'est-à-dire la vérité) de l'expérience herméneutique. De quoi s'agit-il ? L'idée de dialogue, ainsi qu'elle est développée de manière exemplaire dans les œuvres de Platon, suppose s'entendre sur la chose même ; la simple mise en accord ne vaut rien au niveau de la vérité, si elle ne dévoile pas l'essence de ce qui doit être compris. C'est pourquoi il faut une réflexion supplémentaire, mais d'importance première, sur la nature de la chose à comprendre, à savoir la tradition. A propos de la tradition, Hegel affirmait qu'elle n'est pas « seulement une ménagère » qui prend les faits en tant que tels et les transmet « sans changement aux successeurs » (Hegel, 1954, 21) : nous recevons par l'intermédiaire de la tradition une réalité déjà interprétée, nous la transmettons aux autres réinterprétée et nous devons accepter qu'elle sera, certainement, surinterprétée. « La fixation de la tradition » est une opération intellectuelle par laquelle on reconnaît à une chose le statut de tradition, mais la fixation elle-même est historique, car elle comporte un jeu incessant d'identités et de différences. Dans la mesure où la tradition est vivante¹², elle ne peut pas être interprétée à l'aide des règles d'une méthode universelle établies par l'accord figé des techniciens, soient-ils les géniaux exégètes. Gadamer note : « C'est en fait l'insuffisance, jusqu'à présent, de la théorie de l'expérience, ce à quoi Dilthey lui-même ne fait pas exception, qui fait qu'elle est entièrement orientée vers la science et qu'elle ne prête pas attention, par conséquent, à l'historicité interne de l'expérience. Le but de la science est d'objectiver l'expérience au point de la libérer de tout élément

historique » (Gadamer, 1996, 369). Le dialogue des spécialistes est, donc, une forme de monologue collectif qualifié, parce qu'il manque l'essence du phénomène : ils parlent de la tradition comme d'un « il » (en III-ème personne). Or, la tradition vivante n'est pas un objet, mais un partenaire de discussion qu'il faut approcher dans la perspective de la relation dialogale *je – tu*. En tant que langage, la tradition parle toujours au temps présent, « ici » et « maintenant » ; elle s'annonce par un *axe déictique*, et il faut donc toujours la considérer comme étant l'autre. Puisqu'il nous sollicite et nous interprète, c'est-à-dire qu'il nous incite à poser des questions, le langage de la tradition ne remplit seulement une fonction référentielle (par la connaissance méthodique des grands exégètes), mais également une fonction conative : selon Gadamer, c'est cette fonction qui représente l'essence même de la tradition et de l'expérience herméneutique. Il faut comprendre la conscience historique à partir de ce modèle de l'expérience du « toi » herméneutique, car elle ne cherche pas des lois pour la connaissance du passé, mais essaie de surprendre le caractère ineffable et unique d'une « chose » qui s'annonce comme personne morale. Gadamer appelle la guise d'être de la tradition par l'expression « l'être-pour-le-texte » ; il comprend par cela que l'interprétation de la tradition est une hypostase de la compréhension de soi et, par conséquent, de la compréhension de l'être. Plus exactement, la notion de texte n'est plus considérée comme objectivation de l'expérience vécue, du point de vue de la transparence de la représentation et du transfert dans l'autre de sa propre expérience, mais elle est la catégorie par laquelle on applique à la tradition le postulat fondamental de l'herméneutique : « l'être qui peut être compris est langage » (Gadamer 1993, 334). L'être qui est texte demande d'être interprété¹³, mais l'interprétation n'est pas découverte du sens *patent*, mais « donation » de sens. Autrement dit, le texte n'est pas donné au préalable, mais seulement lors de l'interprétation (ou par l'interprétation seulement), n'étant, selon Gadamer, « rien qu'un produit intermédiaire, une phase dans le processus de communication » (Gadamer 1993, 334). A l'origine, le rôle du texte n'est uniquement de fixer ce qui est dit ou pensé, comme l'on considérerait dans l'herméneutique romantique, du point de vue de la fonction (seulement) expressive du langage. Le texte vise et ouvre

d'emblée la communication, car l'intention des écrits est essentiellement l'adresse. On ne peut pas parler du texte sans déjà admettre l'interprétation, puisque le texte existe comme tel par l'horizon d'interprétation qu'il ouvre. Cela devient plus évident si on prend en considération que, dans le cas des textes juridiques ou religieux, l'interprétation est en permanence liée à la mise en pratique, ce qui fait que « tout établissement d'un texte [soit] d'avance rapporté à l'interprétation ». Ce qui est surprenant, Gadamer parle assez peu dans ses écrits de l'herméneutique religieuse, pour des raisons qui mériteraient une attention à part ; en revanche, il accorde au texte juridique une « fonction exemplaire »¹⁴. Cette exemplarité [du texte juridique] exige une clarification par rapport au « problème de Dilthey », d'un double point de vue. Premièrement, c'est de l'analyse de son fonctionnement que dépend, dans une grande mesure, la définition du rôle joué par le texte dans l'opération de fixation de l'expérience. Le texte juridique (la loi, le règlement, le contrat etc.) fonctionne à la manière du procès verbal qui « est de l'abord pensé en tant que document, ce qui signifie qu'il faut toujours revenir à ce qu'il a établi » (Gadamer 1993, 344). L'activité de compréhension de ce genre de texte semble donc justifier la conception diltheyenne sur le déchiffrement méthodique du sens originaire, c'est-à-dire de l'intention qui a engendré le texte. Pourtant, ni même le texte juridique ne dit *ici* et *maintenant* ce qu'il avait dit dans la situation originelle (*là* et *alors*), que dans la mesure où il parle au récepteur actuel comme s'il était le destinataire original. Le procès verbal est rédigé de telle manière qu'il anticipe son lecteur et ses possibles interprétations (erronées ou indésirables); par conséquent, la modalité de la signification univoque qu'assume la fixation juridique n'exclut pas le caractère dialogique du texte et ne peut pas empêcher la transformation de celui-ci en « produit intermédiaire ». Le caractère exemplaire du texte juridique réside en cela qu'il révèle éminamment le caractère dialogique du langage et la structure circulaire de la compréhension, bien qu'on attendît de sa part la confirmation de l'hypothèse herméneutique monologiste. Conformément aux remarques de Gadamer sur l'essence de l'expérience herméneutique, il s'ensuit que l'approche de type méthodologique, puisque centrée sur l'inter-

prétation monologique de l'expérience passée, ne peut pas rendre compte de l'ouverture dialogique des textes hérités.

Deuxièmement, il faut distinguer, en vue de la compréhension, la « fonction exemplaire » du texte juridique de la fonction exemplaire des textes littéraires. L'essence de la littérature, surtout du texte poétique, ne consiste pas dans la fixation d'un discours, et l'interprétation ne vise pas la reconstitution de l'affirmation originaire. « Un texte de ce genre ne représente pas la simple fixation du discours, mais il possède sa propre authenticité » (Gadamer 1993, 352). L'authenticité dont parle ici Gadamer ne vise pas l'expression au sens de la psychologie de l'*Erlebnis*, comme chez Dilthey; l'authenticité de l'expression n'est pas originaire, mais dérive de l'expérience vécue de la subjectivité substantielle¹⁵. A la différence du procès verbal, le texte poétique fait plus qu'exploiter la substance de la langue afin de rendre un fait discursif et prescrire une interprétation univoque ; il est lié même au destin de la langue, et sa valeur normative concerne « toutes les actions linguistiques ». La lecture du texte poétique est fondamentalement *écoute*, car elle se laisse conduire par la sonorité du mot, qu'elle transpose dans le discours intérieur. En fait, Gadamer reprend ici la conception linguistique de Humboldt : la représentation linguistique implique, en plus du rapport (classique) entre la chose et l'idée, l'empreinte mentale du son du mot qui agit sur l'esprit, par un effet de retour. Selon Humboldt et Gadamer, le mot présente la chose dont il est question, mais, en même temps, il se présente lui-même. Gadamer compare le fonctionnement du mot et de la succession des mots du texte poétique à la manière dont apparaît le style d'une œuvre. Le style *signifie* quelque chose sans qu'il passe au premier plan de la relation de signification : il accompagne cette relation et lui ajoute un sens ineffable par la simple action sur les rapports syntagmatiques, de sorte que le texte ne soit jamais épuisé du point de vue sémantique. La discussion sur le style est extrêmement importante dans le présent contexte. Gadamer se demande si l'on pourrait transformer le concept de style, qui tient de l'histoire de l'art, en catégorie historique (Gadamer 1993, 378). Ce qui impliquerait, considère-t-il, que les événements historiques ne soient plus envisagés dans la perspective de *leur propre signification*, mais du point de vue

de leur appartenance à un ensemble de formes expressives qui caractérisent l'esprit de l'époque. A l'encontre d'Hegel et de Dilthey (qui ne sont pas nommés de manière explicite), Gadamer fait remarquer qu'on ne comprend pas un événement par le seul fait de lui accorder une valeur cognitive en tant que phénomène expressif. On a affaire ici à une limite de l'histoire des idées, qui emploie le concept de transfert du soi dans l'autrui, afin de justifier l'idée d'esprit objectif. L'élargissement du concept de style à l'échelle de l'histoire générale se fonde sur la croyance métaphysique que tous les événements historiques sont ordonnés par un *logos* intérieur. Par conséquent, même si on est autorisé d'employer le concept de style à propos de l'action, cela ne signifie pas qu'on peut transférer l'idée de l'authenticité d'une forme d'expression aux autres. L'expérience du vécu exceptionnel dans l'œuvre de génie est opaque par rapport à l'histoire trompeuse que Dilthey voulait éclairer par le transfert des catégories. Ces considérations de Gadamer sur le concept de style sont révélatrices pour la problématique du texte et de la vérité herméneutique. Si on pouvait parler du transfert de signification, alors le texte serait épuisé et clos, car son ouverture ne pourrait être transférée : le texte littéraire ne serait plus rien qu'un document. D'ailleurs c'est ainsi que Dilthey l'envisage. Du point de vue de la conception linguistique de Gadamer, le texte littéraire n'est pas document, mais monument: « la relation de représentation avec le réel est interrompue. Le texte, avec sa relation sémantique, reste le seul fait présent » (Gadamer 1993, 358). Par conséquent, la manière dialogique est la seule possibilité authentique de se rapporter au texte littéraire ; elle ne porte atteinte à la dignité du texte vu comme un « autre » dans le processus de communication, c'est-à-dire un « tu » qu'on ne peut pas réduire à un « il » objectif et représentable.

Le manque de transparence du texte par rapport à l'action et, implicitement, par rapport à ses conditions de production (conditions de vérité, dans l'herméneutique moderne) est appelée « distance aliénante ». La distance aliène en ce sens que le texte ne reproduit plus de façon nette et distincte l'esprit d'une époque; les grandes œuvres ne sont plus l'expression parfaite des faits grandioses. Elles ne sont pas des documents,

mais des monuments qui ne parlent que dans la mesure où on les interroge. Par ses monuments, la tradition n'ordonne et n'impose (à la manière d'une évidence) aucune vérité¹⁶; elle s'annonce comme un *autre* par son caractère inaccompli et incomplet. C'est pour cela que la compréhension de la tradition (et la compréhension, en général) suppose le dialogue, qui est le signe de la finitude humaine. S'il n'est pas un dialogue des sourds, il impose comme condition l'*écoute*; certes, l'écoute de la tradition en tant qu'obéissance aveugle ne sollicite pas la compréhension au sens herméneutique. La question de l'écoute est, dans ce contexte, d'importance majeure : comme Gadamer l'avait montré au sujet de la lecture du texte poétique, l'écoute d'un langage est toujours plus que la simple intériorisation du sens. Elle est toujours placement dans un certain horizon d'action, c'est-à-dire une pratique. Le rapport avec la tradition n'est jamais une lecture superficielle des textes, parce que les textes n'ont du sens que dans l'horizon d'une pratique. Le dialogue, comme pratique de la rencontre de l'autre par le langage est (à la fois) une façon d'interaction (ou, dans le vocabulaire de Dilthey, une « action réciproque »). L'herméneutique acquiert ainsi la dimension de philosophie pratique. Le fait devient possible par la ressuscitation, chez Gadamer, de la rhétorique aristotélicienne. La rhétorique est par excellence *l'art de faire des choses par des mots*; Gadamer utilise lui-même le fameux syntagme de Austin (Gadamer 1993, 310), en suggérant que l'herméneutique est *l'art de rendre les textes efficaces et de les faire parler (de nouveau)*. La relation entre les textes et les choses n'est pas d'ordre représentatif. On dirait plutôt que les textes agissent, car la lecture et l'interprétation sont étroitement liées à un moment d'application. Appliquer ne signifie seulement dériver les conséquences pratiques d'une théorie et les vérifier, mais aussi, dans un sens plus large, établir certaines relations plus intimes entre le monde des textes et « le monde de la vie »¹⁷. Il y a ici une circularité (herméneutique) évidente : l'application implique comme condition l'interprétation, mais toute interprétation est *déjà* application, dans la mesure où le sens est rendu possible par l'existence des données préalables dont la nature n'est pas purement théorique.

IV. Le tournant linguistique de la théorie de l'action

La conception du texte et de l'interprétation présentée ci-dessus inclut cependant elle aussi quelques ambiguïtés. Premièrement, elle transforme le concept positif et diltheyen de texte (« expression de la vie fixée par l'écriture ») dans une notion – *l'être-pour-le-texte* – aussi vague que possible, car dépourvue de « réalité ». La critique heideggerienne du sujet et de la « vie » (à laquelle Gadamer souscrit) pourrait tout au plus signifier que le texte n'est pas effectivement « l'expression de la vie », dans le sens de vie d'un sujet posé comme fondement. Il n'en résulte pourtant que la compréhension authentique demande que le texte soit dépourvu de tout caractère positif. Si le structuralisme a eu de contribution réelle à la compréhension des problèmes des sciences humaines, il faudrait voir cette contribution précisément au niveau du développement d'un *concept positif de texte*¹⁸. Dans un autre ordre d'idées, il manque à l'herméneutique de Gadamer une réflexion soutenue sur le problème du rapport texte-action. Gadamer fait valoir la conception d'Aristote dans le but de définir le rapport entre texte et action, en attribuant à la rhétorique un rôle fondamental dans la consolidation de l'herméneutique, par le modèle dialogique de la compréhension¹⁹. Ce modèle permet de comprendre le comportement linguistique comme partie (condition ou conditionné) d'une attitude pratique et, par la suite, de penser la possibilité du passage uniforme du langage (texte, dialogue etc.) à l'action, sans qu'on ait jamais admis leur séparation. Cela ne signifie pourtant qu'on a défini les manières dont les diverses formes de langage deviennent efficaces, ou celles dont les différentes actions s'associent à des significations. Pour Gadamer, le dialogue et « l'être-pour-le-texte » sont des stratégies de contournement de l'approche technique : pour lui, le texte et l'action sont des formes de dialogue, donc de rhétorique. La distance aliénante est, chez Gadamer, un concept étroitement lié à la « conscience de l'histoire des effets », car on mesure l'opacité du texte par rapport à l'action historique qu'il devrait, en principe, pouvoir (re)présenter à une conscience soucieuse de l'histoire des effets, mais qu'il ne peut en fait (re)présenter à cause précisément de ces effets.

Mais, le problème de la distance ne concerne seulement la question de l'histoire de longue durée. Les textes ne sont pas opaques à cause seulement du fait que le lecteur n'a pas l'expérience directe du monde vers lesquels ils renvoient. La distance temporelle n'est qu'un cas de figure, car la distance opère également de manière synchronique, comme lorsque le langage est lié à la vision d'un autre monde. A vrai dire, la distance est entre deux mondes et, si l'on parle de « distance aliénante », ce n'est que parce que notre propre histoire devient distante et, par conséquent, on s'y rapporte comme à un autre monde. C'est pour cette raison précisément que, dans l'approche du problème de la compréhension, Gadamer adopte (non seulement) le modèle du dialogue, mais aussi celui de la traduction,. En outre, distance – peut-être aliénante même – est également celle qui sépare et individualise nos différents modes d'objectivation. Il est nécessaire une « traduction » non seulement entre les mondes qui emmènent les différentes cultures et époques, mais aussi entre les divers « jeux de langage » par lesquels l'être humain participe au même « monde ». Donc, même si l'on accepte ou non la conscience intentionnelle comme fondement des actes (linguistiques aussi bien que non-linguistiques), il faut toujours élucider la question de principe si et comment les diverses manifestations significatives et/ou productives (texte, langage gestuel, conversation, action) sont-elles convergentes et forment une vision plus ou moins unitaire, une unité plus ou moins conventionnelle. Sans doute, cela implique une attitude plus bienveillante par rapport à la méthode. En supposant que le texte et l'action sont des éléments d'une rhétorique, Gadamer semble considérer comme inutile une discussion supplémentaire concernant les figures et les lieux communs de cette rhétorique. Du point de vue philosophique, ce qui est important c'est que les préjugés constituent un horizon pour les différents modes de communication et que le dialogue fait fusionner les différents horizons de la compréhension. L'approche du problème de la compréhension dans la perspective de la rhétorique consacre le déplacement de l'herméneutique vers la philosophie pratique. Sur ce terrain, la distinction entre le texte et l'action manque de

critères fermes. Le fait que le texte est « modèle » ne signifie pas qu'on transfère à l'action les critères d'intelligibilité du texte – il n'y a pas d'ailleurs de pareils critères – mais plutôt que le texte et l'action dépendent tous les deux de la même attitude fondamentale par laquelle l'être humain se manifeste dans le monde comme être compréhensif et producteur (de sens). Gadamer découvre dans le dialogue l'être authentique du langage, c'est-à-dire le mode originaire de signifier (produire) des choses par la parole (*logos*). L'herméneutique retrouve, ainsi, sa place initiale d'où l'on peut poser la question (d'Austin, la question la plus vieille à propos du langage): « comment faire des choses par des paroles ? ». Pourtant, le souci pour le « comment » ne se manifeste pas dans la description d'un mécanisme (comme il sera le cas dans la philosophie des actes de langage): Gadamer évite l'approche méthodologique, pour l'amour d'une conception ontologique sur la vérité. Pour lui, la question de la vérité du langage ne se résume pas à la théorie des locutionnaires (comme chez Austin et Searle), ni même à la théorie de l'énoncé, ce qui signifie que la vérité inclut tout le domaine de ce qui a un sens (après tout, l'idée était déjà annoncée dans la formule gadamérienne: « l'être compris est langage »). Dans ce cadre théorique, comprendre l'action implique, de même que comprendre le texte, les traduire dans le langage vivant du dialogue ou les considérer, déjà, comme des formes de dialogue. « L'être-pour-le-texte » ne signifie pas que le texte est un monde, mais qu'il est *pour* un monde, tel le langage vivant de la conversation. Ni le texte, ni l'action ne peuvent atteindre à un degré d'autonomie qui les promeuve au rang d'objets de la connaissance méthodique. La conséquence est paradoxale: l'être-pour-le-texte compromet tout concept positif de l'histoire, histoire vue dans ce cas comme action humaine qui constitue la référence d'une archive. L'herméneutique de Gadamer assume initialement l'histoire, par la conscience de la distanciation aliénante et de l'histoire des effets, mais, finalement, elle ne la retrouve plus comme connaissance. La réflexion critique à laquelle incite l'herméneutique n'est pas une connaissance dans le vrai sens du mot, bien qu'elle soit à même de fournir un concept de vérité. Gadamer utilise un concept de langage par

lequel il peut rejeter la représentation, mais qui ne permet plus la reconstruction, à un autre niveau, de la référence. Les sciences historiques devraient donc adopter pour modèle le langage poétique, considéré comme non-référentiel, bien qu'il soit plus normal qu'elles trouvent des ressources dans un langage référentiel non-ostensif. Un tel langage est celui de la narration, si on le considère dans la perspective des théories contemporaines de la linguistique et de la sémiologie, qui admettent de parler du *monde du texte*.

Cette direction a été annoncée par Paul Ricoeur, qui a réintroduit la catégorie de texte dans le champ de la réflexion sur la compréhension et l'interprétation et qui a proposé une théorie de l'action à partir d'une série d'analogies avec la théorie du texte. Le modèle du dialogue – modèle platonicien – n'est pas susceptible de conduire à la compréhension et, donc, à une forme de connaissance, qu'aussi longtemps qu'on suppose l'existence de quelque chose de réminiscent dans le langage. C'est un fait que les théories linguistiques d'après la deuxième guerre mondiale, ont permis aux sciences humaines de trouver des nouvelles possibilités dans une conception du langage qui dépasse l'ancienne opposition entre la théorie et la pratique. En se rendant compte de ce fait, Ricoeur a réintroduit en herméneutique la problématique de Dilthey²⁰, conséquemment à une actualisation de la théorie du langage. Sa théorie peut être vue comme une tentative de répondre à la question : Comment poser le problème de Dilthey (concernant l'interprétation) dans la postérité des philosophes tels que Wittgenstein, Lévi-Strauss, Barthes, Austin, Searle?

Au centre de la conception herméneutique de Ricoeur on trouve donc la notion de *texte*. Il faut comprendre par texte tout discours fixé par l'écrit. En acceptant la distinction saussurienne entre la langue et la parole, Ricoeur montre que, d'une part, la parole et l'écriture se trouvent dans le même rapport avec la langue, en qualité de discours qui est extériorisation de l'intention de dire et que, d'autre part, les couples parole-écoute et parole-écriture ne sont pas équivalents : le rapport entre l'écriture et la lecture n'est pas un dialogue. Lorsque Gadamer affirme qu'il faut voir le rapport au texte comme un dialogue, il omet que l'*archive* a un caractère plus objectif que la parole,

étant un objet, et qu'elle ne répond pas à nos questions par des explicitations totalisantes. C'est pour cette raison que Ricoeur réintroduit dans le champ de l'herméneutique toute la problématique du rapport entre explication et compréhension. Ce qu'on peut appeler, chez Ricoeur « redécouverte du problème de Dilthey » fait référence au fait que, dans le dialogue, l'explication et la compréhension se recouvrent²¹. Le paradigme structuraliste avait déjà montré, auparavant, qu'il est possible de construire le discours des sciences humaines à partir du modèle de l'explication scientifique, comme dans l'analyse des mythes, en laissant ouverte, pourtant, la voie de l'interprétation. À partir des problèmes théoriques qu'implique ce rapport, Ricoeur élabore une réflexion sur l'unité méthodologique de la compréhension du texte, de l'action et de l'histoire, s'appuyant sur la capacité qu'a le genre narratif du discours d'établir un parallélisme immédiat entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire (Ricoeur 1986, 183). La condition de possibilité de ce rapprochement serait la catégorie d'événement (« le discours est l'événement du langage »)²². C'est par rapport à l'événement que la théorie du texte et la théorie de l'action sont susceptibles d'instaurer le même rapport entre l'explication et la compréhension (Ricoeur 1986, 195). Selon Ricoeur, il est possible d'élaborer une réflexion sur « l'action sensée considérée comme texte » à partir des traits essentiels qui sont communs au texte et à l'action :

1. *La fixation du sens*. « L'action sensée devient objet de science seulement sous la condition d'une sorte d'objectivation équivalente à la fixation du discours par l'écriture. [...] Une action offre la structure d'un acte locutionnaire. Elle a un contenu propositionnel » (Ricoeur, 1986, 213-214)²³ qui permet une dialectique de l'événement et de la signification, tel un acte de langage. À la fois, l'action a également des traits illocutionnaires, ressemblants en tout aux ceux d'un acte complet de langage²⁴.

2. *L'autonomisation de l'action*. Par cette idée, Ricoeur a en vue le détachement de l'action par rapport à l'intention mentale de l'agent. « De la même manière qu'un texte se détache de son auteur, une action se détache de son agent et développe ses propres conséquences. Cette autonomisation de l'action constitue la dimension *sociale* de l'action » (Ricoeur, 1986, 216).

Ricoeur y parle de la distinction phénoménologique entre noème et noèse : la signification de l'action n'est pas l'intention psychologique de l'auteur. L'action devient archive ou document, elle laisse des traces, peut s'inscrire dans un nouveau contexte, elle devient institution.

3. *Le développement de références non-ostensives.* On vise ici le fait que l'importance d'une action dépasse la pertinence par rapport à la situation initiale, tout comme le discours qui rompt les liens avec la référence ostensive : « le discours peut développer des références non-ostensives que nous avons appelé un „monde”, non au sens cosmologique du mot, mais au titre de dimension ontologique du dire et de l'agir humain » (Ricoeur, 1986, 219). Il s'agit, donc, de la possibilité que les actions reçoivent une signification pertinente par rapport à une autre situation que celle initiale.

4. *L'ouverture de l'interprétation et l'universalisation.* « La signification de l'action humaine s'adresse elle aussi à une série de „lecteurs” possibles. (...) comme un texte, l'action humaine est une œuvre ouverte, dont la signification est en suspens » (Ricoeur, 1986, 220).

Sur la base de ces caractéristiques de l'action (et du texte), Ricoeur élabore une méthodologie textualiste [des sciences humaines] capable – à son avis – d'offrir une perspective nouvelle au problème de la relation entre *erklären* et *verstehen*. Il propose aussi une théorie de l'histoire qui est le résultat de la jonction entre la théorie du texte et la théorie de l'action, et il croit pouvoir trouver une justification de sa démarche dans la théorie de Searle des actes de langage, dont il tire nombre de conséquences. Une de ces conséquences est la transformation, au sens phénoménologique, de la fameuse définition de Searle « parler une langue c'est adopter une forme de comportement régie par des règles » (Searle 1972, 48). Pour Ricoeur, « parler une langue c'est adopter une forme de comportement régie par les lois de la conscience intentionnelle ». Bien que l'interprétation des textes et de l'action ne se limite pas à l'étude des intentions de l'auteur, parce que le texte et l'action acquièrent des significations autonomes, la genèse du texte et celle de l'action sont susceptibles d'être régies par les mêmes lois psychologiques : le sujet intentionnel se manifeste dans

l'histoire par l'intermédiaire du discours et de l'action. A l'origine, le discours et l'action ont une fonction expressive, ils sont *l'œuvre d'un auteur*.

L'idée directrice de cette théorie, dans la variante d'Austin, que Ricoeur a pris pour fil rouge, est que nous pouvons distinguer, dans l'utilisation du langage, une dimension locutionnaire (qui consiste à faire des assertions), une autre illocutionnaire (qui vise l'association de la phrase à une attitude telle la promesse, l'ordre, la menace etc.) et une dimension perlocutionnaire (qui produit certains effets sur l'auditoire). L'essence de cette théorie linguistique réside en considérer le langage comme une forme de comportement et, donc, comme une action. Par opposition à cette perspective, Ricoeur procède tout au contraire, en montrant – *par les instruments des actes de langage!* – que l'action doit être comprise comme texte. Il parle donc d'une dimension propositionnelle (locutionnaire) de l'action, d'une dimension illocutionnaire et même d'une force perlocutionnaire de l'action. Voici le raisonnement de Ricoeur: a) si le discours ayant une force perlocutionnaire est un genre d'action (la thèse d'Austin et de Searle), b) si toute action est un stimulus qui incite à l'action (thèse behavioriste), c) alors toute action a un contenu, un message dont la structure est propositionnelle. Ricoeur introduit de la sorte la dialectique dans la théorie des actes de langage. « Du texte à l'action » et de l'explication à la compréhension, mais en même temps de l'action vers le texte et de la compréhension vers l'explication, ce qui rend possible le mouvement d'avancement, de renversement ou de retour, c'est le couple des concepts herméneutiques d'auteur et d'œuvre. L'histoire est donc le troisième terme, celui qui est établi par l'autonomisation des significations du discours et de l'action. En poursuivant cette direction, Paul Ricoeur trouve une solution pour le problème de Dilthey, sans se laisser proie à l'objectivisme naïf et sans compromettre l'esprit de la réflexion gadamérienne sur la compréhension.

NOTES

¹ Pour une analyse détaillée du terme *Erlebnis*, en relation avec « le monde de la vie », chez Dilthey et Husserl, voir Jean-Claude Gens, *La pensée herméneutique de Dilthey* (Gens 2002, 113-120). « Par quoi se distinguent les conceptions de l'*Erlebnis* chez Husserl et Dilthey qui ont en commun le rejet de la conception naïve de l'expérience interne (*innere Erfahrung*)? Chez Husserl, l'expérience vécue se définit comme un mode d'expérience rendue intuitivement évidente par une attitude particulière — “la pure donation de l'*Erlebnis* présuppose la pure attitude phénoménologique qui inhibe toute position transcendantale” ce qui sera plus explicitement défini plus tard comme *epokhè*. Pour Dilthey l'*Erlebnis* nomme l'expérience interne dans sa relation à l'expérience externe, et sa description s'effectue dans le cadre de la conscience empirique sans que le monde ne soit affirmé en son existence ou mis entre parenthèses » (Gens 2002, 115).

² « Le sentiment d'identité personnelle qui relie mes processus internes n'est pas un processus lui, il n'est pas transitoire, mais permanent comme la vie même et accompagne tous les processus » (Dilthey, 1947, I, 206).

³ « A la différence des sciences de la nature, les sciences morales prennent naissance parce que nous sommes contraints de prêter une vie psychique aux organismes animaux et humains. Nous transposons en eux, en raison de leurs manifestations vitales, quelque chose d'analogue à ce que la perception interne nous révèle en nous » (Dilthey, 1947, I, 255).

⁴ En ce sens, Karl-Otto Apel notait que « pour les sciences herméneutiques, l'interprétation ultime et globale de l'histoire, normativement fondée, ne peut pas et ne doit pas fournir aussi les critères d'évaluation pour l'interprétation critique de toute production culturelle individuelle procédant d'êtres humains » (Apel, 2000, 67).

⁵ Dans « Les origines de l'herméneutique » Dilthey dit : « Ce n'est que par comparaison de moi-même avec d'autres que je fais l'expérience de ce qu'il y a d'individuel en moi; alors seulement, je prends conscience de ce qui en moi diffère d'autrui » (Dilthey 1947, II, 320).

⁶ De son côté Gadamer exprime cette idée en disant : « ce que nous connaissons historiquement c'est finalement nous-mêmes » (Gadamer 1993, 40).

⁷ Gadamer parle ici [« Rhétorique, herméneutique et critique des idéologies »] de « l'antithèse abstraite de l'illuminisme émancipateur », où il inclut aussi Habermas. Il reprend cette problématique dans « Réplique à Herméneutique et critique des idéologies » où il affirme que « Habermas attribue à la réflexion un faux pouvoir » (Gadamer, 1993, 270). A l'encontre de la manière unilatérale dont Habermas envisage le problème de l'émancipation par réflexion, Gadamer dit : « nous avons appris de Husserl (dans sa doctrine des intentionnalités anonymes) et de Heidegger (qui a montré la mutilation ontologique présente dans les notions de sujet et d'objet proposées par l'idéalisme) à déceler l'objectivation trompeuse qui hypothèque le concept de réflexion » (Gadamer 1993, 245).

⁸ Habermas reprend les idées de Karl Otto Appel sur les métamorphoses de la philosophie transcendantale.

⁹ C'est pour cette raison que les critiques de Gadamer, y compris Habermas, ont considéré que l'attitude tolérante vis-à-vis de la tradition était la preuve d'une sorte de conservatisme philosophique. Pour l'analyse de ce problème

voir l'article de Donald Ipperciel, *La pensée de Gadamer est-elle conservatrice ?* (Ipperciel 2004, 610-629).

¹⁰ « La réflexion herméneutique se limite à mettre en évidence des opportunités de connaissance qui ne seraient perçues sans elle. Elle-même *n'intercède pas un critère de vérité* » (Gadamer 1993, 263, c'est nous qui soulignons).

¹¹ De son côté, dans « La prétention à l'universalité de l'herméneutique », Habermas signale que « la structure préjudicielle, propre à toute compréhension, non seulement interdit de remettre en question le consensus effectivement établi et qui est chaque fois à la base de notre incompréhension, mais encore fait apparaître une telle remise en question comme une absurdité » (Habermas 1987, 267).

¹² « Elle [la tradition] est vivante et grossit comme une fleuve puissant qui s'amplifie à mesure qu'il s'éloigne de la source » (Hegel, 1954, 21).

¹³ Dans la présente étude, nous avons privilégié l'interprétation langagière de l'énoncé : « l'être qui peut être compris est langage ». Selon Jean Grondin, le sens de « l'adage emblématique de Gadamer » est double. « On peut y voir tantôt une thèse sur notre compréhension, tantôt une thèse sur l'être lui-même » (Grondin 2006, 472). Dans la version de Grondin, la seconde interprétation suppose une opération de retour (herméneutique) de l'être sur lui-même : il s'agit de « penser un rapport à l'être qui, tout en faisant droit au caractère langagier et historique de notre compréhension, n'en maintienne pas moins l'idée que l'être que nous comprenons est bel et bien l'être lui-même » (Grondin 2006, 471).

¹⁴ Pour cette problématique, voir également Jean Grondin qui cite l'interprétation de Jens Zimmermann (« Confusion of Horizons : Gadamer and the Christian Logos », *Journal of Beliefs and Values*, 2001, 22 (1), 87-98). Selon Zimmermann, l'absence de l'arrière-plan théologique affaiblit la position ontologisante de Gadamer (cf. Grondin 2006, 481).

¹⁵ Il s'agit ici [« Sur le concept d'expression »] du concept d'expression du XIX^e siècle, imprégné par les catégories de subjectivation et de psychologisation, qui représente une déformation par rapport à la tradition rhétorique. Dans ses ouvrages, Gadamer s'est proposé de redécouvrir les valences rhétoriques-herméneutiques originales du concept d'expression qui « doit être purifié de sa tonalité subjective moderne et corrélé de nouveau avec son sens grammatical-rhétorique original » (Gadamer 1993, 384).

¹⁶ La tradition (la modernité, aussi) peut être facilement reprise dans le cadre d'un discours totalitaire qui ne conserve plus rien de l'esprit original de la tradition. La tyrannie au nom de la tradition n'a rien à faire avec la tradition authentique, étant au fond une interprétation de la tradition.

¹⁷ En analysant le concept d'application chez Gadamer, Jean Grondin écrit que « l'application n'a pas à se produire de façon. Elle est aussi sédimentée par le travail silencieux de l'histoire. La compréhension, ou ce qui signifie dorénavant la même chose, l'application est moins un agir de la subjectivité autonome que le fait d'une insertion [dans la tradition] » (Grondin 1993, 177).

¹⁸ Pour une analyse herméneutique de la contribution et des limites du structuralisme voir surtout Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, le chapitre « Herméneutique et structuralisme » (Ricoeur, 1969).

¹⁹ « Trois éléments sont communs au savoir herméneutique et à ce savoir éthico-politique qu'Aristote distingue à la fois de la science et de la technique. *En premier lieu*, le savoir pratique a une forme réflexive : c'est en même temps un « savoir de soi ». [...] le deuxième aspect : le savoir pratique est intériorisée... il est impossible d'acquérir le savoir pratique comme on peut acquérir un savoir théorique indépendamment de tout présupposition ; il faut qu'il parte d'une structure préjudicielle. [...] le troisième aspect: le savoir pratique est globalisant [...]. Les fins qui guident l'action, tout comme les moyens permettent de les réaliser, sont des éléments de la même forme de vie » (Habermas 1987, 207).

²⁰ « Mon hypothèse est que la sorte d'objectification impliquée dans le statut du discours en tant que texte offre une meilleure réponse au problème posé par Dilthey. Cette réponse repose sur le caractère dialectique de la relation entre expliquer et comprendre, telle quelle est mise en œuvre dans la *lecture*. [*supra*] Dilthey avait donné à cette relation la valeur d'une dichotomie] ». (Ricoeur 1986,198).

²¹ On peut voir que la fonction théorique du dialogue chez Gadamer était précisément celle de transgresser la dichotomie « explication versus compréhension ». Réintroduire le modèle du texte signifie réintroduire l'entière problématique de l'explication et de la compréhension, avec de nouveaux arguments.

²² La notion de discours permet à Ricoeur de parler de compréhension en tant qu'événement sans maintenir une difficulté majeure de la conception linguistique de Gadamer. Chez Gadamer, la compréhension est déterminée comme événement de cette manière (comme nous l'explique Günter Figal) : « c'est un événement qui était depuis toujours ce qu'il est, et qui arrive à lui-même à un moment donné ». [Mais, en même temps] « le langage est une activité sans commencement, *energeia* dans le sens d'Aristote » (Figal 2002, 110). Pour expliquer ce cercle, Ricoeur dispose d'un certain nombre de concepts issus de la linguistique saussurienne (par ex. la distinction entre langue et parole/discours), que la pensée allemande héritière de la tradition de Humboldt n'a pas sous la main.

²³ La structure propositionnelle de l'action a été mise en évidence par Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1963 (cf. Ricoeur, 1986, 192).

²⁴ Le fragment en question nous prouve que Ricoeur fait une lecture phénoménologique de la théorie des actes de langage de Searle. Il parle d'« structure noématique qui peut être fixée et détachée du processus d'interaction et devenir un objet interprété ». Cette structure inclut le contenu propositionnel et la force illocutionnaire, qui constitue « le contenu de sens » de l'action. « Retournons au paradigme de l'acte de langage. Ce qui est fixé par l'écriture, disions-nous, est le noème du dire, le dire en tant que *dit* » (Ricoeur, 1986, 192-193).

REFERENCES

- Apel, Karl-Otto. 2000. *La controverse expliquer-comprendre*, trad. fr. de Sylvie Mesure. Paris : Editions du Cerf.
- Dilthey, Wilhelm. 1947, *Le monde de l'esprit*, trad. fr. de M. Rémy, Paris. Tomes I-II. Paris : Aubier-Montagne.
- Dilthey, Wilhelm. 1992. *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres écrits*, trad. fr. par Sylvie Mesure. Paris : Editions du Cerf.
- Figal, Günter. 2002. The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language. *The Cambridge Companion to Gadamer*, edited by Robert J. Dostal, 102-125. New York: Cambridge University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1993. *Gesammelte Werke. Band 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode*, trad. fr. de Pierre Fruchon et Jean Grondin, Paris : Éditions du Seuil.
- Gens, Jean-Claude. 2002. *La pensée herméneutique de Dilthey : entre néokantisme et phénoménologie*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- Grondin, Jean, 1993, *L'universalité de l'herméneutique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Grondin, Jean. 2006. « La thèse herméneutique sur l'être ». *Revue de Métaphysique et de Morale*. 52 (4) : 469-481.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Logique des sciences sociales*, trad. fr. par Rainer Rochlitz. Paris : Presses Universitaires de France.
- Hegel, Georg Wilhel, Friedrich. 1954. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. de J. Gibelin (selon l'édition Hoffmeister, Leipzig, 1940). Paris: Gallimard.
- Ipperciel, Donald. 2004. La pensée de Gadamer est-elle conservatrice? *Revue philosophique de Louvain* 102, no. 4 : 610-629.

Neculau, Radu. 2001. *Filosofii terapeutice ale modernității târzii: hermeneutică, teorie critică, pragmatism (Philosophies thérapeutiques de la modernité tardive : Herméneutique, théorie critique, pragmatisme)*. Iasi : Polirom.

Ricoeur, Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique (II)*. Paris : Editions du Seuil.

Ricoeur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations*. Paris : Editions du Seuil.

Searle, John. 1972. *Les actes de langage*. Paris : Hermann, Editeurs des Sciences et des Arts.

Corneliu Bilba est docteur en philosophie et enseignant à l'Université « Al. I. Cuza » de Iasi, Roumanie. Il est ancien boursier du Gouvernement Français et de l'Agence Universitaire de la Francophonie. Ses domaines d'intérêt sont : l'herméneutique philosophique, l'épistémologie des sciences sociales et les théories de la justice.

Address:

Corneliu Bilba

Department of Philosophy and Socio-Political Sciences

Al.I. Cuza University of Iasi

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: dcbilba@uaic.ro

Truth, Representation and Interpretation: The Popper Case

Gerard Stan
Al.I. Cuza University of Iasi

Abstract

The aim of this study is to determine several points of reference regarding the way in which Karl Popper built up his philosophical discourse. I locate two specific ways in which Popper interpreted and used ideas belonging to other philosophers. Thus I distinguish in Popper between a projective hermeneutics (where the author uses a thesis that forms a part of his own philosophy in order to reconstruct and understand the ideas of another philosopher) and an ideological hermeneutics (where he uses a statement expressing an interest of the community whereof he is a member in order to interpret and reconstruct the text of another philosopher). In so doing I also highlight the considerable asymmetry between a representationalist hermeneutics, and a projective and, respectively, an ideological one. Whereas in the first case the interpreter wishes to unveil a truth about the philosophical text, in the other two he is rather expressing a desire to talk about himself, his own beliefs and convictions, or about the beliefs of his community of reference.

Key words: Popper, truth, interpretation, representationalist hermeneutics, projective hermeneutics, ideological hermeneutics, beliefs

If we were to make a rough conceptual distinction which is often used (especially by the historians of philosophy) between the various styles of philosophical reflections, we could say that there are purely constructive philosophies, *on the one hand* and polemic philosophies that extract their substance from the interpretation and critical evaluation of texts and arguments proposed by other philosophers, *on the other hand*. In this paper, I aim at investigating the logical hermeneutical strategies that helped Karl Popper to articulate his own

* This text is a revised and hopefully clearer version of subchapters II.3 and II.4 of the article „Discursul filosofic ca modalitate de validare a unei «logici»: cazul Popper” published in *Argumentum*, no. 2, 2003/2004, Editura Fundației Axis, Iași, p. 15-49.

philosophical discourse. The Austrian philosopher built a type of philosophy that could be easily included in the latter aforementioned category. This does not mean that Popper's philosophy lacks a constructive dimension; on the contrary, it has one. However, it seems that the way in which the Austrian philosopher understood to approach a series of texts, arguments or conceptual distinctions proposed along the history of philosophy turns his philosophy into a successful instance of polemic philosophy. The analysis of the way in which Popper articulated his own discourse is only a pretext for carrying out a series of investigations on more general and important issues such as evaluating what is specific to the interpretation of philosophical texts and the extent to which this activity may be subordinated to the more general activity of finding the truth. The thesis I claim is that in the interpreting activity, the interpreter does not have to seek any truth, but rather several appropriate ways to express his own interests or the interest of his community.

My approach will be carried out along several paths: *firstly*, I will make a short imaginary experiment and I will try to see how a history of philosophy written by Karl Popper would look like. *Secondly*, this enterprise will help me establish the articulations of the method of interpretation used by Popper when selecting from the texts of other philosophers, the themes or arguments he analyzed and critically debated on. *Thirdly*, starting from Popper's method of interpretation, I will try to evaluate a fundamental issue for any theory of interpretation: to what extent does truth play or can play the role of a regulative idea of interpretation? Based on this, I will distinguish between two different types of hermeneutics: *representational hermeneutics* (that tries to offer us a more precise representation of the essential conditions of the possibility of a text) and *projective hermeneutics* (the one that does not aim at correctly representing something essential for a text, but rather give a meaning to it). *Fourthly*, based on these distinctions, I will try to give a reconstruction of the viewpoint from which Popper analyzed and ideologically interpreted a series of texts of classical philosophy.

1. How Would a History of Philosophy by Popper Look Like?

We cannot understand the way in which Popper's philosophical discourse was built if we do not analyze the way in which the ideas and themes of classical or contemporary philosophy influenced Popper's writings. In what follows, I will underline how Popper succeeded in critically valuing the ideas of other philosophers in order to promote his own ideas or to defend specific ideals of the community to which he belonged. In this purpose, I will use an imaginary experiment and try to picture how Karl Popper would have written and conceived a history of philosophy. *Firstly*, this experiment will help me to identify the philosopher that Popper believed to be important both to the history of philosophy in general and to the genesis of his own philosophical ideas; *secondly*, I will identify the specific way in which Popper used the ideas of classical philosophy to sustain and argument his own philosophical ideas.

Starting from the main themes and motives of his philosophy, we could believe that a history of philosophy written by Popper would be centered on following the destiny of the concepts of *freedom* and *knowledge*. By „freedom“, Popper understood political freedom and by „knowledge“ – people's tendency to a better understanding of physical and historic reality. In other words, we would not have dealt with history as a „chronicle“, that is a simple sequencing of facts such as the life and work of philosophers, but rather with true rational reconstructions of the history of philosophy. As Rorty noticed, Popper would have given himself the right (and so he did several times) to bring certain philosophers to the spirit of his philosophy, even before starting to argue with them. (Rorty 1998, 252) Thus, the histories given by Popper would have been rational reconstructions of the philosophical destiny of the two main concepts of Western thought – the concepts of *freedom* and *knowledge*.

We could believe – and we would not be in the wrong that much – that in *The Open Society and Its Enemies*, Popper left us the draft of a history of philosophy which was centered on the concept of political freedom. Even if the purpose of this

work was clearly different as it contains many chapters of systematic analysis of concepts and theories, I am fully convinced that a history of philosophy written by Popper – in the part devoted to the analysis of various constructions of the concept of political freedom – would have firstly included an overview of the writings of the authors analyzed in *The Open Society*: Plato, Aristotle, Hegel, Marx, etc. Secondly, the part devoted to the understanding of the evolution of the concept of knowledge in a possible history of philosophy by Popper, would have been harder to rebuild because Popper did not leave any work in this respect. Yet, the references to classical problems of knowledge are not entirely absent in his works. Departing from a series of articles and conferences, we could establish to a certain extent, the important moments of a history of philosophy written by Popper and centered on the issue of knowledge. The Ionian philosophers, especially Thales and Anaximander would be of particular interest to Popper as he relates their activity to the appearance of the critical attitude in philosophy. Plato would have his place in such a history because he gave value to Popper's distinction between „optimistic epistemology” and „pessimistic epistemology”, but also Aristotle due to his belief in the cognitive virtues of the essentialist definition. Bacon could be also found here due to his infinite trust in observations as part of the cognitive process, as well as Descartes for his belief that reason guarantees the truth. Last but not least, David Hume should also be included for his argument against induction; Kant would have been a critical rationalist *avant la lettre*, if he had not missed this chance by not being critical enough to Newton's physics. A history of philosophy by Popper would perhaps remind of Berkeley, Hegel or Mill; however, the information in Popper's texts related to these authors' relation to the problem of knowledge are scarce. Yet it is certain that if this matter had been pursued until present day, his history would have also included the reflections of Russell, Wittgenstein, Carnap or Schlick. For the moment, we managed to see the authors Popper would have evoked if he were to write a history of philosophy. In the next subchapter, I will try to find out the possible criteria that this selection would be based on.

2. Selecting the Relevant Information and Historical Interpretation

Popper would not be content to simply invoke a list of names and clear up a series of philosophical themes such as the problems of knowledge as classical authors developed them. He would have tried to see only the solutions that were more important to his philosophy. For a better understanding of the presentation of this imaginary history of philosophy, we must have in view the demands that needed satisfying by any historical approach according to the Austrian philosopher. In what follows, I will show that how Popper understood history in general and what he believed it must be followed in the historical presentation of social, political, military or cultural facts.

Popper was extremely certain that history could not be understood as a series of events that occur when necessary due to the action of inexorable laws. There are no universal laws in history and, consequently, the explanatory model in natural sciences, i.e. the deductive-nomological model cannot be applied to history. In history, facts that need to be explained are unique events that cannot be „connected” to certain universal laws. For a better understanding of historical facts, a more adequate model needs to be drafted to grasp *the logic of the specific event or situation*. To build a model is „to explain and understand events in terms of human actions and social situations.” (Popper 1994 a, 166) What would be the relevant elements in analyzing the logic of a social or cultural-historical situation? *Firstly*, the social or cultural institution of the time as they managed to impose certain ideas and a conduct for individuals in almost any situation. *Secondly*, the aims of the actors in a certain situation must be taken into account. *Thirdly*, the information of the actors is also relevant. Information and purposes are not understood by Popper as „psychological facts, established by psychological laws, but rather as *elements of the objective social situation*”. (Popper 1994 a, 167) In other words, to rebuild the logic of a situation, the following aspects should be taken into consideration: the influence exerted by certain institutions, the

aims of the people involved in the particular situation and the information they have.

If we were to consider the aforementioned elements in the analysis of a philosophical text, Popper believes we should be careful at the influence exerted by institutions ranging from political to cultural-educational ones, the problems thought to be important by the author in the particular context and last, but not least, the genesis of the intellectual profile of the philosopher, the books he read, the influence others had on him and the presuppositions he more or less assumed. The fact that these elements are significant in understanding a particular cultural-historical situation was acknowledged by Chladenius, Schleiermacher or Dilthey. Popper highlights only the fact that reconstructing the logic of a situation is a *selective process*.

Any type of history „must be *selective* unless it is to be choked by a flood of poor and unrelated material.” (Popper 1957, 150) The one who aims at understanding a social, political or cultural fact must consciously accept „a *preconceived selective point of view* into one's history; that is, to write *that history which interests us (...)*. All available evidence which has a bearing on our point of view should be considered carefully and objectively”. (Popper 1957, 150) Ergo, when the logic of a situation is rebuilt, one must depart from a viewpoint that one is personally interested in¹, leaving aside all the data which is not related to this specific viewpoint. Popper calls *historical interpretation* this type of understanding of fact or event.

When analyzing the texts of classical philosophers that had in view the matter of knowledge, Popper respects the demands he himself has established with respect to historical interpretation². Theses such as: „critical spirit is the rational debate of hypotheses, theories and arguments that can be proved to be false”, „the truth of an opinion does not depend on its origin”, „the grow of scientific knowledge is rather possible through the advancement of daring theories than systematic observation”, „there is no pure observation, that is independent of any theory”, etc. are preconceived viewpoints that helped Popper to understand Anaximander or Plato, Aristotle or Descartes and Bacon. Thus, only those thoughts, texts and classical arguments that sustained preconceived theses according

to the *selection principle* have become relevant. Neither was Popper interested in the doctrine of these philosophers, nor did he try to present in detail various texts as in the well-known history of philosophy. A doctrine, argument, text or relation between philosophers were of interest to Popper to the extent that they gave him the possibility to make a logical reconstruction from the perspective of one of his theses. We could say that a history of philosophy by Popper which is devoted to the problem of knowledge would be a history starting from one of the basic theses of critical rationalism.

3. Projective Hermeneutics

The reconstruction of „situational logic” and the historical interpretation may be framed in a more particular hermeneutics than the traditional one. Unlike the classical concept of interpretation that was backed up by a *representationalist hermeneutics*, the type of interpretation proposed by Popper could be attributed to *projective hermeneutics*. *Representationalist hermeneutics* tries to find the sense of a text through an appropriate representation of the author’s intention, the presuppositions that govern the text, the influences that made the text possible, the social-political context of the text, etc. The sense of a text would become visible when we get a clear picture of one or several of the aforementioned elements. It is as if the sense would be „buried” in a text and bringing it to light would be possible through an appropriate representation of the elements that are strongly related to it.

Projective hermeneutics is no longer a hermeneutics of the sense which was found or discovered, but rather of given senses. When Popper rebuilds the logic of a text or a situation he is not interested in finding any sense, *but rather in giving one* to the text: the thesis or privileged viewpoint that makes this reconstruction one of the multiple possible senses. The text does no longer have a sense, but a plurality of senses. Sense is not revealed or „disclosed”, but projected and given.

Practicing such a hermeneutics, critics could object in two ways to Popper’s approach. *Firstly*, that his interpretations are subjective or even arbitrary³. Yet, this reproach is not

ungrounded. As long as Popper's interpretation does no longer aim at discovering a preexisting sense, but rather giving new senses, it is only natural that they have a subjective connotation. But giving a sense is not necessarily an arbitrary pursuit. This is visible in the fact that the elements of the subject of study must be correctly exposed in advance. *Coherence and fertility, not objectivity* are the main indicators of a successful historical interpretation. As Jürgen Habermas pointed out, „a correct interpretation, therefore, is not true in the sense in which a proposition that reflects an existing state of affairs is true. It would be better to say that a correct interpretation fits, suits, or explicates the meaning of the *interpretandum*, that which the interpreter is to understand (...) Understanding what is said requires *participation* and not merely *observation*.” (Habermas 1990, 27) The interpreter's participation by imposing a thesis that may give fertile coherence to the situation is considered to be the essential feature of the historical interpretation proposed by Popper and the basis of any projective hermeneutics.

Secondly, Popper could not be blamed for being a historicist⁴. In other words, he would see the history of philosophy as an evolution towards critical rationalism and the understanding of the idea that truth is not an express one, that there are no sources to found knowledge and we could never be certain that a proposition is true. Popper started from several of these theses when interpreting the classical philosophers but, at the same time, he admitted that there are other multiple starting points in understanding those particular philosophers. These theses became fruitful when Popper tried to rebuild in a logical manner certain significant situations in the history of philosophy. Theses to lead to different interpretations can be found anytime. It is especially this position that discards Popper from historicism. Historicists „do not see that there is necessarily a plurality of interpretations which are fundamentally on the same level of both, suggestiveness and arbitrariness (even though some of them may be distinguished by their *fertility* - a point of some importance).” (Popper 1957, 109) Historicists only accept the History of Philosophy, unlike

Popper who believes in histories of philosophy. The one he would have written could be one of them.

4. Ideological Interpretation through Projective Hermeneutics

To be more precise, Popper did not always depart from a thesis of his own when he interpreted the texts of classical or contemporary philosophers. In „the logical reconstruction” of an argument, idea or classical text, he did not always defend personal ideas or beliefs. Referring to Plato, Hegel or Marx’s texts, Popper spoke not only in his name, but also in the name of a large community he belonged to, that is the community of free men. Consequently, we could identify in Popper a variant of projective interpretation, that is *ideological interpretation*. Before identifying Popper’s motives for the controversial, one-sided interpretation of Plato, Hegel or Marx’s texts, I will try to define what I understand by *ideological interpretation*.

For a start, I will base my definition on several concepts which are likely to lead to a good understanding of the idea of ideological interpretation; such concepts are the ones designed by Umberto Eco in *The Limits of Interpretation* as the main instances that must be taken into account in interpretation: *intentio operis*, *intentio auctoris*, *intentiones lectoris*. (Eco 1994, 62) The three concepts may be considered to be distinct poles of an interpreting situation, determining a field of interpretation which is subject to a dialectics of absence and presence. The logic of this dialectics may be sustained by an ontological certitude related to *intentio operis* and *intentio auctoris* on the one hand, and by the indetermination of the reception pole to a certain extent, on the other hand. If we refer to the same text, departing from its simple physical reality, we could believe that it owes to the former and present existence of the intention of the author and text. Thus, a text would not be a text, part of a symbolic environment, but rather a part of the physical environment. In this sense, the first part of intentions has a more clearly defined ontological status. Moreover, even in the production stage, the intention of text and author are possible due to an anticipation in the direction of potential *lectoris*. If readers, with their possible intentions were absent from the view of the

author and text, we would obtain a product that could never leave the author's private life and enter the public space of reading and interpretation. Thus, the intentions of the author and text are the same in any text but, at the same time, the reader or interpreter's intentions are anticipated as potentialities. The first two types of intents act as formal constraints determining a potential range of interpretations from the part of the reader. Any reading should determine an update of a possible interpretation. In other words, the logic of interpretation is so natural that it affords discontinuities between *intentio auctoris* and *intentio operis*, on the one hand and *intentiones lectoris*, on the other hand.

How is an ideological interpretation born? It occurs in the virtue of the possible game in this field of interpretation governed by the three types of intentions. Yet, neither *intentio operis* nor *intentio auctoris* make the ideological interpretations possible, but those *intentiones lectoris* that cannot be taken into consideration from a formal viewpoint and have the status of elements of interpretation. In these conditions, ideological interpretation is not an interpretation in itself, but a use, in Eco's terms. The element that an interpretation is based on does not get his legitimacy from the author's intentions or the intentions of the interpreted text. When we use and explicitly and ideologically interpret a text, we do not question the interests of the community that the interpreter belongs to. Any ideological interpretation of a text is its treason of deforming as no use is legitimate and made formally possible by the elements of the same text. An ideological interpretation does not owe too much either to the intentions of the author or text; to the reader's even less as they are formally determined by the aforementioned two.

5. The Act of Interpretation and the Seeking of Truth

The act of interpretation as it was thought by classical interpreters and Eco has the idea of truth as regulative idea. By means of interpretation, reconstitution of something true for the author or text was aimed at; in this paradigm, the model reader was a purely passive receiver who had delivered a sense,

something true for the already given text. Ergo, a good interpretation was supposed to faithfully present the mechanism of the author's thought, the deep structure of the text – from grammar to explicit or implicit presuppositions that made his existence possible –, or the legitimate intentions of a reader. Furthermore, it was believed that there was a nature or essence for thought as there was a nature for the text and proposition. A good interpretation would be the one that succeeds in giving the most faithful representation of these essences. In these conditions, interpretation would equal knowledge or a representation of something that is essential, a metaphysical act of knowledge.

In the desire to make a clearer delimitation between a general and special hermeneutics, Schleiermacher, for instance, was convinced that general hermeneutics should be concerned with discourse as an act of the life of individuals „to the extent that the life of man is one and the same” *on the one hand*, and with „the nature of proposition as act of thought” which is the same in all languages, *on the other hand* (Schleiermacher 1998, 18). The essentialism of his position can be seen when he states: „General hermeneutics certainly goes as far as the extent to which the understanding of the utterance derives from the general nature of the proposition” (Schleiermacher 1998, 18). Even if a proposition may be expressed in different languages and its construction may be influenced by various contingencies due to specific languages, it possesses a nature of its own, something essential that allows the interpreter to recognize it in various forms. Finally, to interpret is to find Truth in a proposition or with respect to the act of thought.

Ideological interpretations cannot be based on such theoretical considerations. An ideological interpretation cannot aim at giving a good representation of the nature of a proposition, text or of act of thought. The regulative idea of ideological interpretation is not and cannot be the truth. However, this does not mean that a series of adventures of lost philosophers or reflections of people that have not understood anything are to be seen in the ideological interpretation of the philosophers' texts. There are no a priori principles that any hermeneutics should be aware of or requirements for any interpretation to

meet. We do not have to see the idea of hermeneutics or that of interpretation as being indeterminably related to the idea of truth.

We must get used to the idea that the interpreter is not a magician who has a privileged relationship with the nature of propositions or the essence of the acts of thought. On the contrary, we should see in the interpreter, a scholar that defends his own theoretical interests or the interest of his community, conveniently using the texts of others. The interpreter is not a commenter or a doxographer and does not want to preserve unaltered any inherited or discovered truth of the philosophers' texts. Seldom he wants for the other philosophers' texts to help him tell his own story. The interpreter wants „to say something to someone”, not „to understand what is said”. According to Habermas, „interpreters relinquish the superiority that observers have by virtue of their privileged position, in that they themselves are drawn, at least potentially, into negotiations about the meaning and validity of utterances.” (Habermas 1990, 31) I would say it is even more than that: the interpreter does not negotiate only sense, but he also builds and gives it. In most of the cases, he has a great desire to share something about himself or the community he belongs to, than a desire to tell the Truth about a text. The given sense is related to his interests or the ones of the community and not to a truth buried in the texts he uses. The one who ideologically proceeds to interpretation has his community as friends, not the truth. Yet this gesture does not essentially and naturally have a negative feature. On the contrary, it gives a human and moral dimension to interpretation and it even places it in the sphere of intellectual honesty.

We must not see something that could negatively influence or disturb the clarity of an interpretation and the truth or the discovered sense. On the contrary, the interpreter interested in the fate of his ego and community will believe that his desires, faiths and aims of the community are influencing the possible sense and interpretations. „Our beliefs are not obstacles between us and meaning, they are what makes meaning possible in the first place.” (Rorty 1991, 82) When an interpreter aims at giving an interpretation to some texts, he

will try to tell „a story about their relation to other texts, or the intentions of its author, or what makes life worth living, or the events of the century in which the poem was written, or the events of our own century, or the incidents of our own lives, or whatever else seems appropriate in a given situation.” (Rorty 1991, 82) A story in which concepts, theses or arguments of other philosophers are analyzed or mentioned, is relevant only if the interpreter knows how to promote his interests or the ones of his community, as major characters. Therefore the pleading of pragmatic philosophers such as Rorty „to make a freer and more flexible use of philosophical texts, rather than treating them as lumps to be swallowed or spit out.” (Rorty 1991, 91) Philosophical texts do not have an internal structure like a crystal structure, for instance. Consequently, when we interpret a text we do not have to refer to any essential structure of its nature like in the analysis of the crystal structure of a diamond to assess its qualities.

6. Popper and Ideological Interpretation

After mentioning the way in which the term of ideological interpretation may be used, in my opinion, and the nature of the relation between projective hermeneutics and ideological interpretation, I will try to rebuild some of the considerations and presuppositions that Popper’s interpretation to Plato’s *Republic* and other classical texts was based on. We will have to consider that when writing *The Open Society and Its Enemies*, the aim of the Austrian philosopher was not to contribute in any way to the fall of the great masters of thought, as it was believed. (Habermas 1990, 1) Popper did not have a personal reason for fighting to discredit philosophers like Heraclitus, Plato, Aristotle, Bacon, Hegel, Marx, Wittgenstein or Adorno, by any means. Moreover, I think it will be a big mistake to try and explain his attitude by a condition of health, the fact that he might have hated the great figures of the history of philosophy or simply that he was an ignorant.

Popper was interested in defending the interests of the community of free men he was a member of, rather than giving learned interpretations in the spirit of Truth to the texts of classical philosophers or argue with the persons he disliked. In

a way, Popper does not even betray Plato as Plato's *Republic*, as well as *The Open Society* have the purpose of defending the fundamental value of society. In the opinion of ancient Greeks, social and political values were higher than justice as opposed to contemporary thought where freedom is the dominant one. Thus Plato's vision on society was a holistic one – justice being only possible through a harmonious mixture of the parts of society, while Popper, by defending freedom – an individualist value in itself – had to be an anti-holist and consequently, against Plato. In Popper's hands, Plato's *Republic* was simply a good instrument for building a discourse in favor of the open society and arguments for the defense of freedom.

If we are really interested in the stake of *The Open Society and Its Enemies*, it would be better to have Popper's opinion on this: „The writing extended into 1943; and the fact that most of the book was written during the grave years when the outcome of the war was uncertain may help to explain why some of its criticism strikes me to-day as more emotional and harsher in tone than I could wish. But it was not the time to mince words – or at least, this was what I then felt. Neither the war nor any other contemporary event was explicitly mentioned in the book; but it was an attempt to understand those events and their background, and some of the issues which were likely to arise after the war was won.” (Popper 1971, V) Generalizing violent action as a way to solve the problems of the time, the rise of right-wing and left-wing totalitarianism, the ideological drift of the free world are reasons that determined Popper to write *Open Society* and *The Poverty of Historicism*. In his *Autobiography*, the philosopher confesses: „*The Poverty* and *The Open Society* were my war effort. I thought that freedom might become a central problem again, especially under the renewed influence of Marxism and the idea of large-scale «planning» (or «dirigism»); and so these books were meant as a warning against the dangers of historicist superstitions.” (Popper 1974, 91) The „bad luck” of Plato, Hegel or Marx's writings was that they could be easily rebuilt with the help of a vocabulary containing words such as „dictator”, „oppressor”, „tyranny”, „totalitarianism”, „rational society”, „planning”, „state control on all social and economic phenomena”, „total submission of society to

state”, etc. As a result, they could be equally used in justifying or making totalitarian or authoritarian regimes legitimate, but also for denouncing such regimes or fighting against them.

Popper should not be condemned for choosing the second variant. He tried to be the opposite of that type of philosopher that would rather pretend to be a magician or a prophet, than a honest intellectual. „The worst thing that intellectuals can do – the cardinal sin – is to try to set themselves up as great prophets vis-à-vis their fellow men and to impress them with puzzling philosophies” (Popper 1994 b, 83), philosophies that give the impression they have solved the mystery of existence in general and of historical existence in particular, philosophies that believe to have solved all the present and future problems of mankind. This is not so dangerous in itself as there have been and still are philosophers-prophets and foreseeing philosophies; but that there are also disciples who strongly believe in their ideas and act on them. Popper’s critique and arguments are less pointed to Plato, Hegel and Marx, than to those who believe without any critical research in the Truth of ideas claimed by their philosophies. What Popper believes is that any man, including the philosopher, should be a rationalist, that is a man who wants to learn from others, not simply accepting any doctrine, but allowing criticism to his ideas and criticizing the ideas of others. The stress falls here on the terms *critical discussion*: the rationalist does not believe that he himself or someone else has innate or intrinsic wisdom (Popper 1994 b, 205).

Consequently, we should not dogmatically believe that if we are ruled by philosophers, proletarians, capitalists or by a state viewed as an embodiment of objective Reason, we will live a better life. No one, not even a genuine prophet, and philosopher that pretends to be a prophet can guarantee us this even less. What is important is to create institutions that allow us to peacefully and non-violently dismiss inefficient rulers or authoritarian intentions. When everyone admits their capacity of making mistakes, hardly can one defend one’s ideas at any cost, believing that they would contain some absolute truth. Any absolute defense of absolute truth leads to violence. By his two works, *The Open Society* and *The Poverty of Historicism*, Popper hoped that he would be able to come up with a vaccina-

tion against violence, drawing attention to great spirits that sometimes present their ideas as absolute truth and, by the faith they generate in people's minds, they can imprison their thought for several centuries. All authoritarian and totalitarian regimes have been favored by a series of political behaviors and actions generated by the non-critical learning by some of debatable philosophical beliefs. Popper tells us a simple thing: if great intellectuals are likely to believe certain things, ordinary people will tend to believe them even more and act accordingly. The solution would be handy: in politics, people should see the real, particular interests of their community, and not the *a priori* interests established by philosophers. The maximum actions of an individual in politics should not be any relevant truth revealed by a philosopher, but rather an enunciation that reflects one of his particular interests or of the community he belongs to.

Obviously, Popper betrayed the tradition of foreseeable philosophy, that is revealing great philosophical truths; he preferred to be accused of this especially to remain loyal to the community of free men. For this community, Popper did not prepare a new utopia, a new political doctrine or another set of obvious truths. Any community can solve its problems if led by men that, like Socrates, know how little they know and will be guided by their mistakes and the mistakes of others. Popper calls them *piecemeal engineers*. Such a leader must be part of a specific social class and must not have a certain political leaning, pay attention to mistakes and thus „will make his way, step by step, carefully comparing the results expected with the results achieved, and always on the look-out for the unavoidable unwanted consequences of any reform” (Popper 1957, 67). In such a vision, institutions are not purposes in themselves, they are rather instruments that occurred naturally in view of a gradual solving of the problems of the community. Popper tells us that there are no miracles in the life of our community if we blindly follow the prophets' prophecies.

When Plato, Hegel or Marx's philosophies can give birth, in the mind of men, to faiths that lead to violence in communities, then actions, interpretations and books that might diminish these acts of violence should be used, with all respect

to the aforementioned masters of philosophy. In their turn, to the extent that these actions and interpretations will be damaging, they should be criticized, interpreted or gradually replaced with others. Even if this game seems to be pertaining to one work or another, men and not books should come first. Anyway, in this game, as Popper imagined it, books shall never be burnt in public and no philosopher will ever be punished for his ideas. Such a game will not give anyone the possibility to say that one holds the ultimate Truth and that all books and libraries are useless or that an intellectual is a person that finds the ultimate Truth and utters it anytime he has the chance.

To conclude, an ideological interpretation of a text is neither wretched as in the case of fascist or communist intellectuals, nor spiritually poor or malignant as in the case of stupid intellectuals. On the contrary, Popper shows that an ideological interpretation might give birth to a series of beliefs and behaviors that are likely to defend the interest of the community. If an interpretation becomes an instrument that defends peace, freedom, justice and abolishes discrimination, etc. in a certain context, it is not only legitimate, but also desirable. This can be seen in the interpretations proposed by Popper to the aforementioned classical texts. Thus, the interpreter does not have to seek the ultimate truth when interpreting a text or give right interpretations of his intentions behind a text; however, he serves his community and can contribute to its defense, can maintain freedom and justice in all their forms.

NOTES

¹ This point of view can be ultimately regarded as a hypothesis. Usually these points of view can neither be tested, nor rejected. This may be the major drawback of what Popper calls historical interpretation.

² Even when it follows issues such as freedom or the body-mind rapport, Popper will abide by the rules of historical interpretation.

³ A radical critique to this type of hermeneutics is made by Allan Bloom at the end of the 80's. When referring to the analyses of the French deconstructivist scholars, Bloom wrote: „The interpreter's creative activity is more important than the text; there is no text, only interpretation. Thus the one thing most necessary

for us, the knowledge of what these texts have to tell us, is turned over to the subjective, creative selves of these interpreters, who say that there is both no text and no reality to which the texts refer. A cheapened interpretation of Nietzsche liberates us from the objective imperatives of the texts that might have liberated us from our increasingly low and narrow horizon. Everything has tended to soften the demands made on us by the tradition; this simply dissolves it." (Bloom 1987, 379)

⁴ A historicist doctrine will try to explain phenomena and events as concrete manifestations of an unique law. For instance, Marx saw history as a history of social classes; Hegel saw manifestations of the absolute spirit in all historical events, etc. A history of philosophy conceived in a historicist manner would understand history in its passage as an evolution that aims at imposing certain ideas or concepts.

REFERENCES

- Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind*. New York, London: Simon & Schuster Inc.
- Eco, Umberto. 1994. *The Limits of Interpretation*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Popper, Karl R. 1957. *The Poverty of Historicism*. Boston: Beacon Press.
- Popper, Karl R. 1971. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton University Press.
- Popper, Karl R. 1974. *Autobiography of Karl Popper*, in *The Philosophy of Karl Popper*. Ed. Paul Arthur Schilpp, La Salle, Illinois: The Open Court Publishing Co.
- Popper, Karl R. 1994 a. *The Myth of Framework*. In *Defense of Science and Rationality*. London: Routledge.
- Popper, Karl R. 1994 b. *In Search of a Better World*, London: Routledge.
- Rorty, Richard. 1991. *Texts and Lumps*. In *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard. 1998. *The Historiography of Philosophy: Four Genres*. In *Truth and Progress. Philosophical Papers III*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schleiermacher, Friedrich. 1998. *Hermeneutica*. In *Hermeneutics and Criticism*. ed. by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.

Gerard Stan is Assoc. Prof. Dr. at the Department of Philosophy and Socio-Political Sciences of the Al.I. Cuza University of Iasi. His research interests are the theory of knowledge, the analytical philosophy and the communications theories. He is author of *Knowledge and Truth* (2007).

Address:

Gerard Stan

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: gstan@uaic.ro

Interpretive Truth and Interpretive Validity: Remarks on Danto's Idea of "Constitutive Interpretation"

Cristian Nae
George Enescu University of Arts, Iasi

Abstract

Given an interpretive ontology of the artwork, exemplified by Danto's "constitutive interpretation" thesis, the present paper considers a fundamental "obscurity" at the heart of the artistic (contemporary) phenomenon – the ontological confusion between the material and the semantic "body" of an artwork. For Danto, the material object of an artwork is nothing but the embodiment of an intended meaning, metaphorically expressed by the artist and waiting to be reconstructed by its audience. Therefore, an epistemic concept of truth, understood as interpretive validity, seems to be required for maintaining the identity of the artwork.

In this paper, I am trying to show that Danto's epistemic conditions of interpretive validity are too strong to be maintained in the (ordinary) experience of an artwork. Instead, using the difference between understanding and interpretation, I try to show, following Shusterman and Gadamer, that the experience of the artwork could be democratically reconstructed in the frame of a pluralistic view of the concept of interpretive validity. The necessity of a "hermeneutic" concept of "truth" is thus maintained, given that the artwork and its experience by a concrete public would not be dissociated.

Keywords: ontology of art, interpretation, truth, validity, pluralism, hermeneutics, Danto.

I. Perception, Interpretation and Ontology: The Constitutive Obscurity of Visual Art

1. Danto and the Task of the Interpreter: The Question of a "Constitutive Obscurity"

Visual art seems to talk by herself (or so goes the common prejudice), the meaning of artistic images is often misunderstood given the divergent uses of visual codes, or the historical distance separating the public and the artwork. Such problems are well-known in philosophical hermeneutics and

they do not differ much from the similar ones encountered in the field of textual interpretation. But a particular situation in visual arts has gained specific attention in recent analytic philosophy and its implications spread far beyond it.

The possibility that an artwork may share the same perceptual features with a different one, not to mention the even more disturbing possibility of sharing the same properties with a mere real thing which is not an artwork has been raised in analytic philosophy of art by Arthur Danto. Its consequences changed the relation between perception and interpretation, surface and depth in defining an artwork, for it is a particular interpretation of the perceptual features of an object which turns it into a piece of art.

Such a situation points out a particular meaning of the term “obscurity”. In classical hermeneutics, this term used to apply especially to those unclear passages in a text requiring clarification, or to a special feature of a text which is difficult to translate or to understand in the literal sense. Chladenius pointed out three types of ambiguities which are not the task of the interpreter: those which are caused by textual errors (whose correction is the task of the critic), those caused by the insufficient knowledge of the language used (which are the task of the philologist) and those caused by the ambiguous meaning of certain words, which are also not to be decided by the interpreter (Grondin 1994, 51-3). Therefore, the proper task of textual hermeneutics would be that of supplying the “background knowledge” required to understand a specific text. The fact that the author and the reader share different conceptions upon the world is the reason why the latter cannot understand certain parts of a certain text. Any retrieval of the author’s intention would fail unless such a common knowledge is present or brought to mind by means of interpretation.

In relation to Chladenius’s opinion on the proper task of the interpreter, Danto’s ontology of the artwork seems to have raised similar claims. But for Danto such knowledge would be required not only for understanding an artwork, but also for identifying it and even noticing its presence in the world and for appreciating it as such (Danto 1977, 29). Thus, the possibility that two perceptually identical images may be two different

artworks seems to suggest that an ontological “obscurity” lies at the core of any visual artwork. Any artwork would be, in this sense, an instance of ontological obscurity if interpretation is required to identify what artwork it is. Further, this obscurity is not to be removed, but rather acknowledged by the interpreter. Therefore, I suggest to use the term “obscurity” in order to cover not only uncertain meanings of an artwork, but rather the perceptual properties of *any* given artwork; a certain *informed* interpretation is required in order to constitute it from an ontological point of view, to fix and preserve its identity.

2. Constitutive interpretation

In this respect, Duchamp’s *readymades*, which may distinguish themselves as artworks from the real things by the concept of their creation (de Duve 2003, 29-31), can be considered the paradigmatic philosophical case in defining art and non-art (Humble 1984). However, for Danto, the case is historically reflected by Andy Warhol’s famous *Brillo Boxes* exhibited at the Stable Gallery in New York in 1964. Perceptually indiscernible from the soap pad boxes they represent, being a visually perfect imitation of the latter, these artistic objects raised, for Danto, the fundamental question in the philosophy of art: what makes *Brillo Boxes* be art, whereas all the other Brillo boxes are (and remain) just ordinary Brillo boxes? (Danto 2004, 73).

In this case, a particular use of interpretation is required to signal the presence of an artwork in a world of physical objects or “mere things”. This type of interpretation is ontologically constitutive (Danto 1994, 125): “An object *o* is then an artwork only under an interpretation *I*, where *I* is a sort of function that transfigures *o* into a work: $I(o) = W$.”

According to Danto’s thesis, the function of interpretation is to allow things to function as a representation. By means of such an interpretive process, things pass into a world whose ontology is similar to that of language (Danto 1994, 116-20).

One might consider this use of the term “interpretation” as a very limited or marginal one, seemingly being restricted only to post-avant-garde artworks. But Danto himself enlarges

it in order to cover traditional forms of representation, such as painting. In order to explain its structure, he chooses the example of Peter Bruegel the Elder's *Landscape with the Fall of Icarus*. In this painting, the subject of the artwork is represented by some human feet splashing in or out of water. A metaphorical identification between them and Icarus is required in order to constitute Bruegel's artwork, and this identification is provided in the frame of such a constitutive interpretation. Considered as a representational or depictive statement, this identification states something like "this is Icarus". However, this identification is ontologically similar with the act of a magic or religious identification, since it "transfigures" its object without changing its material properties (Danto 1994, 126). For instance, it is similar with identifying bread and wine with the body and the blood of Christ in the Christian ritual. This ontological function is what explains the logical properties of an artistic statement: it is not incompatible with the falsity of its literal correspondent because an artistic statement is a metaphor and, therefore, it actually functions in intensional contexts (Danto 1994, 186-9). "I believe this is Icarus" is not at all contradictory with "This is not Icarus" (which is literally true). This is why Danto insists upon the fact that the function of "is" in the act of artistic identification is not the same with logic predicament or the existential statement (Danto 1994, 126). It thus *constitutes* the artwork from the material thing it embodies it.

Once the material thing represents something and also expresses something about its subject (by means of metaphor), it becomes an artwork, complying with the two fundamental conditions Danto sets for defining an artwork (Carroll 1997).

3. Artistic Prerogatives of Constitutive Interpretation

There are major implications concerning the aesthetic appreciation of an artwork as Danto underlines in the thesis of the constitutive character of interpretation. The most important one I am interested in here is the alteration of the artistic form by means of interpretation and the constructivist character of this concept of "form". The artistic form is constructed by means

of interpretation (Danto 1994, 100-4) and it is in itself a cultural construction, subject to different paradigms of looking who are theoretically informed and historically determined

According to Danto, the semantic interpretation, which is guided for instance, by the title of an artwork (functioning as a clear sign that we appreciate a language-like thing) selects the perceptual data which are relevant for constructing the artwork given its material counterpart (Danto 1994, 119). Interpretation can alter the subject matter once a different identification is applied to the same thing or to the same visual configuration of lines, shapes and colors. For instance, *The Fall of Icarus* and *Ploughman by the Sea* transform the legs splashing out the sea into a different character. At the same time, what is missing in the second case is the comment Bruegel does on its subject matter – the hopeless attempt of overcoming human condition – by choosing such a manner of depiction for his character. In this case, we may fail to notice the expressive feature of the artwork which distinguishes it from any accidental or unintentional representation. The almost unnoticed presence of Icarus in the painting is historically explained by the mannerist tradition of depiction where “the last will be the first” (Danto 1994, 172).

Therefore, the concept of artistic form, which could be understood as the embodiment of the semantic intention, both representational and expressive, is dependent on its *correct* re-configuration by the interpreters of the material part of an artwork: “The form of the work may be that gerrymandered portion of the object the interpretation picks out. Without the interpretation, that portion invisibly lapses back into the object” (Danto 1994, 125).

Danto offers a clearer example reflecting the prerogative of a correct semantic interpretation over the concept of artistic form. Given a sculpture of a cat with a chain attached to something, we cannot decide prior to its interpretation if the chain is part of the sculpture or not. The representational content would decide if it is a sculpture of a chained cat or of a cat chained by something else (Danto 1994, 102). But specifying its representational content is already *constituting* the artwork from its material counterpart, an operation which leaves out or takes

into account a part of the given material thing. Similar problems can be encountered when dealing with minimal sculptures installed in a specific place: for instance, Robert Morris's *Corner Piece*, where the corner of the gallery is virtually part of the work itself.

II. Truth and Validity: An Epistemological Concept of Interpretation

1. Interpretive Monism and the Identity of the Artwork

It might seem that, according to Danto, artistic interpretation is the one that decides if we are dealing with an artwork or with a mere real thing, while deciding what the form of an artwork is in relation to its material counterpart. But it also clarifies another ontologically problematic situation, namely if we are dealing with two perceptually indiscernible artworks or two instances of the same artwork (for instance, two photographic prints of the same photograph). In this case, a strong concept of interpretive validity is required in order to guarantee the identity of an artwork.

Danto claimed for such a concept of interpretive validity when stating that interpretation can be true or false in the sense of historical explanation (Danto 1996, 65). On such a ground, Danto would be placed in the position of an interpretive monism, arguing that a single correct interpretation of an artwork is acceptable (Davies 1996). Therefore, interpretive pluralism is threatening not only the meaning, but also the very identity of the artworks.

The question of the validity and limits of interpretation has been also discussed in continental textual hermeneutics by Umberto Eco, stressing the requirement of multiple, but limited valid interpretations of an artwork. For Eco, who lays a textual constraint on the interpretive freedom of the reader and his intentions, the text himself is considered to be an abstract "device" or "construct", meant to produce his ideal reader (Eco 1996). In turn, this reader is manifested in the structure of the text by means of different signals or statements (Eco 1996, 25). Just like the concept of author, this abstract entity is in fact a

fully aware empiric interpreter able to correctly respond to various signals emitted by the text and by its empiric author. In analytic philosophy of art, Eco's concept of author would be similar with the one coined by hypothetical intentionalism (Levinson 1996; Levinson 2002; Nathan 1992). *Mutatis mutandis*, the ideal reader or interpreter is a hypothetical person able to make the right choices when selecting the representational content of an artwork, and it is also contained in its form both as a possibility and a necessity.

Therefore, Eco proposes two different concepts of interpretation. One is what we may call interpretation as such or the semantic reading of an artwork. In this process, the interpreter is following the textual or visual signals as close as possible and with highest fidelity, thus achieving a correct interpretation of the artwork and a correct retrieval of the hypothetical author's intentions. The other one supposes a playful, creative use of textual or visual signals in order to construct his own interpretive scenarios, which Eco defines as "use" (Eco 1996, 35). In this case, we may be dealing with creative over-interpretation, whose validity criterion can be that of interpretive coherence, but not with interpretation as such (Eco 1992, 52; 66-88). The latter would be verified in relation to the artworks' own systems of codes and narrative structures and not in relation with the interpreter's private systems, structures and impulses (Eco 1996, 25).

Several other classic attempts of avoiding this problem are also worth reminding. For instance, Monroe Beardsley tried to distinguish between different functions of interpretation, namely, semantic interpretation in the narrow sense or "reading", clarification and explanation (Beardsley 1987, 371). The first activity is close to what Beardsley calls the description of an artwork from the point of view of its content, identifying its themes and motives. This type of interpretive activity is the one Danto takes into account when talking about constitutive interpretation. The other types of interpretation are part of a larger critical activity. We may call them "exegetic interpretation", since the first refers to the clarification of unclear meanings and the second one to explanation of situations, behaviors etc., searching for the reasons behind a specific feature of an

artwork. According to Beardsley, the first type of interpretation (which is our object of discussion here) concerns the author's intentions only so far as they are exhibited in the text. In this case, they are irrelevant as criteria for interpretive validity (Beardsley 1982, 188-207). At the same time, E.D. Hirsch Jr. tried to avoid such a problem distinguishing between meaning and significance of an artwork. He stated that while the meaning of an artwork is an interpretive construct, which may allow multiple interpretations as being equally valid (especially in different historical circumstances), the significance of a work is immutable and unique (Hirsch 1971, 117).

Interpretive monism has its own problems when the author's intentions are to be taken into consideration for sustaining this position. However, accepting for the time being the intentionalist frame Eco himself doesn't seem to refute, we may note that the position of interpretive monism can also be applied to various ontological levels when dealing with an artwork. In its radical form, the creative use of an artwork's materiality in order to construct it according to the interpreter's will is considered to alter its identity and therefore, it should be strictly forbidden. In its lighter version, there is only one semantic interpretation which is the actual and the correct one and, of course, some other plausible ones. But the latter are failing to alter the artwork's identity if the actual intentions of the author would be taken as being ontologically constitutive.

However, if the identity of the artwork is fixed by textual constraints, as, for instance, in Goodman's case, the ontological threat raised by creative interpretation is avoided (Goodman, 1976). Therefore, a creative interpretation of a semantic structure can alter at most the artistic or aesthetic value of an artwork, but doesn't have the power to change its identity. Whatever we might say about Bruegel's painting in the light of our own creative conjectures and private "interpretive frames" (Culler 1982, which may for instance refer to the class structures it depicts and the conception of power it displays, we would not reach to change it into a different artwork that would be, in the end, our own creation. It remains Bruegel's painting and its identity are fixed by its visual structure (or "notation",

in Goodman's terms) which also limits the range of our possible interpretations.

A similar situation may occur when fixing an artwork's identity by taking into account its history of production (genetic intentions) and the history of interpretations surrounding it. What if we embrace a contextual and historical constitution for the artworks, as Noël Carroll does? If an artwork is placed into such a "historical narrative" (Carroll 1993), which in the end, retrospectively acts upon its meaning, it might seem that the history of an artwork's interpretations would finally end up changing its identity. Interpretive monism seems to be required in order to fix it, and this one would use as final authority the author's intentions and its genetic history of production. But even for Carroll, this ontological alteration is highly unlikely to happen. An artwork can be constituted by means of such a narrative, explaining its position in the history of art. But the sequence of interpretations around it can alter only its aesthetic value (Carroll 1992). And, if we are to mention Gadamer it seems even that we may freely use it, by adding up whatever private or public conjectures we might like in order to highlight it once again, when history threatens to turn it into oblivion (Gadamer 2006, 290-305). In this sense, creative interpretation would only assure historical continuity and help the reader understand its original intention(s) and meaning(s).

2. Interpretive Monism and Actual Intentionalism

Danto responded to the question of the validity of constitutive interpretation and its ontological entanglements by distinguishing between surface and deep interpretation of an artwork (Danto 1993 b). In his sense, deep interpretation relates to what Eco will call the "use" of an artwork in the light of an already given interpretive principle or frame. But only surface interpretation is ontologically constitutive: it is, therefore, the interpretation ruled by the intentions of its author and guaranteed by the history of production of the artwork, the latter being the actual and correct frame an interpreter should use in his exercise (Danto 1993 b).

It seems, for Danto, that there are two major criteria assuring the validity of a correct or incorrect interpretation: surface (or constitutive) interpretation is to be ruled out in respect to the *actual* intention of the author of the artwork (or the artist). And deep interpretations are to be validated in relation to the meaning of the artwork thus specified (Peg and Myles Brand 1993).

We may understand this position if we go back to the idea that the author is a sort of privileged interpreter of the material object it presents to the public as an artwork: the author creates a metaphor, and metaphors are not subject to validity criteria. They are not true or false in respect to the world. Thus, we may consider that the author projects for the first time such a constitutive interpretation onto the material thing which embodies the artwork (Dilworth 2004). But the public's constitutive interpretation is meant to retrieve this metaphor and thus the author's actual intentions. In this sense, constitutive interpretation is itself part of a process of retrieval of the author's intentions, just like critical interpretation (Wollheim 1997, 234-5). And doing this, it is therefore subject to truth or falsity.

Sometimes we might never establish what these intentions are, although we rely for that on the linguistic and visual conventions allowing us to guess them (Carroll 1992, 97-131), so that we should better speak about intentions in a hypothetical way - the most plausible conjectures an interpreter would get about the author's possible intentions (Levinson 2002). However, the author's actual intentions at least play a *regulative* part in this process. This is what Danto states when saying that the structure of interpretation must be at least partially governed by the artist's intentions (Danto 1994, 129).

We might notice, at this point, that such an attempt of retrieval (of the original metaphor and its meaning) might fail to allow the interpreter to use the *possible meanings* an author inserts into an artwork when constitutive interpretation is taken to be validated in relation to the author's actual intentions. In this respect, just as Wollheim claimed concerning the task of interpretation in the practice of art criticism, it forbids the "creative use" of an interpretation which allows us to

“revise” an artwork’s meaning in order to adapt it to our historical age (Wollheim 1997, 236).

III. A Critique of Danto’s Validity Conditions: Overrating the Interpreter

Although constitutive interpretation is itself different from the process of verifying an interpretation or analyzing an artwork in the critical sense and it seems to deal only with the reconstruction of the visual metaphor embedded in an artwork, Danto seems to overestimate the interpreter. In this sense, the interpreter is always an “ideal reader”, historically informed, trained as an art historian and capable of difficult conjectures, which differs a lot from the actual interpreter that an artwork usually encounters as the average public of an art exhibition. The life of an artwork is not only guided by the institutionalized practice of art criticism and historical interpretation: it is also constructed (or misrepresented) by its understanding achieved by its non-professional public, who may sometimes ignore the guided interpretation offered by historians, critics and curators as mediators and regulators of the correct interpretation of an artwork. This is the main point I would like to make here in order to account for a certain *reasonable pluralism* of interpretations neo-pragmatists would claim for.

1. Comprehension, Interpretation and Linguistic Translation

The first argument I would like to use is a version of Richard Shusterman’s claim for a radical distinction between comprehension and interpretation. It seems to me that, in claiming that the constitution of an artwork is based on interpretation and ruled by the author’s intentions, Danto misconceives this classical distinction. For Danto, understanding supposes a cognitive and informed process of interpretation able to retrieve at least the constitutive metaphor embedded in an artwork.

But Shusterman notices that at least some artworks do not require interpretation as an epistemic process meant to

reveal in linguistic terms the meaning of the artwork. They can stir aesthetic emotions and responses and produce a degree of understanding situated “beneath” any interpretation in its epistemic sense (Shusterman 2000, 120-130). Dance and music are such types of artworks that do not require linguistic translation and mediation; however, they elicit bodily responses and affective associations. Therefore, we cannot claim that somebody does not understand a piece of music if it is not able to say precisely what metaphor it conveys. A dancer doesn’t need to *explain* his dance in order to prove that his understanding of the dance is correct. And sometimes you can understand it only by dancing too. These responses, just as, for instance, singing and crying, can be taken as *symptoms* of understanding. By these examples, Shusterman proves that understanding and interpretation understood as linguistic translation and mediation of visual codes might be separate exercises. Thus, a viewer might understand a visual artwork before and regardless of the correct translation. He may thus retrieve the author’s intentions without being able to reconstruct them in a coherent manner. Interpretation is a special case of understanding and not the other way round: according to Wittgenstein, it supposes the internalized behavior constitutive for the linguistic practice and acquisition of meaning. Understanding is not the effect of interpretation, but, perhaps, its prerequisite, so that by interpreting we make explicit our understanding (Gadamer 2006, 268-73). In this sense, understanding is, first and foremost, an existential situation in the world.

Therefore, we might conclude concerning Danto’s theory that, if it is “constitutive” in the ontological sense, regardless of any historically informed interpretation, then an interpretation can be *ontologically* true for a particular interpreter even though it is epistemologically *incorrect* or *invalid*.

Shusterman’s critique may be paralleled with Susan Sontag’s own critique of the “semantic turn” in art criticism, by means of which form is neglected or it is considered to be an effect of the content. The ontological consequences of such a position would turn the artwork into its meaning (Sontag 2000, 13-25). The material counterpart, the “body” or “form” would merely serve as a “vehicle” for that meaning in the light of an

idealist ontology of art (Dilworth 2007). However, this would not be the case for Danto, who stands for a dualist position of mind/body concerning artworks (Fodor 1993). If this position is to be maintained, Danto should also acknowledge the importance of the form over the artwork's ontology, while accepting its consequences: the fact that interpretation is equally determined by pre-reflexive understanding, including mere aesthetic responses.

Sontag also notices in this respect the political consequences of such an "interpretationalist turn" conceived in purely cognitive terms: it serves to "tame" and eventually "disenfranchise" the artworks, since it reduces them to the status of cognitive abstractions. This leaves aside the performative potential of any artwork, the effects it has upon the public, its capacity of transforming the public, of *moving* them (that Danto is well aware of when defining the metaphor as such). It ultimately reduces art to a series of concepts and examples in the play of philosophical arguments and epistemological disputes.

This would be the precise "disenfranchisement" of art by philosophy Danto is trying to avoid and fight back (Danto 1993 b). He replied to Sontag's mass critique by noticing that his sense of interpretation is a creative one and not that of mere "decoding" of visual patterns and intentions. But avoiding any participation of emotions and aesthetic response in the process of understanding does not leave much room for such a creative endeavor, given also his intentionalist constraints. This is illustrated by Shusterman's application of Searle's famous "Chinese room" argument against the computational model of understanding and language competency. Thus, Shusterman imagines two interpreters of the same artwork, one human and one non-human, both able to produce interpretations as cognitive moves elicited by different associations of stimulus and responses. We may imagine the cyborg as having internalized the linguistic competency of correctly interpreting a given artwork. Are we also sure that he actually *understands* it if he is able to do that, in the light of multiple information about the artwork's visual structure (Shusterman 1997, 37-8)? Or should we consider that understanding supposes more than a certain background of art historical information, a specific relation to the "background

knowledge” that is, ultimately, structuring our reality as human beings?

2. The Over-Competent Interpreter

The second problem arises when relating the constitutive interpretation with critical activity, although Danto tries to separate them clearly. As Tom Leddy noticed, surface interpretation will always be “informed” by some background knowledge (Leddy 1999, 460-1). Thus, it runs the risk not only of slipping into a version of “deep interpretation”, but also of restricting its creative use to a version of historical explanation and historically informed art criticism. The question Danto avoided, that of restricting interpretation to a mere cognitive activity, reappears when stating that constitutive interpretation is dependent upon the artwork, defined as “an atmosphere of artistic theory, a knowledge of the history of art” (Danto 1977, 29). In his later writings, Danto reduces the artworld to an even more specialized and narrow field: that of art historical interpretation, making it closer to Noel Carroll’s own definition of art by means of historical narratives (Carroll 1993). For instance, Danto notices that his concept is similar to Michael Baxandall’s concept of “inferential art criticism”, which means the capacity (or even ability) of offering a historical explanation of artworks (Danto 1996, 63-5). And this seems to require an existing historical narrative led by enfranchising art theories.

The task of the artworld in Danto’s theory of ontological interpretation and its validity criteria are decisive, even though he rarely went back to it in his late writings. In any case, it plays a decisive part in legitimizing the ontological reconstruction or activation of the artwork from its material counterpart. To be able to recognize an artwork means to be able to retrieve an artistic metaphor; but this supposes a previous acquaintance of the interpreter with the history of art and knowledge of the appropriate artistic theories “enfranchising” the artworks. One couldn’t differentiate, let’s say, between an artwork and the reversed urinal Duchamp played with as an artistic gesture if one doesn’t have appropriate theories of art and art historical precedents. That is why Carroll states that the artwork is

acknowledged as such when inserted into a narrative filling the “gap” (Carroll 1993); in our case, the gap opened by Duchamp is “filled” when it becomes the precedent for a different artistic series. But it is also impossible to understand *correctly* an artistic metaphor if one doesn’t have the appropriate knowledge about, at least, the title of the work *signaling* to us the author’s intentions etc. And in any case, we couldn’t differentiate between two indiscernible images if Hokusai and one accidental dirt-drawing if Hokusai itself is unknown to the viewer.

Such dependency of constitutive interpretation upon historical explanation is virtually noticed by Danto when saying that art criticism means identifying the embodied meanings of an artwork and explaining their mode of embodiment (Danto 1996, 63).

In addition, it is not even as clear as Danto would like to that “constitutive interpretation” bears no relation with the institutional theory of art. As Dickie noticed, the practice of such an interpretation functions ontologically but supposes the existence of an institutionalized practice of art historical and critical interpretation which constitutes the artworld in its institutional definition (Dickie 1993, 75-91). Danto replied that constitutive interpretation is prior to the critical one, so that the latter is impossible without the first (Danto 1993 a, 203-5). However, thus he only reinstates better in the well-known circularity Dickie himself feels very comfortable within. The latter could also reply that, if art historical interpretation is only making explicit our understanding of the artwork *without this context*, understanding itself would become an institutional practice when requiring an *informed* interpretation. And Danto doesn’t seem too eager to give up the informative constraints of constitutive interpretation and to accept, therefore, the collapse of constitutive interpretation into “spontaneous” understanding regarded in Shusterman’s enlarged sense of aesthetic experience.

Last, but not least, there are political implications that are to be noticed when embracing such merely ontological approach: first, the interpreter would become a version of the informed art critic and historian, raising the similar problems of legitimacy and expertise Dickie’s definition of art has been repeatedly accused of (Davies 1991, 152-56). On what grounds

is the authority of the artist and of his correct interpreters going to be maintained? Secondly, such an interpreter would turn the history of art into a closed system that runs the danger of *academism*: if no creative innovation is possible, being ontologically *incorrect*, then we have the opposite problem of interpretive pluralism. How should we accept that the history of art is a field of changing values, canons and ideas, which is always on the move?

IV. The Pragmatist Stance: Why Does Pluralism Matter?

1. Interpretive Pluralism and Aesthetic Appreciation

If the ontology of art could be saved of the chaotic multiplication of entities seemingly caused by the plurality of equally acceptable interpretations (and we have various ways for doing that), and if we might also accept that this usually happens when *understanding* an artwork, I think we might get closer to some neo-pragmatist claims I would argue for in the space left here. What I am interested in is their capacity of *revising* Danto's fundamental intuition that an artwork may *ontologically* require an interpretation in order to exist. And its existence surpasses the mere appearance of its material counterpart. But the direction I would like to take is the opposite of Dilworth's proposal of reforming Danto's "vehicle fetishism". Rather, it goes towards the acceptance of the radical and troubling fact that sometimes creative misinterpretations are supposed by understanding, which is the fundamental process of constructing an artwork as an "embodied meaning" (Danto 1996, 193-4). It is the return to the body itself that allows for that possibility, by eliciting different aesthetic experiences and responses which, in the frame of Danto's ontology, may be inappropriate for the very artwork in question.

I would first like to remind the possibility of using a pluralist logic to accommodate artistic interpretation. As Joseph Margolis noticed, the idea that a single interpretation is acceptable is perpetuating a version of the "myth of the given" in its idealist version. The meaning would be given (by its author) and the interpretation would only "discover" it in the

work, without noticing that it is as well the result of the interpretive process itself and its cultural frames. If meaning is the artwork, then meaning is a cultural construct just as the artwork is (Margolis 1987 a; Margolis 1995, 29-34). Thus, there are more truth-values that different interpretations may acquire at different times, such as “plausible” or “reasonable” (Margolis 1987 a, 390-1). And this might vary in time without having a definite binary resolution.

Early enough, the wide use of “interpretation” in the aesthetic sense has been argued by Stuart Hampshire (Hampshire 1959), reminding us that different values such as “enlightening”, “interesting” (fertile), or “original” may be applied as equating truth-values for an interpretation. Alan Goldman (Goldman 1990, Peter Lamarque (Lamarque 2002) or Stephen Davies (Davies 1995) also consider that restricting interpretation to an epistemic function eludes its original use which is related to the activity of artistic appreciation. It may function to enhance aesthetic value and effect of an artwork and thus, becomes a *good* or *bad* interpretation of it when it allows for or frustrates it. Stephen Davies and Lamarque also show that.

As far as the ontological question of identity is concerned, I have already mentioned the physical possibility of accepting interpretive pluralism based on the existence of a notational system according to Goodman. Margolis and Peter Lamarque offer as well different solutions for a non-physicalist ontology of art that doesn’t also require interpretive monism. Margolis shows that the proper object of an interpretation is represented by the semantic properties of an artwork; different interpretations apply themselves to different properties of the same cultural construct which is the artwork, so that they can be both acceptable as valid or “true” at different historical times (Margolis 1987b, 390-1; Margolis 1995). Lamarque has a similar move (Lamarque 2001): if interpretations apply to their own constructed objects of interpretations, and if their proper object is not the artwork as such, but its meaning, we may accept different meanings and interpretations as equally plausible about the same artwork (and many artworks, in fact,

display such structural ambiguities – it suffices to mention only Shakespeare’s *Hamlet* or Leonardo da Vinci’s *Mona Lisa*).

In fact, Margolis offers us a seductive possibility: that of accepting as identity criterion the genetic constituency of an artwork without failing to accept that it becomes a cultural construct in time. In fact, we may say that Duchamp’s *Fountain* is both “ironical” and “abject”, “witty” and “stupid” without referring to a different artwork, but to the same artwork at different moments in time, let’s say today and more than ninety years ago. Interpretation that picks up such semantic properties (which are aesthetic ones as well) is not constructing a different artwork from the point of view of its reference. In this sense, artworks are also cultural “types” that may have different “tokens”.

2. Coherence, utility and pragmatic effects

The radical ontological move transgressing the mind/body distinction regarding the total constructivism of an artwork may be found in Richard Rorty, who also ties the knot between publicly conservative and private, creative uses of interpretation in the cultural field. Rorty distinguishes between “texts” and “lumps”, stating that putting lumps and cultural objects into different categories and then claiming for different criteria of truth according to scientific objectivity and empirical correspondence of truth is a false distinction. Both truths may be subjected to a third perspective: that of a utilitarian criterion of truth depending on what we do with this “object”.

Rorty first shows that there is no meaning *in itself*: There is a meaning as far as there is an interpretive cooperation between the interpreter and the object as part of a process of linguistic behavior in a certain community. Description and interpretation of these objects depend on a specific interpretive frame and vocabulary and are, therefore, subject to language constraints. There is no intrinsic meaning of a cultural object and we have no point of view outside our language practices and vocabularies to find it out (Rorty 1993). We use for this purpose a set of “vocabularies” which are part of our language games, deciding upon what is relevant and important in rela-

tion to our own interests and needs (Rorty 1998, 99). In order to interpret or understand something, we are already placed into some interpretive process and vocabulary we are dependent upon. By “vocabulary”, Rorty understands a way of describing ourselves and the world in accordance with such a set of commonly shared values. Interpretive truth is thus merely interpretive consensus within a particular community upon what description of that object would better suit our needs (Rorty 2000, 179). The task of the interpreter is not the correct description in respect to the author’s or even the work’s intentions, but that of offering coherence to collective beliefs concerning a specific cultural or natural object (Rorty 2000, 207-9). Therefore, it is the suitability to our purposes and not to the “world” which makes an interpretation *valid* (Rorty 2000, 286-291).

Secondly, Rorty’s conception of interpretation and truth offers us an insight upon art history as a sort of “infinite conversation” made-up by multiple inter-related interpretations. It can be regarded as a network of interpretations serving to tie our own beliefs with other beliefs and vocabularies (Rorty 2000, 201-3). The task of the interpreter into that field is not to situate the artwork as good as it gets into the artwork’s original context, meaning and intention, but to continue these attempts, to make them relevant for a specific public in different periods of time. This is how we could preserve and maintain the very institution of art history and its interpretive practice. This practice can be regulated by public interests relevant for different “interpretive communities” (Fish 1980) at different times, and they always depend on the “vocabulary” used to describe them. We could also use Jonathan Culler’s notion of “interpretive frame” (Culler 1982, 74) as a set of interpretive strategies commonly used in order to identify and contextualize meaning of an artwork, or Stanley Fish’s concept of the text as a “self-consuming artifact” in the process of interpretation (Fish 1980, 66) to explain the way artworks are tied to each other inside this institutionalized practice.

Of course, the concept of “interpretive communities” is weak enough to accommodate a robust ontology of art. Its weaknesses have been pointed out, among others, by Shusterman

(Shusterman 2000, 106-12). First, communities regarded as an ideal public consensus may well differ at the empiric level and would block subjective participation by public conventional constraints. Secondly, as a *focus imaginalis*, their authority may be either internal and therefore, arbitrary, either legitimated taking into account the work's own immanent criteria, therefore, they become unnecessary. But what I consider to be important here is the *open* and *democratic* process of the constitution of an artwork by means of interpretation. Rorty's distinction between creative, public and private *uses* of an artwork allows for such a democratic constitution without prejudicing the private *use* of an artwork in order to create a private vocabulary, a private and even idiosyncratic way of describing and understanding the world. In this democratic process of dialogical constitution of publicly accepted interpretations as better suiting public interests and being "more creative", "interpretive communities" can be regarded as regulative principles for empiric communities of interpreters sharing common beliefs and desires.

However, "interpretive communities" can also be considered similar to Gadamer's set of "legitimate prejudices", which allows subjects to dwell into an intersubjective world and makes understanding possible (Gadamer 2006, 267-98). There are several points of view which may be poorly informed but are as legitimate as the correct, specialized or academic interpretation. They could be called "false beliefs" in respect to the intention of the author, interpretive uses and misinterpretations or overinterpretations according to Eco, or creative misconstructions of an artwork in Danto's terms; but they are legitimate and necessary in the wide process of reception of an artwork. It is in the historical nature and cultural life of an artwork to accept such "false interpretations". In fact, these "false" or "incorrect" interpretations serve to tie the interpreter's beliefs to other cultural beliefs. They are also important for the public life of an artwork as an aesthetic artifact: they may allow the production of the aesthetic effects of an artwork. They serve, in fact, to the interpreter's private *existential* interests: those of self-construction or edification, and this supposes emotional responses and enlightening his own life-experience, as both

Dewey (Beardsley 1982, 77-93; Shusterman 2000, 56-58) and Gadamer (Gadamer 2006, 77-87; 294-99) put it.

In a nutshell, it is the reason why Danto's fundamental ontological insight is still important for the question of "constitutive interpretation": an artwork differs from other representations and vehicles of meaning by its particular metaphoric structure. It is while making the metaphoric identification that the interpreter projects some of his own world, into the art-world, regardless if this process sometimes fails to produce the correct metaphors the author intended to convey.

REFERENCES

Beardlsey, Monroe C. 1982. *The Aesthetic Point of View*, Ithaca: Cornell University Press.

Beardsley, Monroe C. 1987. "The Testability of an Interpretation". In *Philosophy Looks at the Arts*, edited by Joseph Margolis, 466-84. Philadelphia: Temple University Press.

Brand, Peg Zegglin, and Myles Brand. 1993. "Surface and Deep Interpretation". In *Danto and His Critics*, edited by Mark Rollins, 55-71. Oxford: Basil Blackwell Ltd.

Carroll, Noël. 1992. "Art, Intention and Conversation". In *Intention and Interpretation*, ed. by Gary Iseminger, 97-131. Philadelphia: Temple University Press.

Carroll, Noël. 1993. Historical Narratives and the Philosophy of Art. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 51 (3): 313-326.

Carroll, Noël. 1997. Danto's New Definition of Art and the problem of Art Theories. *British Journal of Aesthetics*, 37 (4): 386-392.

Culler, Jonathan. 1982. *On deconstruction: theory and criticism after structuralism*, Ithaca: Cornell University Press.

de Duve, Thierry. 2003. *Kant după Duchamp*, Cluj: Idea Design & Print.

Danto, Arthur C. 1977. "The Artistic Enfranchisement of Real Objects: The Artworld". In *Aesthetics: A Critical Anthology*, edited by George Dickie and Richard Sclafani, New York: St. Martin's Press.

Danto, Arthur C. 1993 a. "Responses and Replies". In *Danto And His Critics*, edited by Mark Rollins, 193-217. Oxford: Basil Blackwell Ltd.

Danto, Arthur C. 1993 b. *L'assujettissement philosophique de l'art*, Paris : Editions le Seuil.

Danto, Arthur C. 1994. *The Transfiguration of the Commonplace*, Cambridge Massachussets and London: Harvard University Press.

Danto, Arthur C. 1996. *Après la fin de l'art*, Paris : Editions le Seuil.

Danto, Arthur C. 2004. *Philosophizing Art. Selected Essays*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Davies, Stephen. 1991. *Definitions of Art*, Ithaca: Cornell University Press.

Davies, Stephen. 1995. Relativism in Interpretation. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 53 (1): 8–13.

Davies David. 1996. Interpretive Pluralism and the Ontology of Art. *Revue Internationale de Philosophie* 50 (198): 565-694.

Dickie, George. 1993. "A Tale of Two Artworlds". In *Danto and his Critics*, edited by Mark Rollins, 73-79. London: Blackwell Publishing Ltd.

Dilworth, John. 2004. Artistic Expression as Interpretation, *British Journal of Aesthetics*, 44 (1): 10-28.

Dilworth, John. 2007. How to Reform Danto's Vehicle Fetishism. *Online Conference in Aesthetics*, [www.vanderbilt.edu/AnS/philosophy/ events/.OCA/DilworthDantoConference. Pdf](http://www.vanderbilt.edu/AnS/philosophy/events/OCA/DilworthDantoConference.Pdf)

Eco, Umberto et. all. 1992. *Interpretation and Over-interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eco, Umberto. 1996. *Limitele interpretării*. Constanta: Editura Pontica.

Fish, Stanley. 1980. *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge: Harvard University Press.

Fodor, Jerry. 1993. "Deja vu All Over Again: How Danto's Aesthetics Recapitulates the Philosophy of Mind". In *Danto and His Critics*, edited by Mark Rollins, 41-55. Oxford: Basil Blackwell Ltd.

Gadamer, Hans-Georg. 2006. *Truth and Method*. London and New York: Continuum International Publishing Group.

Goldman, Alan. 1990. Interpreting Art and Literature. *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 48 (3): 205-14.

Goodman, Nelson. *Languages of Art*. Indianapolis: Hackett, 1976.

Grondin, Jean. 1994. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.

Hampshire, Stuart. 1959. "Logic and Appreciation". In *Aesthetics and Language*, edited by William Elton, 163-9. Oxford: Blackwell.

Hirsch E. D. Jr. 1971. *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press.

Humble, P.N. 1984. The Philosophical Challenge of Avant-Garde Art. *British Journal of Aesthetics*, 24 (2): 119-128.

Lamarque, Peter. 2001. Objects of Interpretation. *Metaphilosophy* 31 (1-2): 96-124.

Lamarque, Peter. 2002. Appreciation and Literary Interpretation. In *Is there a single Right Interpretation?*, edited by Michael Krausz, 285-306. University Park: Pennsylvania State University Press.

Leddy, Tom 1999. Against Surface Interpretation. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 57 (4): 459-465.

Levinson, Jerrold. 1996. *The Pleasures of Aesthetics*. Ithaca: Cornell University Press.

Levinson, Jerrold. 2002. Hypothetical Intentionalism: Statements, Objections and Replies. In *Is there a Single Right Interpretation?* Edited by Michael Krausz, Penn State Press: 309-19.

Margolis, Joseph. 1987 a. The Ontological Peculiarity of Works of Art. In *Philosophy Looks at the Arts*, edited by Joseph Margolis, 253-61. Philadelphia: Temple University Press.

Margolis, Joseph. 1987 b. "Robust Relativism". In *Philosophy Looks at the Arts*, edited by Joseph Margolis, 484-99. Philadelphia: Temple University Press.

Margolis, Joseph. 1995. *Interpretation Radical but not Unruly. The New Puzzle of Arts and History*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Nathan, Daniel. 1992. Irony, Metaphor and the Problem of Intention. In *Intention and Interpretation*, edited by Gary Iseminger, 183-202. Philadelphia: Temple University Press.

Rorty, Richard. 1993. "The World Well Lost". In *Consequences of Pragmatism*, Minnesota: University of Minnesota Press.

Rorty, Richard. 1998. *Continență, ironie și solidaritate*. Bucharest: All.

Rorty, Richard. 2000. *Eseuri filosofice II, Obiectivitate, relativism și adevăr*. Bucharest: Univers.

Sontag, Susan. 2000. *Împotriva interpretării*. București: Univers.

Shusterman, Richard. 1997. The End of Aesthetic Experience. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 55 (1): 29-41.

Shusterman, Richard. 2000. *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*. New York: Rowman and Littlefield.

Wollheim, Richard. 1997. "Criticism as Retrieval". In *Aesthetics*, edited by Susan Feagin and Patrick Maynard. London & New York: Oxford University Press.

Cristian Nae is PhD Lecturer at the Department of Art History and Theory of the "George Enescu" University of Arts, Iasi, Romania. His research interests are the theory of contemporary art, aesthetics and the hermeneutics. He translated into Romanian Nicolas Bourriaud's *Esthetique relationnelle* and *Postproduction* and Roger Pouivet's *Qu'est-qu'une oeuvre d'art*.

Address:

Cristian Nae

Department of Art History and Theory

George Enescu University of Arts, Iasi

Str. Sarariei 189, 700451, Iasi, Romania

Email: cristi_nae@yahoo.co.uk

On the Right and Left Side of *Psalm* 13, 1

Anton Adămuț
Al.I. Cuza University of Iasi

Abstract

This text is intended to eliminate a double difficulty. At least it is what it's intended for. The first one is the left-right distinction from the theological point of view. The second one concerns the *Psalm xiii, 1*. This text tries to see how the argumentation displays. It is structured to answer the both questions and to see if there is a yes or a no when facing the proposed topic.

Keywords: ambiguity, obscurity, Anselm, Augustine, Thomas

Prooemium

Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da nihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil majus cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse.

S. Anselmi, *Proslogion*, caput II

1. *Ambiguitas* vs. *Obscuritas* (or about how should one carry through dark an extinguished light)

In *De dialectica*, I, 5, 2, Augustine states that *dialectica est bene disputandi scientia*. And then he immediately adds that *disputamus autem verbis*. What he wants to say in his terms is that *verba igitur aut simplicia sunt, aut coniuncta*. And then there are the definitions of simple and complex expressions. I will not insist on that. I move forward to chapter VIII from *De dialectica* which reads: “what prevents the listener from seeing the truth in words is either obscurity, or ambiguity. The difference between the obscure and the ambiguous is that

in the ambiguous [expression] there are several meanings, from which we do not know which one to chose, while in the obscure one nothing appears or very little from what we expect, actually appears. Where little of it [the expected meaning] appears, obscurity is similar to ambiguity” (Augustine 1991, 89). Then a comparison appears in Augustine’s work, after which he says that there are three types of obscurity:

- “when something reveals itself to the sense [of vision], but remains hidden for the spirit” (Augustine gives the following example: someone sees a painted pomegranate, but he has not even seen or heard about pomegranate; well, obscurity does not come from one’s look/sight, but from the spirit);

- “when the object reveals itself to the spirit if it is not hidden to the sense” [of vision], - as the face of a painted man in the dark;

- we have the third type of obscurity when something is hidden to the sense [to vision, for instance] and even if it is revealed it would not gain anything in clarity for spirit. Augustine gives the instance for us imagine of an uninitiated person faced with the situation of recognizing the painted pomegranate in the dark. The bishop concludes that it is obvious for this type of obscurity to be the most obscure of all.

Really *fond* of Cicero, Augustine knows the place from *Brutus*, XLI, 152; here it is explained how something obscure can be elucidated through interpretation as one has to recognize and then differentiate the ambiguities – *obscurum explanare interpretando, ambigua primum videre, deinde distinguere* (Munteanu 1991, 201, note 94).

I would like to apply the situation presented in this introduction to two testamentary places: the left-right distinction and *Psalms* 13, 1. I cannot even realize how to interpret the part from *Ars poetica*, 25 where Horatio says: *brevis esse laboro, obscurus fio* (I try to be brief, but become obscure).

2. Bonus scholasticus, malus politicus (or about left and right)

The world is used to working with dichotomies and this may be because the nature of thinking is divided and multiple.

Thinking is applied to nature and thus it becomes a gift made to it. Thinking tells us that a thing cannot exist unless it has an opposite and this is applied only to created things. By virtue of creation, we usually believe that opposites such as the following are in succession: white-black, right-wrong, beautiful-ugly, left-right and so on. It is in the nature of man (especially of the Christian) to associate unfaithfulness to left and faith to right.

Let us see whether there is something obscure in this paragraph or not. Everything seems to start from an evangelical episode. The synoptic gospels (*Matthew*, *Mark*, *Luke*) present the episode considered, i.e. the two robbers crucified together with Jesus. *Matthew* tells us: "At that time two robbers were crucified with Him, one on the right and the other one on the left" (27, 38; see also *Isaiah* 53, 12). The passers-by, the bishops, the scholars and the elders insulted Him, and so did the robbers crucified with Him (*Matthew* 27, 39-44). *Mark* tells us the same thing (15, 27) and adds that it seems that only the passers-by and the bishops insulted Him, but not the scholars and the elders (15, 29-32). In the synoptic gospels, right after the chapter and the pericope that presents the crucifixion, there are those which talk about the insults addressed to Jesus. Who were those that insulted Him? The passers-by, the foremost priests, the scholars and the elders, the soldiers (as *Luke* alone adds) and the robbers (in *Matthew* and *Mark*). Only in *Luke* the following chapter appears: "One of the crucified robbers was insulting Him: "Are you not the Messiah? Save yourself and us!" But the other answered admonishing him: "Have you no fear of God, for you are subject to the same condemnation? We have been, indeed, condemned justly for our crimes, but he has done nothing wrong". Then he said: "Jesus, remember me when you shall be in your Kingdom". Jesus replied to him: "Indeed I say to you, today you will be with me in Paradise" (*Luke* 23, 39-43); Maxim the Confessor, in *Ambigua*, 55, arguing against Gregory the Theologian, gives the following explanation to the sentence: "You shall be crucified with a criminal". He says: "maybe he will cease slandering the Word by means of his behavior, moved by that who quarrels him, as it happened on the cross to the robber who had shamelessly blasphemed. For the silence that

does not respond to that who admonishes is sign of receiving the spoken word” (Saint Maxim the Confessor 2006, 169). Here is the first inhabitant of Heaven presented as a robber, but *Luke* does not tell us whether that who spoke in favour of Christ was on the “right” or “left” of the Savior. *John* is even more elliptic: he mentions the robbers (19, 18), but says nothing about their words, but about something else (19, 31-33).

This is the situation presented in the Gospels. Let us descend in the time of sacred history and follow the entirely obscure rapport “left”-“right” in exemplary places.

It begins in *Genesis* (13, 5-13) with a fight. It is about Abraham and Lot. When guarding their cattle, they start a fight and Abraham asks Lot for them not to fight any more because they are brothers. The patriarch tells him: “It is better to separate yourself from me; if you go to the left, I go to the right” (13, 9). And Lot will go to the left (which does not make him an atheist in any way!) and he will live “in the cities of the Plain, and move his tents as far as Sodom” (*Genesis*, 13, 12). A simple exercise of biblical geography shows us that Abraham, who remained in Canaan, is on the right and Lot goes to the South end of the Dead Sea below the desert of Judah, where Sodom seems to have been located. And we know what happens to Lot (*Genesis* 19, 30-38)!

I will draw attention on a few other places related to the “left”-“right” rapport in the sacred history so as to show that the emphasis falls on the “right”:

- “Your *right* hand, Lord, is known for its strength” (*Exodus* 15, 6);

- “when He is on my *right*, I will not be shaken” (*Psalms* 16, 8);

- “it was not their arm that saved them, but Your *right*” (*Psalms* 44, 3);

- “I will uphold you with my righteous *right* hand” (*Isaiah* 41, 10);

- “If your *right* hand will cause you to sin, cut it off” (*Matthew* 5, 30).

I would also like to mention *Mark* 16, 19; *John* 21, 6; *Acts* 2, 33; *Romans* 8, 34; *Ephesians* 1, 20, and this is only a selection!

I will also insist on two pericopes from *Matthew*. The first is about the request made by the mother of Zebedee's sons (20, 20-22): "Then the mother of Zebedee's sons came to Him together with her sons and kneeled down to make Him a request. He asks her: "What is it you want?" She answers: "Command that in Your Kingdom these two sons of mine may sit one on Your right and the other one on Your left". Jesus said: "You do not know what you are asking." And they did not know!

Further in the text, in the chapter about the future judgment (*Matthew* 25, 31-46), it is shown how Jesus will separate the nations; He will do it like the shepherd who separates sheep from goat – "and He will put the sheep on His right and the goats on the left" (*Matthew* 25, 33). To those on the right He will say: "Come, you who are blessed by My Father to inherit the Kingdom prepared for you" (*Matthew* 25, 34). He will say something to those on the left as well: "Depart from me, you who are cursed into the eternal fire" (*Matthew* 25, 41).

As for the thief on the right, the good thief, he is the last man Jesus converted while He was still using the body of flesh. An apocryphal text (*Nicodemus' Gospel*, "Prologue", X, 2) retains the name of the thief¹.

In book IV of *De fide orthodoxa* (cap. 12), John of Damascus speaks about the reasons of praying towards East. Damascus says that neither by accident nor without reason do we choose to pray towards East. Any reasons why? We pray to God in a double way according to our double structure: the seen/sensitive part and the unseen/spiritual. We give Christ the East for praying. Driven out of Eden, which was located to the East, Adam lives in the West, with East on his right; Moses' tent had the altar screen towards East and Judah's more honest tribe was in the same Eastern area. Crucified, Jesus was looking to the West and when Rising, He went towards East. The lightning is visible from East and so it shall be the coming of the Son (*Matthew* 24, 27; *Luke* 17, 24). If we wait for Jesus, we cannot pray to the West. As a position, in the Scripture, to look right means to look from the defender and the place of the defender is the place of God. The sinners go to the left, and the right has an active meaning, being the symbol of stability and

authority (Chevalier and Gheerbrant 1994, 464-8; Cocagnac 1997, 92; 231).

The 12th century – which by means of Anselm, develops the art of philosophy – *intelligentia spiritualis*, begins in a festive atmosphere as it reconnects earth to sky and finds its characterization in universality. At the level of ideas, the 12th century is creative, and passionate in what the implication of the person is concerned. Shortly, it aims at restoring the Scripture to the Scripture. At this moment one of Anselm's most obscure references, i.e. *insipiens* slips.

3. *Insipiens et persona, seu de numero stultorum*

I chose to take over the (inverted) title of the third subchapter in chapter three of Alexander Baumgarten's paper (Baumgarten 2003, 88-91). I think that the obscure context of *insipiens* may balance the Anselmian interpretations.

I would like to develop this issue of the patristic and medieval exegesis on *Psalm* 13, 1 (52, 1) starting from the fact that the authors of those times have a spontaneous, intuitive relation with the sacred text. Here the following situation intervenes: on the one hand, Anselm's relations with the biblical exegesis of his time are not so exposed and the Anselm's work is less suited for such approaches, on the other hand; moreover Anselm is too generous in methodological remarks when it comes to the interpretation of the Scripture. There is another aspect at stake: at the end of the 11th century, biblical exegesis had not gone through the renewal that, several decades later, will cause the enrichment and diversification of such type of exegesis – the biblical one. However, a very serious exegetic tradition exists, whether I mention Origen, Augustine, Isidore of Seville or Raban Maur here. As a typical Anselmian attitude, it must be pointed out that the Archbishop of Canterbury rarely and less explicitly resorts to something like that even if his resources are so often the patristic ones. Here a typical Anselmian *topos* interferes: *Anselm takes over the sacred texts in their simplest meaning*; he does not try to clarify any quotation (pericope) consulting the authorities, although he undoubtedly knew the comments made by such authors.

The obscure place of the text that I will further debate on is related to one of the most famous quotations by Anselm. Besides, it is where the proof from *Proslogion* is established (chapter II): *dixit insipiens in corde suo: Non est Deus* (*Psalm* 13, 1/52, 1). Gilbert Dahan makes the following comment: the exam of the patristic and medieval tradition shows us that the affirmation of the “unwise” (*insipiens*) is most often understood in a relative (restrictive) meaning and leads us to wondering why Anselm has not taken back these interpretations and given an absolute meaning to the affirmation of the “unwise”? Then, we must see if the way in which Anselm uses *Psalm* 13, 1 has any influence on the exegesis itself (Dahan 1991, 12).

Allow me to return to the text in question: *dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*. The term *insipiens* is obscure enough. The ways in which the term *insipiens* appears in local translations from The Scripture or in Anselm are: “the crazy”, “the ignorant”, “the cracked”, “the unwise”. I will try to follow them as much as possible.

The Hebrew term that *insipiens* stands for is *nabal*. Only “the aggressive unfaithful” is called *nabal* (as in *1 Samuel* 25, 25; *Psalm* 13, 1/ 52, 1; *Isaiah* 36, 5-6), as well as “stubborn madness” of “the mocking” (*Proverbs* 1, 22; 14, 6; 24, 9). In the Old Testament madness is:

- “pure nonsense” (*Proverbs* 10, 14; 14, 15; 18, 13);
- “guilty foolishness”, i.e. the disregard of truth and God’s discipline (*Proverbs* 1, 7).

The untried man, the one who can be easily fooled, is not just “mindless” (*Proverbs* 7, 7), he is also crazy, thinks in a crazy manner so he does not only have to make a mental effort, but also a moral, spiritual choice. Besides the first two situations that I mentioned, *nabal* allows interchangeable words.

In the New Testament we have two terms for “crazy”: the former is *aphron* (with a prefix of deprivation which could mean: “lack of feelings” – with the meaning of losing a status and the latter, *aphron* stands for the one who lost reason or judgment. The second meaning also corresponds to the “angry” or “crazy” [with anger], as well as to the “cracked”, “unwise”, “insane”) and the latter, *moros*. In *Mark* 5, 22 Christ warns that labeling someone as *moros* gives a spiritual and moral connota-

tion to the act of choice. Paul uses the word *moros* (1 *Corinthians* 1, 25, 27), when taking into consideration the unfaithful ones who have wrongly assessed the plans of God. In *Luke* 11, 40 the meaning of “crazy” (*aphron*) refers to the incapacity of a man to feel things exactly the way they are. Another meaning of “craziness” in the New Testament is that of “unprofitable choice” (*Luke* 12, 20; *Romans* 1, 21).

Especially in the New Testament, “craziness” must be connected with unfaithfulness (rebellion, disobedience) and the terms from *LXX* are: *apistia* (a state of mind denoting lack of trust) and *apeitheia* (rebellion as such for the Christian sin is not ignorance, as for the Greeks, but disobedience). Therefore, the practical expression for unfaithfulness is disobedience (*Hebrew* 3, 12).

According to the *Biblical Dictionary* (798, 884, 889, 899-900), in 1 *Samuel* 25, 1-36, *nabal* is a name, and this Nabal is harsh on David (as a coincidence, *Psalms* 13, 1/52, 1 are David’s).

As we have seen, *Vulgata* uses the term *insipiens*. The preposition *in* with accusative (not with ablative) means “against” among other things (as in *impetus in hostem*), and *sipiens* has its roots in *sapio*, *ere*².

To sum up, there are at least four types of interpretation for *insipiens* (Dahan 1991, 11-25).

3.1. Historical Interpretation

The first one would be historical interpretation represented by the Antiochians, especially Theodore of Mopsuestia and Theodore of Cyr. The two see in *insipiens* the Assyrian king Sanherib or an Assyrian official named Rabšache sent by Sanherib to ask Hezekiah to hand over Jerusalem. Theodore of Cyr says that the beginning of psalm 13 agrees on the words of Sanherib and Rabšache, who prevent Hezekiah in a speech that questions divine omnipotence (*Isaiah* 36, 18-20).

The interpretation of a comment attributed to Bede the Venerable is also historical; it is in fact a comment from 1150 in which the presumed Bede seems to be indebted to Jerome. The comment reads as follows: *Haec Ezechias contra Rabsachen loquitur*.

We find this type of interpretation again later, in the 13th century, in Nicholas of Lyre³. Nicholas of Lyre will “challenge” in part the historical interpretation of *insipiens* to join an older “literal” interpretation. It is about the “literalism” of the Jewish commentator Salomon bar Isaac (better known as Rashi, 1040-1150), rabbi in his hometown, Troyes and considered to be the greatest authority from in the time of Talmud. According to Nicholas of Lyre, *Rabi Salomon exponit hunc psalmum de Nabuchodonosor, qui blasphemavit Deum Israel verba et facto*. Rashi notes the presence of two similar texts in Psalter and says that *Psalm* 13/14 is related to Nabuchodonosor, while *Psalm* 52/53 must be related to Titus Flavius Vespasianus who conquered Jerusalem on August 70 A.D. In the end, the Jewish commentators are not unanimous here. Gilbert Dahan recalls at least three points of view:

a. The *Midrash Tehlim* comment, as late as the 13th century (Dahan 1991, note 12, p.13), identifies *insipiens* with Esau (and Esau himself symbolizes those who were not chosen by God) or the “nations” that destroyed the Temple. As for *Psalm* 52/53, this comment interprets the term *nabal* as a name;

b. In his own comment, David Qimhi (1160-1235) says that *insipiens* stand for all “nations” that persecute Israel thinking in their hearts that there is neither God nor any other judge in this world that would make them pay for their deeds;

c. Finally, Abraham ibn Ezra (1089-1164) sees the lost scholar in *insipiens*⁴.

To the literary comment made by Nicholas of Lyre, a moral one is added where *insipiens* is the one who persists in evil (*obstinato in malis*); this *obstinato* acts as if God did not see him and were not be able to punish him.

We find two similar points of view (in-between and not in agreement with the ones above) in Hugues de Saint-Cher and Ludolphe the Monk. In the line of a moral interpretation of *Psalm* 13, the former sees the “sinner” in *insipiens*, i.e. not having the true wisdom (*vocat peccatorem insipientem, quia veram sapientiam non habet*); the latter states: *Propheta loquitur de quolibet peccatore obstinato in malis suis*, and

peccatore obstinato in malis suis are the Jews and pagans (Dahan 1991, 14, notes 18 and 20).

3.2. Interpretation as an Anti-Semitic Polemic

The second type of interpretation (shared by most medieval commentators) sees in *insipiens* the Jew who refuses to recognize the divinity of Christ, hence the anti-Semitic polemic of the medieval exegesis against *Psalm* 13⁵. Here the following issue arises: where does the anti-Semitic interpretation of *Psalm* 13 come from since nothing seems to justify this interpretation in the text itself? The Hebrew *nabal* is translated by *stultus* (and it appears six times), *insipiens* (six times again), *fatuus* (once) and *ignavus* (once) in *Vulgata* (Dahan 1991, note 27, p. 15)⁶. We must not overlook that the Fathers, be they Greek or Latin, do not all comment in an anti-Semitic manner *Psalm* 13. On the one hand, a particular case among the Greek Fathers is Origen and not with respect to *Psalm* 13, 1, but to *Psalm* 52, 1, where he makes an allusion to “the thoughtless nation that denies Christ’s divinity”; but Origen does not refer to the Hebrew people here. In one of the homilies, when Origen sends directly to *Psalm* 13, 1, the king of Egypt is mentioned. Origen comments: “The devil, that fool who said within his heart could be seen in this king: ‘It is not God’” (Origen 1981, 60).

On the other hand, Jerome is satisfied to note that the Hebrew *nabal* is the correspondent for *insipiens*⁷. In the Latin environment, Augustine gives the following explanation in *Enarrationes in Psalmos*: the term *imprudens* sends to “pagans” (“nations”), while the expression *filios hominis* (*Psalm* 13, 2) assigns the Jews, and among them (according to the comments of Cassiodorus, Peter the Lombard, Gilbertus Porretanus, Petrus Cantor), Augustine considers the Jews to stand before Christ, first of all patriarchs.

An anti-Semitic shade also appears in Arnobius to whom the assimilation of *insipiens* with the Jews seems obvious, if not even implicit⁸.

With Cassiodorus, the medieval exegesis of *Psalm* 13 is being influenced in an anti-Semitic manner so the phrase *Non est Deus* is understood as a negation of Christ's divinity⁹.

Starting from a claim of Pseudo-Albert the Great (a Pauline observation, in fact) that distinguishes between true wisdom and *sapientia vana* (Pseudo-Albert concludes that the Jews were deprived of both), the commentators, starting from the 13th century launch themselves into a discourse on wisdom seen as *distinctio*. Consequently, the expression – *in corde suo* bears two types of remarks:

a. like Cassiodorus, some commentators notice that *insipiens* makes his situation worse by not being satisfied with a simple oral statement, and then he says that God does not exist “within his heart”;

b. others say that *insipiens* only “imagines” what he says without having a scriptural evidence (Dahan 1991, 18).

3.3. *Interpretation as Polemic Against Pagans (Nations)*

A third interpretation of *insipiens* in the patristic and medieval exegesis links *insipiens* to “pagans” (“nations”). The idea dates back from Augustine's time, appears at Augustine, and the tendency was that of making the following distribution:

- *Psalm* 13: *insipiens* = the Jew;

- *Psalm* 52: *insipiens* = the pagan.

It is true that this identity moved from one psalm to another is rather pointed out at than exploited, because the “pagan” relating to *insipiens* is still a more ambiguous character than the “Jew” (Dahan 1991, 19-20)¹⁰.

Then, Petrus Cantor associates the pagan to the Epicures without specifically naming them. Only Nicholas from Amiens identifies the pagan doctrine with Epicurus' doctrine¹¹.

3.4. *Coming Back to the Second Interpretation*

Finally, most of the patristic and medieval interpretations take into consideration the denial made by the *insipiens* regarding God's existence (*Psalm* 13), and *insipiens* would be the Jew. A problem is however at stake here and it is a funda-

mental one: it is not about denying (through *insipiens* = Jew) God; it is about rejecting Christ's divinity (one can see that this forth interpretation is improperly named like this. In fact, the second type of interpretation is enlarged here). The issue is that those that were unfaithful were not charged as atheists, so that things get complicated in a logical scale: since Christ is God and Jews do not believe in Jesus, as a consequence they do not believe in God, either. In other words, if *insipiens* (the Jew) despises Christ, then he also denies God. The phrases become:

- Jews deny the fact that Him, Christ, is God;
- Jews do not deny God in any way.

Gilbert Dahan concludes (Dahan 1991, 21-2) that the key for the problem could be Anselm and his *Proslogion*! Namely, it is no longer about (through relativism and the moral interpretation) a real negation of God, but a special kind of including divinity in a bracket which allows to react "as if" God were not "there" to judge our actions. In other words, Sanherib and Nabucodonosor do not deny divinity in any way, since they themselves worship their own Gods. What they deny is the fact that the God of Israel is the true God almighty (Dahan 1991, 21, note 75). The problem is one of the 13th century: if the existence of God is an innate knowledge, does it need to be proved in any way? According to Gilbert Dahan, three texts come to our help (Dahan 1991, 22)¹². Shortly, we must exclude the possibility of denying God, since the words spoken by *insipiens* must not be taken ad litteram, meaning that it is better to understand *simpliciter* in that particular verse. As a whole, the difficulties regarding the complete denial of God in Middle Ages are emphasized by the commentators (in fact, by the end of 12th century, such a hypothesis was unimaginable, while starting with the 13th century, the assumption of the absence of God was already made).

What is sure is that the 13th century rarely quotes the Anselmian argument, and when it does, it sees it as a proof of God's existence (and the place where the 13th century commentators are claiming it is located in the *Prooemium: quia Deus vere est, et quia est summum bonum*). Gilbert Dahan seems to straighten things up: from the moment *Proslogion* is known (including the defense of *insipiens* made by Gaunilon), the

Anselmian booklet causes a sort of revolution on a capital theme from philosophy and theology (Dahan 1991, 25). On Dahan's line, I conclude: in everything Anselm does, we find a break from the exegetic tradition; neither does Anselm despise this tradition, nor does he ignore it; we must take into account Anselm's use of the Scriptural texts in their most common, that is not obscure interpretation (Dahan 1991, 25, note 95).

4. *Vade retro, insipiente*

In *Philipicae sive In Marcum Antonium* (11, 2, 1), Cicero says that any man makes mistakes, but no one, except the unwise (*insipientis*), perseveres in the mistake (*nullius, nisi insipientis, in errore perseverare*). Let me make a transfer. The *Book of Wisdom* from the Old Testament, which is also a small theological treatise, a catechetical writing, states in 13, 1 (very significant, and I find it to be just a coincidence!): "For all men were by nature foolish, in whom there is not the knowledge of God and who neither from the good things seen did not succeed in knowing Him who is, nor from studying His works could they discern the artisan". The conclusion of the *Book of Wisdom* (13, 1-9) is that "nature itself leads us to recognize the living God" (Ferenț 1997, 13).

According to reverend professor Eduard Ferenț, *Psalm* 13, 1 is "positive disbelief, free, willing denial of God", "guilty, responsible ignorance, which is manifested through hardness of heart and dullness of mind caused by a bad behavior" (Ferenț 1997, 14). Ergo: "idolatry is wandering and foolishness, but the negation of God is something even more serious, i.e. madness" (Ferenț 1997, 15)¹³.

The fundamental issue from which I started and aim at getting to is mainly the following: the real meaning of Anselm's proof is, in fact, a negative one. Namely: it is impossible for thought to say that God does not exist under the pretext that it (thought) thinks that He (God) does not exist. If Anselm's proof lends itself to critical error (and it definitely lends itself to this), then this error lies in seeing the deduction of being from a content of thought in the evidence concerned¹⁴. I believe that Evdokimov well asserts that "Saint Anselm never thought of

such a thing. It is about the intuition that seizes the impossibility to think of certain contents as a pure content of conscience” (Evdokimov 1993, 38)¹⁵, which is already a phenomenological issue. Fortunately, I stick to Evdokimov’s assertion and reiterate the issue above through him. It is a Pauline aspect at stake, and “Saint Paul knew well what he was doing when he focused his sermon on what immediately aroused the violent reaction of speculative logic”. What do I mean? It is simple: “Incarnation will always be insanity and madness for the human mind... The man Jesus could have lived in Palestine as well; not his worship by the disciples, but *God’s humanization* is unacceptable” (Evdokimov 1993, 16). Here Evdokimov summarizes things in an outstanding manner: “The man who states that he is God is unbearable for Jews, the God who became man is madness for the Greek; the Old Testament knows God, but cannot accept a God who suffers; the Greek mysteries knew the image of a suffering God, but they did not know God. The New Testament discovers both of them”, and it discovers them as not being absent and not being several (Evdokimov 1993, 16, note 1). This is what Anselm wants and that is why *insipiens* does not bother him. For Anselm, *insipiens* is the one that substantially makes the great service. Karl Barth reiterates an aspect that, if not understood, crumbles Anselm’s evidence: the purpose of evidence is not that of proving God’s existence only through rational processes (it is not at all something like that). The evidence seeks something else: to prove that I, a rational being, cannot rationally deny God after knowing who He is.

Karl Barth thinks that Anselm makes a distinction between *idea* and *what the idea represents*. What the crazy man denies is not the idea in itself; the crazy man denies what the idea represents. *Idea* refers here to God as essence and existence; *what the idea represents* is the existence as God’s presence and power in the world.

5. On Anselmian Theonomy

If I “believe so that I understand”, and I do not, first of all, “understand so that I can believe”, it means that I *partici-*

pate to an experience. *Insipiens* and the “faithful” report are different before the Anselmian evidence:

- *insipiens* through *auditus rei*: if the argument has no meaning, it is because I cannot judge a thing just by saying it;
- the *faithful* through *scientia experientis* that allows him to really know that “something” which he speaks about and to judge it, especially since this “beyond” thought is exactly the “nerve” of the Anselmian evidence.

In Chevalier’s opinion, God is revealed by eluding Himself: *De se per seipsum probat* (Chevalier 1956, 202). This opinion is also shared by Paul Vignaux according to which Anselm, in *De veritate*, defines truth as rectitude: language adapts itself to thought, thought to thing (Vignaux 1987, 89). According to Vignaux, the one who proves himself proves from himself, and the labor from *Proslogion* consists of converting the Augustinian feeling of absolute divine greatness in some kind of dialectical principle. Such dialectics hides a dispute and the Scripture finds Anselm’s adversary to be the *unwise*. He denies a God of faith (not the one of the philosophers) and is established in a character that Anselm does not address directly, yet he cannot avoid. *Proslogion* actually argues against *insipiens*, even if the treatise was intended for the monks.

Let us see what Paul Tillich understands by experience. According to Tillich *experience* consists of participating to an objective of present truth (in the Scripture) and commented by the Fathers in their authority (Tillich 1970, 182). Such an experience can become knowledge, but this fact is not compulsory since faith does not depend on knowledge in any way, yet knowledge, of any kind, is indebted to faith. By a comparison of which Tillich makes use of, natural sciences assume that I participate to nature, but my participation in nature does not necessarily end in science (be it that of nature). Paul Tillich states here something extremely interesting, namely that Anselm is a “speculative” scholar in a time in which this term still meant the analysis of fundamental structures of reality¹⁶. Tillich is Hegelian, although against Hegel, when he says that if it is founded on experience, it is impossible for knowledge not to reach the system. Despite most positivists, a feature of medieval thought can be identified here: medieval philosophers

know that, in order to get to a consistent thinking, they must think systematically. Moreover, the term “system” indicates the ordering of the cognitive experience so that the different contents of experience are not contradictory with one another (the end has to cover a whole truth, a new Hegelian affinity that Tillich undertakes). Only in this way reason can express in a manner that is not irrational, any kind of religious experience. Theological reason does is not any different here, with its function and purpose, from mathematical reason. They both make the religious or mathematical experiences, intelligible as they order them¹⁷.

This whole process is called “dialectical monotheism” by Tillich and in this type of monotheism God Himself is in motion/liveliness. This kind of God is a *vivant* one and in Him, we have a *yes* and a *no* to say at a time so that, following Augustine, Anselm agrees that God is not identical with Himself in the way that inert objects are identical with themselves. God is a separation and a liveliness/*vivant* reunion, from which a fundamental fact rises: thus things considered, then the autonomy of reason is not cancelled by mystery¹⁸. Tillich calls *theonomism* this attitude of Anselm and places him between Augustine and Hegel from the point of view of theonomy (and when he chooses Hegel, Tillich hesitates, knowing well that he would disagree with him, i.e. with Hegel, although Hegel agreed with Anselm). In any case, according to Tillich, theonomy as a method consists of recognizing the mystery of being, and not believing that this mystery is a transcendent and authoritarian element imposed to our will and which would destroy reason from the perspective of its generic use, as the unwise believes. Where does Tillich separate himself from Hegel and sticks to Anselm? In the same dialectical reasoning, the one uniting them cannot avoid separating them. Thus clearly stated, the dialectical reasoning is opaque to the Incarnation of the Word. At the same time, incarnation is dialectical, mysterious and paradoxical. For reason in its dialectical use, it seems already too much (Kierkegaard will not have a different opinion, even if he cannot stand Hegel). Anselm sees things differently: it is about the plan of existence (which is available for Hegel, too), and this plan must be connected with God’s free-

dom (and here is the “separation” from Hegel), man’s freedom, the sin and the pardon (the circle, so to say, closes here but not by force as in the case of Hegel, but in the way of Methodius of Olympus and Augustine, as they shown in their *De libero arbitrio*). At this point, reason (the Hegelian one, means Tillich) can still accept, but no longer understand. The sphere of existence (hence the separation from Hegel), i.e. reason as such, is governed by the decisions of will and not the necessity of reason in itself.

Tillich agrees with the following: Anselm’s theonomic thinking takes place in the arguments for the existence of God. Tillich names them “the so called arguments in favour of what Anselm agrees to call the existence of God” (Tillich 1970, 184-5) because the arguments, not the “existence” of God want to prove it. Anselm’s arguments (from *Monologion* and *Proslogion*) are foreign to such purpose.

Let us take an example, namely the cosmological argument (I generally call it like this since the arguments in *Monologion* are subsuming, all three of them, to the cosmological manner of argumentation). According to Tillich, the cosmological argument belongs rather to the philosophy of religion, because we deal with an existential analysis of finiteness, and only thus considered this analysis is fair and useful. However, concludes Tillich, this idea is combined with a metaphysical realism which assimilates the universals of the degrees of being so that the cosmological argument builds some sort of hierarchy of concepts inside which the absolute being and absolute good are not just ontological qualities, but also ontological realities; in this case the supreme being is the one who has the maximum of universality. Therefore, the ontological argument is fair to the extent that it analyzes the way in which man observes reality: reality is finite and it implies the infinite. The argument is still debatable to the extent that we expect from it a demonstration so as to conclude that the existence of a supreme being is a certainty. It is not casual the fact that Anselm himself, in *Proslogion*, reproaches to this argument that it starts from what is relative so that it can make the relative the basis of absolute. Anselm’s “self criticism” is not fair in what the second part of the argument is concerned, as opposed to its first

part (where he analyzes the infinite inside the finite). Anselm wants more; he wants a direct argument and one that does not need to start from the world to reach God. He wants to find God in thought itself so that, before leaving from itself to head for the world, thought has to be sure of God. That is why I say that Anselm's thinking is "theonomical" in Tillich's terms. Theonomy is a thinking which willingly gives up its autonomy and accepts the fact that the human spirit rebounds to its divine foundation. Anselm concludes: "and this is You, Lord our God" (*Proslogion*, 3), and Tillich says: "This is what I call theonomy" (Tillich 1970, 186)¹⁹.

To draw a conclusion on Anselmian theonomy, I state that it is in the way it responds to its critics; what follows is that Anselm's reasoning is not an argument in favor of the existence of God, but an analysis of human thinking. This analysis comes back to saying: we must have a meeting point between the absolute necessity of thought and that of being; if things are not in this way, we cannot have any kind of certainty and then the unwise is right. But Anselm knows well that "the cautious man hides his knowledge, and the heart of the mindless shows up front its stupidity" (*cor insipientium provocat stultitiam* – *Proverbs* 12, 23).

6. From Anselm to Thomas

Saint Thomas sends to the psalm of the unwise twice. He does it in *Summa theologiae* (I, q. 2, a. 1) and in the exposure to psalms (*In psalmos Davidis expositio*).

In *Summa theologiae*, q. 2 from the first part, Thomas handles the problem of the existence of God and psalm 52, 1 (not 13, 1) is quoted in the beginning sequence: if God exists, is He known through Himself? *In extenso*, it sounds like this: *sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum ut patet per philosophum, in IV Metaphys. et I Poster., circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Psalmi LII, dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Ergo Deum esse non est per se notum*. I translate and complete the Aristotelian assertions: it cannot be thought something contrary to a thing

known through itself, as the Philosopher states in *Metaphysics*, IV, 3, 3 and in *Analitica Posteriora*, I, 10 to prove the first principles. This means that no one can think the contrary of the fact that God exists, as the psalmist says (52, 1): *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*. Therefore, the existence of God is not known through itself. Then Thomas continues by saying that a thing can be known through itself in two ways: one through itself but not for us, other through itself but for us. In what follows, Thomas is Kantian and frankly speaking, Kant is Thomist when making the difference between the analytical and synthetic sentences on the line of the established relations between the parts of the sentence. In article 2, he wonders if God's existence can be proved so he can end article 3 where he answers the question: does God really exist?, and offers the five ways. This is all subject of *Summa theologiae*.

How does Thomas comment on *Psalm* 13? Let us see. He says that the psalmist condemns the enemies' insanity and brings out their wickedness. As an adjacent sub-theme, the psalmist focuses on two things: the enemies' intrigue and the hope of liberation. The intrigue is stipulated at first, and then authenticated. Pride is the beginning of sin and the beginning of pride already forms the denial of God. Therefore, wickedness starts when man no longer cares for God and for this reason, Thomas comments read as follows: *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*. However, is it possible for such a thing to be said? *Dicere in corde est cogitare. Sed numquid potest cogitare Deum non esse? Anselmus dicit, quod nullus potest. Item Damascenus. Cognitio Dei naturaliter omnibus est inserta; naturaliter cognitio nullus potest cogitare non esse*. Namely, to talk to the heart means to think. And yet, is it possible for someone to say that God does not exist? Anselm, as well as John of Damascus, says that no one is capable of such thing. The concept of God is naturally given to all humans. Therefore, what is naturally given cannot be denied in the light of its existence. Thomas shades: however, despite the argument *ad gentium* doubled by the innate one, we shall speak of the concept of God in two ways: one related to Himself, the other related to us. If we rationalize the concept of God in the first way, there is no doubt that it cannot be conceived as nonexistent since no sentence whose

predicate is included in its definition can be conceived as false by its own nature. However, it is necessary to remember the fact that in the case of God, existence belongs to a different category because God's being is simultaneous in its substance. *Ergo*: anyone who speaks about God in relation to God Himself speaks about God's being. That is why God cannot be conceived as nonexistent when related to Himself. According to Thomas, this is how John of Damascus thinks. The natural given is indeterminately, acategorically known, therefore God exists despite the unwise (even though, once again, the unwise does not question the existence of God). But what God actually is as such is not related to the given (innate) natural, because God is, first of all, a given of the faith. Can anyone state that God does not exist when He believes that He is not almighty or interested in human actions: *quis es omnipotens ut serviamus ei?* (Job 21, 15).

According to Thomas, this aspect can be translated to the Jews who claim that Jesus is man and not God: *potest referri ad Judaeos dicentes Christum hominem purum esse, non Deum. [...] Qui Judaei, non credentes ipsum qui promissus erat in lege, dicunt, non est Deus, iste scilicet qui nobis praedicat. Et hoc dixit, insipiens, quia Dei sapientiam recipere noluerunt oculos mentis excaecatos.* And Thomas quotes from John 10, 33, Psalm 81, 5 and Book of Wisdom 2, 21. Thomas concludes: maybe the sinner is criticized here – first the *sin* (which is in his heart – *in corde suo*), then his sinner acts (and which are *corrupt*) and, finally, his sinner habits (and they are abominable). The sinner is crazy, unwise, since he does not have the wisdom or access to what is spiritual (1 Corinthians 2, 14). If he has no principle, the unwise cannot avoid committing errors. The corrupted body is due to the removal of the natural principle by external principles. The natural principle of the soul is the love for God. When external love (concupiscence, lust) or other sins overcome the love of God, then this love is actually eliminated. Not by chance after it is said *non est Deus*, the following words are added: they are corrupt. Jeremiah 5, 12 says: *negaverunt Deum, et dixerunt, non est ipse* and the Ecclesiast 21, 17 says: *cor fatui, scilicet peccatoris* and Thomas adds: *quasi vas confractum* ("the heart of the crazy one, called sinner, is like

a broken vessel”). Hardly obscure is for Thomas the fact that sinners are corrupted by their evil actions (*corrupti ergo sunt, peccatores per malum actum*), and *John* 3, 19 considers that the sinner’s actions are bad because the sinners have willingly moved away from good and, consequently, their natural capacities have been corrupted. As long as the love for God dwells in man’s soul, man is liked by God. The crazy gives himself to the service of the idol and ends up as ugly as the one he loves (*Hosea* 9, 10).

7. On the Left to the Right

“A brother asked Abba Pimen about his thought of anger. And the old man told him: this thing is like a man who has fire on his left and a glass of water on his right; so if the fire starts, he will take the water from the glass and put it off. Fire is like the seed of the enemy and water means throwing oneself before God” (*Patericul* 1997, 185).

NOTES

¹ Giovanni Papini states, in *Life of Christ*, that the Church received him among its saints, on the ground of that promise of Christ, as Dismas (Papini 1991, 324-6). Canonical gospels do not give the names of the two robbers. Their names appear in *Nicodemos’ Gospel* and in *The Arabic Gospel of the Infancy of the Saviour*, XXIII, where it is also proved why a robber had been saved and the other not. In the last mentioned Gospel, the good thief is called Titus and the bad one – Damachus. The cult of the good thief will be widely spread from East and up to the other cardinal point (*Apocryphal Gospels* 1999, 111, 125, 190, 213-4, 218).

² I try to make a correlation here between *sapiens*, *sapientis* which means “wise” and “capable”. I associate wisdom to the Greek *theōría*, and capability to the Greek *téchnē*. I take into consideration the fact that, through the aforementioned correlation, i.e. virtue (*areté*) is a wonderfully distributed binary: it is for the body (to have *areté* in your feet, as Achilles, according to Homer), as well as for the soul (wisdom, courage, temperance). However, *insipiens* originates in “not knowing to reckon”, and thus “reckless”.

³ The period between the 13th and 15th century is characterized by an exegetic enthusiasm in the medieval university environment, especially in Paris. This type of libertine exegesis is not appreciated in the centers of study of monastic orders, especially by the Dominicans (Hugues de Saint-Cher, Thomas of Aquinas) and the Franciscans (William Middletown and Nicholas of Lyre).

⁴ It must be noticed that these exegeses did not even have a slight influence on the Christian commentators, not to mention Nicholas of Lyre. Through a series of retorts, Nicholas of Lyre will be rejected from the point of view of the literalism practiced by Paul de Burgos (a converted Jew) who, in his turn, will be challenged by Matthias of Thuringia.

⁵ Petrus Cantor (the Teacher) wrote: *Dixit insipientis iudaeus in corde suo: hic homo, scilicet Christus, non est Deus, quia non credebat eum esse Deum.*

⁶ We find out from this note the correspondence of terms in the Hebrew text in *Vulgata*. *Stultus* appears in *Deuteronomy* 32, 6; 32, 21; *Job* 30, 8; *Proverbs* 17, 7; 30, 22; *Isaiah* 32, 6. *Insipiens* can be found in *Psalms* 13, 1 (52, 1); 39, 9; 74, 18; 74, 22; *Isaiah* 32, 5; *Jeremiah* 17, 11. *Fatuus* appears in *Proverbs* 17, 21, and *ignavus* in *2 Samuel* 3, 33.

⁷ *insipiens in hebraeo Nabal positum est* (Dahan 1991, 16, note 31).

⁸ The arrival of God demanded in *Psalms* 12, is realized in *Psalms* 13, but the unfaithful nation (called *observantes sabbata*) states in its heart: it is not God (Dahan 1991, 16, note 35).

⁹ It will also be said that only through “antonomasia” *insipiens*, the Jews are appointed (Dahan 1991, 17, note 44), and antonomasia, as figure of speech, consists of using a name instead of a common name or a common name (or a periphrasis) instead of a name.

¹⁰ The pagan has a corrupted mind and makes gods from a piece of wood (Bruno of Würzburg). Pseudo-Albert characterizes the negation of God as a mental confusion of the pagan, since the pagan states that God is what God is not and mistakes what is God for what it is not.

¹¹ *Iste gentilis fuit Epicurus* (Dahan 1991, 20, note 69).

¹² It is about:

- “the words of the unwise” (*Psalms* 13) which seem to show that ignoring God is no big deal;
- A text from John of Damascus (*De fide orthodoxa*, I, 1);
- Chapter II from *Proslogion*.

¹³ *Vulgata* calls the *Book of Wisdom* – *Liber Sapientiae*, while *LXX* calls it *Solomon’s Wisdom* (and in 13, 1-9 we recognize a polemic against idolatry).

¹⁴ Kant criticizes Anselm’s proof from the point of view of the theoretical use of rationality and he is right. For Kant, the existence derived from concept is an illusion and the process is illicitly set by the philosopher behind the word *ontotheology*. This takes into consideration the purely notional seeing of God, it namely aims at deriving the existence of the first being from simple concepts, without the help of experience (Kant 1969, 499).

¹⁵ And when I said that it is a phenomenological issue, I did not take into account the *description*, but the *intention* (*intentio*).

¹⁶ I wrote speculative between quotation marks because the term carries in itself a pejorative shade from the point of view of a defaced positivism. A simple etymological exercise proves the contrary.

¹⁷ This is how Anselm also proceeds when affirming that Trinity, for example, can be understood by means of mediating the rational factor, and falls in the line with Augustine.

¹⁸ This fact does not either make Anselm a supporter of the autonomy of reason in a formal sense, nor a heteronomous like those who subsume their reason to a tradition that they do not understand (Tillich 1970, 183).

¹⁹ As I have already said, in the theonomical fact, thought cancels the fact of being autonomous by abandonment and rebounds itself to its divine foundation. The ontological evidence is deducted by Tillich in four sequences:

- a. even the unwise understands the signification of the name “God”. He understands that, since we turned to the word “God”, we think of the Absolute;
- b. if the unwise understands that “God” nominates Absolute, it is because the idea of Absolute is present in the human spirit;
- c. therefore there is a superior form of being and it consists of not just being in the intellect, but also in reality;
- d. because it is better to be, at the same time, in the intellect and outside it than just be in the intellect, this form of existence, this kind of *being* will be attributed to the Absolute itself in an absolute manner (Tillich 1970, 187).

REFERENCES

Apocryphal Gospels. 1999. Iasi: Polirom Publishing House.

Augustine. 1991. *De dialectica*, translated by Eugen Munteanu, Bucharest: Humanitas Publishing House.

Baumgarten, Alexander. 2003. *Saint Anselm and the Concept of Hierarchy*. Iasi: Polirom Publishing House.

Chevalier, Jean and Alain Gheerbrant. 1994. *Dictionary of Symbols*, vol. I. Bucharest: Artemis Publishing House.

Chevalier, Jacques. 1956. *Histoire de la pensée*, vol. II, *La pensée chrétienne*. Paris: Flammarion.

Cocagnac, Maurice. 1997. *Biblical Symbols. Theological Lexicon*, Bucharest: Humanitas Publishing House.

Dahan, Gilbert. 1991. En marge du Proslogion de Saint Anselm: l'exégèse patristique et médiévale du Psaume 13, 1. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 57.

Evdokimov, Paul. 1993. *The Ages of Spiritual Life*, Bucharest: Christian Medical Charity Association Christiana.

Ferent, Eduard. 1997. *The Living God, Unique in Being and Triple in Person*. Iasi: "Presa Bună" Publishing House.

Kant, Immanuel. 1969. *The Critique of Pure Reason*. Bucharest: Ed. Stiințifică.

Origen. 1981. Homilies on Exodus. In *Chosen Writings*, part one. Bucharest: EIBMBOR.

Munteanu, Eugen, trans. 1991. *De dialectica of Augustine*, Bucharest: Humanitas Publishing House.

Papini, Giovanni. 1991. *Life of Christ*. Chisinau: "Ago-Temporis" Publishing House.

Patericul. 1997. Alba-Iulia: Romanian Orthodox Episcopate.

Saint Maxim the Confessor. 2006. *Ambigua*. Bucharest: E.I.B.M.B.O.R.

Tillich, Paul. 1970. *Histoire de la pensée chrétienne*. Paris: Payot.

Vignaux, Paul. 1987. *Philosophie au Moyen Âge*. Albeuve: Éditions Castella.

Anton Adămuț is Professor Dr. at the Department of Philosophy of the "Al.I. Cuza" University of Iasi, Romania. His research interests are the history of medieval philosophy and the philosophy of religions. He is author of *Filosofia substanței* (1997), *Filosofia Sfântului Augustin* (2001), *Seducția ca spațiu al cenzurii* (2004), *Cum visează filosofii* (2008).

Address:

Prof. Dr. Anton Adămuț

Department of Philosophy

Al.I. Cuza University of Iasi

Bd. Carol I no. 11

700506 Iasi, Romania

Email: antonadamut@yahoo.com

Aristotélisme et christologie au XIII-ème siècle. Le problème du corps du Christ dans les derniers écrits de saint Thomas d'Aquin

Cristian Moisuc
Université Al. I. Cuza, Iasi

Abstract

Aristotelianism and Christology in the 13th century. The problem of the body of Christ in Thomas Aquinas' latest works

The purpose of this paper is to analyze the problem of the relationship between Aristotelianism and Christology in the XIII-th century, as it appears through the famous problem of the body of Christ dead. This problem, which divided the Latin theologians and which St. Thomas Aquinas will try to find a final answer turns out to be very suggestive for the question of the relationship between the Greek philosophy and the so-called Thomistic synthesis. The article offers an analysis of the latest works of St. Thomas (Quodlibet III and IV and the 50-th question of Part III of the Summa Theologiae) in which the theologian tries to reconcile the requirements of hylomorphism with Christian dogma. The article offers also a critical interpretation of these solutions, as well as some remarks on the possibility and limits of dialogue between the Greek philosophy and the foolishness of the cross.

Keywords: hylomorphism, Christology, Thomistic synthesis, soul, body

Depuis le XII-ème siècle, les théologiens qui examinent la question „Durant les trois jours de son ensevelissement, le Christ était-il vraiment homme ?” ont coutume de répondre affirmativement. Cependant, bien avant saint Thomas d'Aquin, l'opinion contraire commence à être soutenue, en raison de l'argumentation du livre *De anima* d'Aristote: l'œil privé de la vue (par la mort) n'est plus œil que par *homonymie*: „Nous avons donc défini, en termes généraux, ce qu'est l'âme: elle est une substance au sens de forme, c'est-à-dire la quiddité d'un

* Ce texte présente une partie des résultats d'une recherche effectuée à l'Université Al.I. Cuza de Iasi, dans le cadre du projet CNCSIS 788, code 2104, 2009-2011, financé par le Ministère Roumain de l'Education et de la Recherche.

corps d'une qualité déterminée. Supposons, par exemple, qu'un instrument, tel que la hache, fût un corps naturel: la quiddité de la hache serait sa substance, et ce serait son âme; car si la substance était séparée de la hache, il n'y aurait plus de hache, sinon par homonymie. Mais, en réalité, ce n'est qu'une hache. En effet, ce n'est pas d'un corps de cette sorte que l'âme est la quiddité et la forme, mais d'un corps naturel de telle qualité, c'est-à-dire ayant un principe de mouvement et de repos en lui-même. Appliquons maintenant ce que nous venons de dire aux parties du corps vivant. Si l'oeil, en effet, était un animal, la vue serait son âme: car c'est là la substance formelle de l'oeil.

Or, l'oeil est la matière de la vue et la vue venant à faire défaut, il n'y a plus d'oeil, sinon par homonymie, comme un oeil de pierre ou un oeil dessiné" (Aristote 1988, 65). Déjà Guillaume d'Auxerre, avant 1231, pouvait affirmer un jugement sévère au sujet de la question *Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis*: „iste locutiones improprie sunt" (Weber 1991, 157). Saint Bonaventure était du même avis: „Selon le philosophe physicien, l'homme est un composé d'âme rationnelle et de corps. Or le Christ, lors du triduum (de son ensevelissement) n'était pas un tel composé. Donc il n'était pas vraiment homme" (Weber 1991, 158). Albert le Grand allait jusqu'à dire que „presque tous les modernes sont d'accord pour qualifier de fausse la proposition "Durant le triduum le Christ ne fut pas homme" et que le Maître des Sentences s'est laissé abuser par des expressions familières" (Weber 1991, 158).

Strictement parlant, l'argument des „modernes" était correct: si l'homme est un composé d'âme et de corps et si le corps est réellement corps aussi longtemps que l'âme le vivifie, alors la mort, qui est séparation de l'âme et du corps, interdit de parler d'un corps proprement dit. Le cadavre peut être considéré „corps" seulement à titre équivoque (ou par homonymie), comme le dit Aristote à propos de l'oeil du mort.

Saint Thomas n'affirme pas autre chose: „Pourtant cette thèse ("Durant les trois jours le Christ fut homme") est également insoutenable si l'on entend l'homme en sens propre. Pour deux raisons: (1) pour qu'il y ait homme, il faut que l'âme et le corps soient unis pour constituer une nature (humaine) une. Cela s'accomplit quand l'âme informe le corps, condition

qui n'est pas remplie au cours de ce triduum. (2) L'âme se retirant du corps, celui-ci n'est plus qualifié de corps qu'en un sens équivoque. Le corps (du Christ enseveli) n'était corps d'homme qu'en un sens équivoque" (Weber 1991, 159).

Cette conclusion avait aussi ses détracteurs. A la même époque où Thomas d'Aquin commentait les *Sentences*, Richard Rufus reprend la thèse „désuète" de Pierre Lombard. Dès lors cette question du corps du Christ enseveli se superpose à la dispute sur le nombre de formes substantielles dans l'homme (une seule ou plusieurs) et en devient inséparable.

En effet, les défenseurs de la thèse pluraliste, qui soutiennent, à la suite de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard, l'existence de deux formes substantielles dans l'homme, peuvent dire que le corps, même après la mort, reste un corps (dans le sens propre du terme, et non par simple homonymie) grâce à la *forma corporeitas* : „Lorsque à la mort l'âme se sépare du corps, la corporéité demeure, gardant, à la même matière, les mêmes dimensions déterminées, en sorte que le cadavre est vraiment le même corps individuel que le cadavre vivant" (Duhem 1917, 516)¹.

Pour saint Thomas, qui ne reconnaît qu'une seule forme substantielle, cette solution ne tient pas : „En aucun corps il n'y a plus qu'une forme substantielle...Peut-être dira-t-on que la corporéité est la forme du corps. Ce mot *corporéité* se prend en deux sens différent : tantôt, il signifie les trois dimensions, ce qui n'est pas une forme substantielle, mais un accident ; tantôt, il signifie la forme dont proviennent les trois dimensions ; cette forme-là n'est pas différente de la forme spécifique" (Duhem 1917, 516). Le texte est clair : s'il faut parler de la *forma corporeitas*, il ne faut pas entendre autre chose que la forme substantielle. Pierre Duhem résume la position thomiste : „Dans l'homme, il y a une seule forme substantielle, l'âme intelligente ; mais cette forme possède tous les pouvoirs des formes moins parfaites qu'elle contient virtuellement ; c'est donc elle qui fait fonction d'âme végétative et d'âme sensitive, qui donne à l'homme de vivre et de sentir ; c'est elle, aussi, qui fait fonction de simple corporéité, qui circonscrit la matière dans des dimensions déterminées et qui, au corps humain confère l'individualité" (Duhem 1917, 517-8).

Or, si la théorie hylémorphique (l'âme, forme substantielle du corps) dans sa variante thomiste (l'âme, *la seule* forme substantielle du corps) sauvegarde *l'unité* substantielle de l'homme, elle ne résout pas le problème de *l'identité numérique* du corps vivant et du cadavre. Saint Thomas le reconnaît, d'ailleurs : „corpus vero fuit idem numero (in triduo mortis) *secundum materiam*, sed *non secundum formam substantialem*, quae est anima”. C'est pour cela que „non potest dici quod *simpliciter* fuit idem numero” (van Steenberghen 1947, 434).

Pour résoudre le problème de l'identité entre le corps vivant et le cadavre, saint Thomas distinguera entre l'unité absolue ou univoque (*simpliciter*) et l'unité équivoque ou homonymique (*secundum quid*) : „Dicendum est ergo quod [corpus Christi] fuit *secundum quid idem*: secundum materiam enim idem, secundum formam vero *non idem*” (van Steenberghen 1947, 435).

Dans le cas du corps du Christ, il y a bien une identité entre le corps vivant et le cadavre mis au tombeau, mais cette identité est relative (*secundum quid*) et non pas absolue (*simpliciter*). Le corps mis au tombeau n'est pas le corps *du Christ* dans le sens propre du terme. Tout corps et corps *de quelqu'un* (de Christ, de Paul, de Pierre) tant que l'âme (du Christ, de Paul, de Pierre) n'a pas encore quitté le corps. Sans l'âme, le corps mort ne peut plus être dit corps *du Christ*, *de Paul*, *de Pierre*. Sans la forme substantielle, le corps n'est pas individualisé en tant que corps *de quelqu'un*. Si l'on parle encore du corps *du Christ* après la mort, c'est de façon équivoque, en nommant *par homonymie* le corps mis au tombeau „corps du Christ”. En réalité, selon la théorie enseignée par Aristote, il s'agit tout simplement d'un cadavre, d'un corps sans âme, donc sans identité absolue, réelle. Même si le corps du Christ mort et mis au tombeau sera appelé corps *du Christ*, il ne s'agira surtout pas d'une dénomination réelle, mais d'une dénomination équivoque.

Un an plus tard, dans le *Quodlibet III* (exposé à l'occasion des Pâques de 1270), saint Thomas d'Aquin traite la question : „Utrum oculus Christi post mortem fuerit oculus aequivoce”. Sa position n'a pas changé par rapport à ce qu'il avait enseigné auparavant : „Respondeo dicendum quod aequivocum

et univocum dicitur secundum definitivam rationem eandem vel non eandem...forma autem specifica hominis est anima rationalis ; *unde remota anima rationalis, non potest remanere homo univoce, sed equivoce tantum*" (Zavalonni 1951, 268). Affirmer l'identité *relative* du cadavre et du corps vivant d'un simple homme, cela pourrait, tout au plus, susciter un débat philosophique. Mais soutenir que cette identité relative, équivoque, homonymique *est valable aussi pour le Christ*, c'est bien une thèse qui risque de contredire la foi chrétienne.

Même si saint Thomas affirme que le cadavre a, par essence, les *mêmes dimensions* physiques que le corps vivant (les dimensions qui se trouvaient en puissance au sein du corps vivant et que l'âme actualisait en informant le corps), ce qui compte en réalité, c'est le fait que ces dimensions, après la mort, ne résident plus dans le cadavre *d'une manière actuelle*. Or, pour reprendre le questionnement étonné de Pierre Duhem, „qu'est-ce que cette existence en puissance des dimensions déterminées au sein de la matière ? N'est-ce pas précisément cette propriété que, sous le nom de *dimensions indéterminées*, Averroès attribuait à la matière première ?...Thomas d'Aquin a parfaitement reconnu, d'ailleurs, que l'existence potentielle dont jouissent en la matière, après la mort, les dimensions du corps qui fut vivant, est tout à fait de même nature que l'existence, en la matière première, des dimensions non terminées considérées par Averroès ; ces deux existences, il les désigne toutes deux de la même façon...aux dimensions qui demeurent en puissance après la mort comme aux dimensions dont Averroès a parlé, il donne le même nom de *dimensiones interminatae* ; il ne sépare pas l'étude des unes de l'étude des autres" (Duhem 1917, 520)².

La question légitime et urgente qui se pose est donc la suivante : qu'est-ce qui distingue alors le corps du Christ mis au tombeau de ces *dimensiones interminatae* de la matière ? Qu'est-ce qui nous assure que le corps du Christ gisant au tombeau est bien le corps *du Christ, Fils de Dieu incarné* et non pas un amalgame de *dimensiones interminatae* ? Rien.

L'identité relative, „secundum quid" n'est qu'un subterfuge philosophique; aucune distinction ne peut être invoquée pour masquer cette conséquence théologique directe : le corps mis au

tombeau n'est plus le corps du Christ dans le sens fort du terme. Selon le sens de la doctrine soutenue par saint Thomas, Joseph et Nicodème ont mis au tombeau un amalgame de *dimensiones interminatae* de la matière, et non pas le corps *du Christ*. Ces dimensions avaient seulement l'apparence du corps du Christ, mais en réalité il ne s'agissait que d'un morceau de matière qui avait été le corps du Christ lorsque celui-ci était vivant. Ce morceau de matière mis au tombeau pouvait être le corps de n'importe quel homme mort.

Il est certain que le raisonnement saint Thomas est rigoureux et respecte au pied de la lettre la thèse d'Aristote („l'oeil est la matière de la vue et la vue venant à faire défaut, il n'y a plus d'oeil, sinon par *homonymie*, comme un oeil de pierre ou un oeil dessiné”), qui constitue son présupposé initial de toute discussion sur le corps et le cadavre. Mais le respect strict de la théorie d'Aristote risque de menacer l'orthodoxie théologique de saint Thomas, comme le prouve sa reprise obstinée de la thèse que le corps mis au tombeau n'est pas le corps du Christ dans le sens propre du terme.

Si l'on maintient la théorie aristotélique jusqu'au bout et que l'on accepte la non-identité du cadavre et du corps vivant, on réduit le corps du Christ mort à un amas de *dimensions indéterminées*.

Saint Thomas sembla réaliser le conflit irréconciliable entre la thèse d'Aristote et la théologie chrétienne quant au corps de l'homme mort. Dans le *Quodlibet IV* (Pâques 1271), sans rétracter ouvertement ses thèses affirmées il y a un an, il cherche tout de même une solution de compromis pour le problème du corps du Christ : „Quaecumque sunt unum et idem supposito, vel hypostasi, sunt unum et idem numero. Sed corpus Christi iacens in sepulchro et appensum cruci est *unum* et *idem*, quia hypostasis Verbi Dei nunquam separata est ab eius corpore. Ergo corpus Christi est *unum* et *idem numero* appensum cruci et iacens in sepulchro” (Zavalonni 1951, 268).

La différence est évidente ; dans le *Quodlibet III*, il avait conclu : „Ita nec oculus eius (Christi) in triduo mortis fuit univoce oculus sed equivoce, sicut oculus mortuus” (Zavalonni, 1951, 487).

S'agit-il cependant d'une „différence verbale plutôt que doctrinale” comme le soutient R. Zavalonni? (Zavalonni 1951, 487).

Apparemment, saint Thomas affirme pour la première fois l'identité réelle, univoque, actuelle, entre le corps du Christ vivant et son corps enseveli : „Sed corpus Christi iacens in sepulchro et appensum cruci est *unum et idem*, quia hypostasis Verbi Dei nunquam separata est ab eius corpore. Ergo corpus Christi est *unum et idem numero* appensum cruci et iacens in sepulchro” (Zavalonni, 1951, 268).

Sa dernière position, exposée dans la *Somme Théologique*³ (question 50, *Tertia Pars*), essaie de sauver l'identité du corps de Christ sans pour autant rejeter la doctrine hylémorphique.

À l'article 4 de la question 50, il se demande : „Durant les trois jours de sa mort, le Christ est-il resté homme?”. La réponse commence par poser l'article de foi qui garantit que la mort du Christ a été réelle et que celui qui soutient le contraire affirme une hérésie : „respondeo dicendum quod Christum vere fuisse mortuum est articulus fidei...unde asserere omne id per quod tollitus veritas mortis Christi, est error contra fidem”, „que le Christ ait été vraiment mort est un article de foi. Il en résulte que toute affirmation qui va contre la réalité de la mort du Christ est une erreur contre la foi”. Saint Thomas continue : „mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animae, quae complet rationem animalis vel hominis”, „en effet, la mort d'un homme ou d'un animal provient de la séparation de l'âme, élément qui complète l'idée d'homme ou d'animal”. En vertu de la théorie hylémorphique, il conclut : „et ideo dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est”, „et voilà pourquoi affirmer que le Christ, pendant les trois jours de sa mort, a été homme est erroné”. Jusqu'ici, aucun changement par rapport au *Quodlibet* III. Cependant, saint Thomas s'empresse de continuer: „*Potest tamen dici quod Christus in triduo fuit mortuus homo*”, „On peut dire *cependant* que le Christ, pendant ces trois jours, a été „un homme mort””.

S'agit-il ici d'un changement tardif d'opinion ? Certainement pas, puisque dans le syntagme „mortuus homo”, l'accent est mis sur „mortuus”, et non pas sur „homo”, ce qui

permet à saint Thomas de déployer sa solution de compromis, sans pour autant sacrifier son adhésion au hylémorphisme. Le sens général de la phrase est la suivante : s'il faut dire que durant les trois jours le Christ a été *homme*, il faut aussi accepter qu'il a été un homme *mort*.

Or, la stratégie de réponse développée ici consiste à reconnaître que le Christ a été un *homme* mort juste après la réaffirmation de la conséquence logique de la doctrine aristotélique sur la mort („en effet, la mort d'un homme ou d'un animal provient de la séparation de l'âme, élément qui complète l'idée d'homme ou d'animal"). Si la mort consiste dans la séparation entre l'âme et le corps et si au nom de cette séparation le corps ne peut plus être appelé corps *d'un homme* que par homonymie, alors la solution de saint Thomas dans la question 50 de la *Somme* n'est qu'une réaffirmation de l'aristotélisme et une reprise de la position du *Quodlibet* III: „et ideo dicere Christum in triduo mortis fominem fuisse, *simpliciter et absolute loquendo*, erroneum est”.

Thomas d'Aquin n'infléchit pas sa position : il n'accepte de parler d'un homme tout court (mais d'un homme *mort*) que parce que cet ajout verbal lui garantit que la discussion restera dans le cadre de la doctrine hylémorphique (l'âme comme forme substantielle du corps ; la mort, comme séparation de l'âme et du corps ; le corps sans l'âme est une matière non-individualisée appelée corps *de quelqu'un* de façon équivoque).

La position de saint Thomas dans la question 50, article 4, *resp.* de la *Somme Théologique* nous apparaît plutôt une concession verbale. Cependant, il faut remarquer qu'il prend soin de ne pas entrer dans un conflit théologique ouvert avec ses prédécesseurs, Richard de Saint-Victor et Pierre Lombard : „néanmoins, certains ont soutenu que le Christ avait été un homme, durant ces trois jours ; s'ils est vrai qu'ils ont avancé une proposition erronée, on ne peut pas les incriminer d'erreur dans la foi” („dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide”). Il critique Hugues de Saint-Victor parce que celui-ci „pensait que l'âme constituait l'homme” ; indication rapide, qui renvoie à la question 75, a.4 de la *Prima Pars*, où cette thèse est réfutée au nom de la doctrine hylémorphique. Dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint

Thomas est plus explicite : „La thèse de Hugues entraîne pour conséquence ou bien que de l'âme et du corps il ne résulte pas une nature *une* et donc que l'âme n'est pas la forme du corps et ne le vivifie pas comme son principe formel ; ou bien que l'âme est unie au corps par mode d'accident, ainsi du nocher en sa nef ou de l'homme avec son vêtement, comme l'ont soutenu les philosophes anciens dont Platon...qui assurait que l'homme n'est pas un sujet composé d'âme et de corps mais d'une âme utilisant un corps” (Weber 1991, 158).

L'objection contre la position du Lombard est toujours fondée sur les thèses d'Aristote: „Pourtant cette option est insoutenable si l'on entend "homme" *au sens propre*. Pour deux raisons : (1) pour qu'il y ait homme, il faut que l'âme et le corps soient unis pour constituer une nature (humaine) *une*. Cela s'accomplit quand l'âme informe le corps, condition qui n'est pas remplie au cours de ce triduum. (2) L'âme se retirant du corps, celui-ci n'est plus qualifié de corps qu'en un sens équivoque. Le corps (du Christ enseveli) n'était corps d'homme qu'en un sens équivoque” (Weber 1991, 159). Dans la *Somme Théologique*, question 50, article 4, la critique adressée à Pierre Lombard est plus nuancée : „Il a cru que l'union de l'âme et du corps n'était pas impliquée dans l'idée de l'homme, mais qu'il suffisait pour être homme d'avoir une âme et un corps, unis ou non entre eux : cela est faux d'après ce que l'on a prouvé dans la *Première Partie* (question 76, article 1) et ce que l'on dit d'ailleurs du mode de l'union”. Malgré la différence de ton et de date entre le *Commentaire* et la *Somme*, il y a toujours une constante : „la manière dont saint Thomas expose la raison de l'opinion du Lombard pourrait faire croire que le Maître des Sentences étendait aux autres hommes ce qu'il dit du Christ mort” (Synave 1954, 303). Mais il n'en est rien. Au contraire, Pierre Lombard défendait une position plus subtile en même temps qu'il *interdisait toute spéculation philosophique devant le mystère de la foi* : „Quoique le Christ fût un homme *mort*, Dieu était cependant dans la mort un *homme* ; ni mortel, ni immortel ; et cependant il est *vraiment homme*. Ces arguties et autres semblables n'ont pas lieu dans les créatures ; mais *le mystère de la foi est libre d'arguments philosophiques*. Aussi S.Ambroise écrit : "Ote les arguments, là où on cherche la foi ;

que la dialectique se taise donc dans les gymnases eux-mêmes : on croit à des pêcheurs et non à des dialecticiens." Nous disons donc que dans la mort du Christ Dieu a été *vraiment homme*, et cependant un homme *mort*, et un homme qui était *ni mortel, ni immortel*, parce qu'il était uni à une âme et une chair séparée" (Synave 1954, 304).

Quant à la solution définitive de saint Thomas dans la *Somme Théologique*, question 50, article 5, elle consistera dans l'emploi du concept d'*hypostase* : „1. Le corps mort d'un homme, quel qu'il soit, ne demeure pas uni à une hypostase permanente, comme le corps mort du Christ. Aussi le corps mort d'un homme quelconque ne reste-t-il pas le même purement et simplement, mais d'une manière toute relative : il conserve la même matière, mais non la même forme. Mais le corps du Christ demeure le même purement et simplement, à cause de l'identité du suppôt. 2. L'identité numérique se prend du suppôt, l'identité spécifique se prend de la forme. Là où le suppôt subsiste dans une seule nature, il est nécessaire que, l'unité spécifique étant détruite, l'unité numérique disparaisse également. Par contre, l'hypostase du Verbe de Dieu subsiste en deux natures : il s'ensuit que dans le Christ le corps ne peut pas conserver l'unité spécifique, propre à la nature humaine ; l'unité numérique demeure pourtant, en raison du suppôt du Verbe de Dieu. 3. La corruption et la mort ne conviennent pas au Christ en raison du suppôt, qui donne l'unité numérique, mais en raison de la nature, qui, elle, peut se trouver sous les états différents de vie ou de mort”.

Le texte est dense et on voit bien que saint Thomas fait un effort pour satisfaire les exigences de la doctrine hylémorphique et, en même temps, pour se mettre à l'abri de toute objection théologique. La ligne de force de la solution consiste à dissocier entre „l'unité numérique” et „l'unité spécifique”. Cette distinction lui permettrait de faire face à une possible objection qui viendrait réinstaller l'équivoque dans le corps du Christ : „Or, le corps du Christ vivant et le corps du Christ mort a été divers spécifiquement. Comme le dit Aristote, l'œil ou la chair d'un mort ne sont appelés tels que d'une manière équivoque. Le corps du Christ vivant et du Christ mort ne font pas donc le même purement et simplement, du point de

vue numérique”, affirme-t-il dans le même article 5 de la question 50.

Un fois posée la distinction entre l'unité numérique (qui se prend du suppôt) et l'unité spécifique (qui se prend de la forme), il peut poursuivre : „là où le suppôt subsiste *dans une seule nature* (l'homme), il est nécessaire que l'unité spécifique étant détruite (par la mort), l'unité numérique disparaisse également. Mais l'hypostase du Verbe de Dieu subsiste *en deux natures*: il s'ensuit que dans le Christ le corps ne peut pas conserver l'unité spécifique, propre à la nature humaine ; l'unité numérique demeure pourtant, en raison du suppôt du Verbe de Dieu”.

Quod erat demonstrandum. L'exigence philosophique propre à la théorie hylémorphique (affirmer la non-identité entre le corps de l'homme vivant et le corps de l'homme mort) et l'exigence théologique (soutenir que c'est bien le corps du Christ et non un morceau de matière semblable au corps du Christ qui a été mis au tombeau) semblent également satisfaites. La solution ne contredit en rien la foi chrétienne et sauvegarde aussi la doctrine hylémorphique.

Cependant, il faut examiner la solution de plus près :

- „Corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus mortuum Christi. ...*corpus autem Christi remanet idem simpliciter*”, „Le corps mort d'un homme, quel qu'il soit, ne demeure pas uni à une hypostase permanente, comme le corps mort du Christ... Mais le *corps du Christ* demeure le même purement et simplement, à cause de l'identité du suppôt”.

- „Ubicumque suppositum subsistit in *una sola natura...sed hypostasis Verbi Dei subsistit in duabus naturis...*”, „Là où le suppôt subsiste *dans une seule nature...*par contre, l'hypostase du Verbe de Dieu subsiste *en deux natures...*”.

Nous voyons ici une suite d'*oppositions* que saint Thomas introduit entre le corps d'un homme, quel qu'il soit, et le corps du Christ. Ces oppositions ont un rôle bien précis : montrer que la doctrine hylémorphique n'est pas valable pour le Christ, le Dieu-fait-homme, dans le sens où elle est valable pour *tout autre homme* (*cuiuscumque alterius*).

Pour l'homme qui n'a qu'une *seule* nature, la doctrine est *rigoureusement* valable. Par contre, en ce qui concerne le Christ, le Dieu-fait-homme, qui a *deux* natures, la doctrine hylémorphique n'est valable *que pour la nature humaine*, qui perd son unité spécifique (l'aristotélisme est ainsi maintenu), l'unité numérique demeurant pourtant en raison du suppôt, qui est le Verbe de Dieu (les objections théologiques sont ainsi infirmées).

En d'autres termes, nous avons, d'une part, un homme *entièrement* soumis aux exigences de la doctrine hylémorphique (son cadavre n'est pas, „simpliciter et absolute loquendo”, *son* cadavre), et d'autre part, le Christ, qui se laisse décrire par cette théorie hylémorphique *uniquement en ce qui concerne sa nature humaine*. Cela signifie que la doctrine hylémorphique décrit une anthropologie *générale*, mais qui comporte *une exception*, le Christ (en raison de l'union à sa nature divine, la corps humain du Christ au tombeau constitue une exception à la théorie hylémorphique).

La christologie peut échapper à l'application rigoureuse des exigences du hylémorphisme uniquement parce que le Christ a une double nature. *Ce qui est dit du corps de tout homme mort n'est pas valable pour le corps du Christ mort. La christologie ne constitue pas la norme de l'anthropologie, mais son exception singulière.*

Chez saint Thomas d'Aquin, il paraît donc que le dogme de l'Incarnation n'est pas une raison suffisante pour thématiser une anthropologie *christologique*. L'anthropologie thomiste reste, nous venons de le voir, *aristotélique*.

Cette situation de face-à-face de la christologie et de l'aristotélisme nous permet trois remarques finales en guise de conclusion:

i) Le problème du corps du Christ mis au tombeau et les disputes entre les théologiens latins sur ce sujet nous paraît être un des meilleurs exemples pour illustrer la réception de l'aristotélisme au XII-ème siècle dans l'Occident latin. Les questions philosophiques et théologiques embarrassantes auxquelles les théologiens s'efforcent de répondre et la pluralité de solutions avancées témoignent de la difficulté du processus de „christianisation” de l'aristotélisme. Tout projet d'évaluation

de la synthèse thomiste entre l'aristotélisme et la théologie chrétienne doit prendre en compte le problème du corps du Christ mis au tombeau et la solution exposée dans les derniers écrits de saint Thomas d'Aquin.

ii) Chez saint Thomas, la confrontation entre la christologie et l'aristotélisme donne lieu à un effort soutenu en vue de la conciliation et de la sauvegarde simultanée des deux perspectives (théologique et philosophique). Cependant, nous avons vu que dans les derniers écrits (les *Quodlibet* III et IV et dans la *Somme Théologique* – le quatrième article de la question 50 de la *Tertia Pars*) l'effort déployé par saint Thomas ne vise que le maintien de la doctrine hylémorphique, au risque de contrarier la doctrine chrétienne. Car, à force de juger le problème du corps du Christ à la lumière de la doctrine du traité *De anima*, saint Thomas paraît oublier que la foi dans le Christ mort, mis au tombeau et ressuscité le troisième jour peut s'en passer de la théorie aristotélique des attributs du corps d'un mort ou de la théorie de la dénomination propre ou par homonymie des morts. A la rigueur, jusqu'à l'épreuve contraire, le hylémorphisme grecque peut être tenu pour compatible, du point de vue doctrinaire, avec l'enseignement chrétien, et professé en tant que „traduction” philosophique d'une réalité foncièrement théologique. Mais s'il y a un cas exemplaire où la doctrine d'Aristote engendre des conséquences théologiquement inacceptables (le corps du Christ mis au tombeau n'est pas le corps *du Christ*, mais un amas de *dimensiones interminatae*, selon la lettre et l'esprit du hylémorphisme), alors le théologien ne doit pas hésiter une seconde à prendre le pas sur l'anthropologie grecque. Or, chez saint Thomas, c'est l'inverse qui se passe: l'aristotélisme pose les présupposés de l'anthropologie générale et la christologie doit s'y conformer, ne serait-ce que dans un seul cas. Lorsque l'insoutenable tension entre ces deux perspectives ne peut plus être cachée, tout se résout par une solution qui force la christologie d'abdiquer devant la philosophie grecque.

iii) Quant à la solution proprement dite (celle de la question 50 de la troisième partie de la *Somme Théologique*), qui consiste à distinguer entre les propriétés du corps de l'homme mort et les propriétés du corps du Christ mort (et à

suggérer que le hylémorphisme fonctionne comme anthropologie générale qui décrit correctement la situation du corps de tout homme, sauf le corps du Christ), elle nous semble contraire à l'enseignement du Concile de Chalcédoine (451). Les Pères parlent de „...notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité, reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence de nature n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et de l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase, un Christ ne se fractionnant ni ne se divisant en deux personnes, mais un seul et même Fils...” (Lacoste 1998, 215). Selon le Concile, le Christ est „parfait en humanité”, „le même vraiment homme”, „consubstantiel à nous selon l'humanité”. Cela signifie que le Christ assume *intégralement* et *sans reste* les propriétés de la nature humaine (excepte le péché et ses conséquences). *La christologie est une anthropologie générale et l'anthropologie est constituée par la christologie*, conformément à l'enseignement de saint Paul qui considère le Christ le nouvel Adam (cf. *I Corinthiens*, 15, 22 et 15, 47-49). La relation paradoxale entre l'anthropologie générale et la christologie est magistralement exprimée par saint Maxime le Confesseur qui affirme que par la création de l'homme, le Christ „est devenu son propre précurseur” (Ponsoye 1994, 1253D); „identique à nous par l'aspect...le Verbe est devenu type et symbole de Lui-Même. Il S'est montré en symboles Lui-Même à partir de Lui-Même. Il a conduit par la main la création tout entière à travers Lui-Même manifesté, en vue de Lui-Même totalement cache comme ne se montrant pas” (Ponsoye 1994, 1165D). Et c'est toujours Maxime le Confesseur qui, affrontant au VII-ème siècle exactement le même problème que celui traité par saint Thomas (la dénomination équivoque ou univoque de l'âme et du corps après la mort de l'homme), fournit la réponse strictement théologique : „L'âme après la mort n'est pas appelée âme d'une manière absolue, mais âme *d'un homme*, âme *d'un homme*

déterminé. Car elle possède même après la mort la totalité comme sa propre raison et parce que son être reste relatif comme une partie, on énonce d'elle l'humain. *Il en va de même pour le corps*" (Ponsoye 1994, 1101B).

Or, selon la doctrine des derniers écrits de saint Thomas, il y a une différence entre l'humanité de l'homme ordinaire et l'humanité du Christ: les propriétés du corps de l'homme ordinaire mort sont décrites par l'anthropologie aristotélique du traite *De anima*, tandis que les propriétés du corps du Christ mort constituent une exception à cette anthropologie (à cause du statut exceptionnel du Christ, qui a deux natures). Dans le cas de l'homme mort, il n'y a pas d'identité réelle, numérique, entre le corps de l'homme vivant et le corps de l'homme mort; par contre, dans le cas du Christ, cette identité subsiste. Il y a donc une propriété du corps de l'homme mort (celle de ne pas être identiquement le même que le corps de l'homme vivant) que le corps du Christ mort n'a pas.

Bref, l'humanité du Christ n'est pas l'humanité de tout homme, puisqu'il y a une propriété qui convient au corps de tout homme mais qui ne convient pas au corps du Christ.

Les conséquences de la solution thomiste au problème du corps du Christ mort montrent clairement les limites de l'effort d'accommodation de l'aristotélisme avec la théologie chrétienne. Saint Thomas cherche une solution qui convient aussi bien à la philosophie grecque qu'à la théologie biblique. Mais cette solution, nous venons de le voir, se contente d'aménager un statut d'exception au Christ dans l'anthropologie générale d'Aristote, ce qui est loin de constituer une approche théologiquement correcte du dogme de l'Incarnation.

Le Christ n'est point un cas exceptionnel de l'anthropologie d'Aristote.

Saint Thomas d'Aquin aurait pu mieux faire, en tant que théologien, de prendre le Concile de Chalcédoine comme point d'appui pour l'évaluation des thèses philosophiques sur le corps de l'homme mort.

A notre avis, la position thomiste pêche un trop grand attachement au hylémorphisme aristotélique. A force de chercher un point commun entre la philosophie grecque et la théolo-

gie biblique, saint Thomas semble oublier que la parole biblique se donne en tant que *folie de la croix* (*I Corinthiens*, 1, 18-25) et que la sagesse humaine n'a rien à dire sur le corps du Christ mort sur la croix et ressuscité du tombeau le troisième jour. Les derniers écrits de saint Thomas d'Aquin permettent d'évaluer la difficulté de la relation entre la philosophie grecque et la théologie chrétienne au XIII-ème siècle et la réussite du projet thomasiens de „christianisation” de l'aristotélisme⁴.

NOTES

¹ Plus tard, Cajetan exposera fort bien l'état de la controverse: „Ceux qui tiennent qu'il y a plusieurs formes substantielles dans l'homme, à savoir la forme de la corporéité ou du mixte, à laquelle survient l'âme, échapperaient à la conséquence marquée dans l'article de saint Thomas, en disant que dans la mort du Christ il y a eu séparation de l'âme d'avec le corps et donc corruption de la mort, mais que le corps est demeuré avec la forme de la corporéité qu'il avait auparavant, et que, par conséquent, le corps du Christ, en tant que corps, est resté totalement et numériquement le même. A dire cela, il n'y a aucune hérésie. Pour le discuter, il faudrait recourir à la philosophie.” (Synave 1954, 346-347)

² Il faut encore noter que ces dimensions n'ont aucune réalité hors de notre intelligence: „Dimensiones interminatas in materia ponere et praecedentes omnem formam substantialem est impossibile nisi intellectum tantum, sicut ponunt mathematici”, le soutient saint Thomas dans le *De natura materiae et dimensionibus interminatis opusculum* (Duhem 1917, 520-521)

³ Pour la traduction de la question 50 de la *Somme Théologique*, nous citons toujours dans le texte l'édition du Cerf, 1984, disponible aussi en format électronique à l'adresse <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/phpes/saintthomas.htm>

⁴ Bien évidemment, il nous est impossible de faire ici un examen exhaustif de l'anthropologie thomiste. Nous soutenons cependant dans ce cas précis que nous analysons, qui est le cas du corps du Christ mort et mis au tombeau, l'anthropologie thomiste reste éminemment prisonnière de la philosophie grecque. La foi chrétienne se heurte aux distinctions faites par Aristote et semble ne pas pouvoir les dépasser. Le théologien s'efforce de chercher une solution de compromis, au lieu d'exercer le savoir suréminent que lui fournit la théologie et qui l'autorise à destituer comme *vaines* ou *folles* les spéculations philosophiques sur le Verbe incarné. Or, qu'en est-il d'une théologie qui se reconnaît, même dans un seul et unique cas, *ancilla philosophiae Aristotelis*? Est-elle encore une théologie? A-t-elle encore le droit de se prétendre dépositaire du kérygme, si elle refuse de le proclamer à haute voix devant la philosophie ?

REFERENCES

- Aristote. 1988. *De l'âme*, traduction par J. Tricot. Paris: J.Vrin
- Duhem, Pierre. 1917. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris: Librairie scientifique A. Hermann et fils, vol. V,
- Forest, Aimé. 1956. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas*. Paris : J.Vrin
- Lacoste, J.-Y. 1998. *Dictionnaire critique de théologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Lafont, Gislain. 1996. *Structures et méthode dans la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*. Paris : Les Edition du Cerf.
- Larchet, Jean-Claude. 1996. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris : Les éditions du Cerf.
- Luyten, N. A. 1974. *L'anthropologie de saint Thomas*. Fribourg : Editions universitaires
- Mansion, Suzanne. 1957. *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, Journée d'études internationales. Louvain : Publications Universitaires-Paris et Beatrice Nauwelaerts.
- Maxime le Confesseur. 1994. *Ambigua*, traduction par Emmanuel Ponsoye. Paris : Suresne.
- Thomas d'Aquin, Saint. 1984. *Somme Théologique*. Paris : Les éditions du Cerf. Texte disponible aussi gratuitement en ligne à l'adresse <http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/phpes/saintthomas.htm>.
- Schönborn, Cristophe. 2003. *L'icône du Christ. Fondements théologiques*. Paris : Les éditions du Cerf.
- Synave, R.P. 1954. *La vie de Jésus, Somme Théologique*, III, q.50-59, texte latin et traduction française. Paris-Tournai-Rome : Desclée & Cie.
- van Steenberghen, F. 1947. „Le «De quindecim problematibus» d'Albert le Grand”, dans *Mélanges Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la scolastique médiévale*

offertes à Mgr Auguste Pelzer, scriptor de la bibliothèque Vaticane, à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Louvain : Les éditions de l'Institut supérieur de philosophie.

Weber, E.-H. 1991. *La personne humaine au XIII-ème siècle.* Paris : J. Vrin.

Zavalonni, R. 1951. *Richard de Médiavilla et la controverse sur la pluralité des formes.* Louvain : Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

Cristian Moisuc est chercheur scientifique à la Faculté de Philosophie et Sciences Socio-Politiques, Université Al. I. Cuza, Iasi, Roumanie. Maîtrise (2004) et DEA (2005) à l'Université Paris IV Sorbonne. Actuellement, il prépare une thèse en cotutelle internationale sur Malebranche.

Address:

Cristian Moisuc

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: cristian.moisuc@uaic.ro

Plato: Philosophy as Politics

Sorin Bocancea
“Petre Andrei” University of Iasi

Abstract

One of the elements that obstruct the access to a presumed meaning of Plato's doctrine is the use of the conventional meaning of the term “philosophia”, that is the signification that has prevailed after Aristotle. In order to eliminate this anachronism, it is necessary to review the meanings that the term had before Plato and in his dialogues. We should see that for the founder of the Academy philosophy was not a purely contemplative act, but one that was concerned with politics. In his opinion, philosophy as dialectics was the art of contentious reasoning, of continuous and everlasting validation of true opinions. This method does not lead to truth; it substitutes the truth – and all this happens in the field of language. Thus philosophy is also a way to govern and make politics. Ergo the expression “philosopher king” does not unite terms that were previously opposites, but rather expresses the need that this model of making politics takes the place of the already established political power.

Key words: Plato, politics, dialectics, power, wisdom

Among the elements that are considered to place Plato's texts in a dark area, we could mention the following: the long period of time elapsed since their writing, the intermediate means by which we access them, philosophical culture, and our intentions and prejudices in our approaches. To all these, we could also add some aspects that are only specific to Plato's writings, such as the dialogue-based manner in which the philosopher wrote his work and the criticism to which he submitted some projections that seemed to shape his doctrine. Most interpreters also talk about the dual personality of the philosopher, encountering great difficulties in understanding how a philosopher so pure, a “metaphysician par excellence”, who advocated withdrawal from this world in order to access the world of ideas, could be interested in politics. To “save” him from a possible condemnation in the style of Karl Popper, they settle the matter quickly by citing the “complex personality” of the founder of the Academy.

In this study I will focus on this last issue starting from the idea that the aspect which casts the greatest shadow over an alleged sense of Plato's work is mainly related to philosophical culture. I am not referring to a term that has supposedly been considered minor until now and that would prove to be the key to the message of Plato's writings, but to the sense of one term which is usually considered to be quite clear, i.e. the meaning that the word *philosophia* itself received after Aristotle and that stood at the basis of Platonism. Therefore I consider it necessary for the approach to Plato's philosophy to be preceded and thus made possible by a passage through the meanings that philosophy itself had before the first great Platonist, Aristotle.

A well known commentator of Platonic philosophy, Auguste Diès, claimed that Plato "is eminently a political thinker who, in fact, entered philosophy only by politics and for politics and if philosophy and politics are sometimes differentiated and separated in his work, we should ask ourselves how, when, and for how long this happens. At its origins, in Plato, philosophy was nothing else but hindered action that was kept in reserve only to come about more safely" (Diès 1932, V). It is convenient to notice that Diès operates with the distinction philosophy-politics in the post-Aristotelian sense, thus making an anachronism. In the pre-Aristotelian Greek society, to make philosophy was to make a political gesture. Operating with the ancient meaning of philosophy, the "entry" in philosophy mentioned by Diès no longer appears as a shift from one gender to another, but as an option for another type of civic or political action, especially for a philosopher who explicitly supported the meeting of the philosopher and statesman in the same man (the philosopher-king) and that of philosophy and political art in the same method (dialectics).

In all the directions of interpretation of Plato's work¹, we find the same practice of judging the philosopher in the terms of the post-Aristotelian canon. This pattern is even more clear at traditionalists, who see Plato as a contemplative man, concerned exclusively with epistemological, ontological and metaphysical problems. Declaring himself a follower of that direction, Valentin Mureşan states: "I think, along with the traditionalists of the

nineteenth century, that the Platonic dialogues propose *philosophical theories* and that they are not just skillfully articulated vehicles for the spread of thoughts about life, sometimes hidden by a deliberately misleading language, introduced for political reasons or simply, by conformity. If it were not so, we would be compelled to lower too much this archetypal *philosopher* in the area of the derisory daily life of the city" (Mureşan 2000, 35).

A supporter of the dialogue-dramatic interpretation, Andrei Cornea considers that the origin of this mode of interpretation could be located in Plato himself, since he imposed the idea of philosophy as a heuristic approach (idea that has become conventional) and not as a justifying one: "As long as we are still influenced, even in a subtle way, by a form of Platonism, the 'conventional' interpretation appears in the natural order of things and cannot be avoided". Those who interpreted Plato in terms of the conventional understanding of philosophy "were, somehow, *Platonized even if they were not Platonists*, and the first and most famous of them was none other than Aristotle" (Cornea 1995, 35-6).

Given that the traditionalist interpretation aims at reconstructing Plato's reasoning and not at glossing on certain issues, it sins by anachronism, since it starts from the Aristotelian idea of a net separation between *epistème* and *phrónesis* (at least ambiguous, if not nonexistent, in Plato) and from the thought that by separating forms from things, Plato would have been concerned only with the former and would have repudiated concrete reality, as Platonists would actually do later on. Aristotle is the one who shared such an idea, in his *Metaphysics* (1078 b): "There are two innovations which may fairly be ascribed to Socrates: inductive reasoning and general definition. They are both associated with the starting-point of scientific knowledge. But whereas Socrates regarded neither universals nor definitions as existing in separation, the Idealists gave them a separate existence, and to these universals and definitions of existing things they gave the name of Ideas."

I think that if we refrained ourselves from judging the theory of Ideas from Aristotle's point of view, we would discover that Plato was not so "contemplative" (attitude that he himself ridiculed) and that his philosophical projections, including the theory of ideas, are creations with a practical purpose.

According to Gabriel Liiceanu, while analyzing the study of Endre Ivánka about the Fathers' undertaking and reformulating Platonism, Constantin Noica made the following notes, that I fully endorse: "My only reproach to the author is that by introducing Plato in the first chapter, he understands him in the same way that he was later transformed by the Fathers of the Church: in line with that *chorismós*, the clear cut line of demarcation between ideal and real that was nonexistent in Plato and that Aristotle introduced into the understanding of Platonism. In Plato, Plato's ideas did not exist in the *ekei* area, a distant area clearly separated from 'here'." (Liiceanu 2005, 92)

At the beginning of the fourth decade of the last century, A. Lovejoy indicated that there are two major currents in the Platonic tradition, one that focuses on the *transmundane* understood as a "belief that both the genuinely 'real' and the truly good are radically antithetic in their essential characteristics to anything to be found in man's natural life, in the ordinary course of human experience, however normal, however intelligent, and however fortunate" (Lovejoy 1997, 26-7); another current centered on the *mundane* is, in its extreme form, the belief in the joys offered by the next life, seen as similar to this one, but without the trivial or painful matters. It seems that the former current was stronger, Plato being known as the father of the *transmundane* (along with Parmenides, of course, thought to be its "great-grandfather").

Such a use of the term "philosophy" throws the entire Platonic structure in an obscure area paradoxically generated by a term that seems quite clear. Therefore, I think that in order to overcome the difficulties arising from such an interpretation, it is necessary to reflect on a brief overview of the meanings that the term *philosophia* had until Plato, of the meanings brought to it by Plato himself (since there is the risk to expect from the philosopher what he could not give us) and, finally, to see what kind of philosopher we are dealing with in the Platonic work.

1. The Philosophy of Greeks

In one of his famous studies, Pierre Hadot makes an eloquent presentation of the meanings that philosophy had in ancient Greece. He begins with the well known story that Croesus, the king of Lydia, thought that Solon was wise owing to the journeys he had made in order to acquire knowledge and gain experience in reality and people: “Presocratics apparently designated their intellectual undertaking as a *historia* – that is, an inquiry” (Hadot 2002, 16). Solon employed the word *sophia* to describe poetic activity, and thus the term came to designate the virtues of discourse and the art of conversation including even shrewdness and dissimulation. In his famous funeral speech, Pericles praised the Athenians because they loved beauty and made philosophy relentlessly - all those who loved beauty were devoted to the love of *sophia*. In addition to these meanings, philosophy also designated science (the concerns of the Milesians and of those who followed them in the research on nature).

With Socrates, philosophy began to designate the research of one’s soul. The philosopher’s questions no longer aimed at leading his audience to the truth of things or making them acquire a skill, but rather at making them aware of their limits and of the need to extract knowledge from themselves. “In the Socratic dialogue, the real question is less what is being talked about than who is doing the talking. This is made explicit [in *Laches* – S.B.] by Nicias, one of Plato’s character” (Hadot 2002, 28). With Socrates, there was a leap from the acquisition of practical skills of knowledge. But we must be very careful with the term employed to designate this knowledge. Hadot judiciously observed that, in Socrates, “knowledge is not a series of propositions or an abstract theory, but the certainty of choice, decision, and initiative. Knowledge is not just plain knowing, but knowing-what-ought-to-be-preferred, and hence knowing how to live. [...] This knowledge of value is taken from Socrates’ inner experience - the experience of a choice which implicates him entirely. [...] The philosopher’s entire role will therefore consist in permitting his interlocutor to ‘realize’, in

the strongest sense of the word, what the true good is and what true value is. At the basis of Socratic knowledge is love of the good” (Hadot 2002, 33-4)².

The philosopher is someone who will always seek knowledge without ever reaching it. He stands in the gap between knowledge and ignorance, and he always reaches out to knowledge. Here is what Carnford in his book *Plato's Republic* said: “Socratic philosophy, analyzed and expressed in the early dialogues, was neither a study of nature, nor logic or metaphysics; it was the *pursuit of wisdom* and to acquire wisdom meant to acquire human perfection, fulfillment, happiness. But this did not mean ‘to look only after your soul’ as an isolated individual, saving only yourself and leaving society to its fate. Human perfection, as Plato and Aristotle claimed after him, was the perfection of an essentially social creature, the citizen. To accomplish this perfection and the fulfillment that arose from it – that was the real goal of the ‘royal art’, that is political leadership. Therefore, as Callicles thought, a life dedicated to philosophy and political activities must not be understood as two parallel careers, but one life – in which the highest human capacities would reach their full expression.” (Muresan 2000, 44) However, I believe that these considerations are more prevalent in Plato's philosophy than in that of Socrates. Indeed, as any other Greek, Socrates was concerned with the citizen but in his philosophy, the political component was less obvious than in Plato's.

In a study about virtue, Alasdair MacIntyre observed that although there were actually several different senses of virtue in Greece, according to the age in which the term was employed, they all had one common point: “The common Athenian assumption then is that the virtues have their place within the social context of the city-state. To be a good man will on every Greek view be at least closely allied to being a good citizen” (MacIntyre 2001, 135). Moreover, I think it was all the same. The individual secluded in his private area where, sheltered by his right to be left alone, he can pass through various trials, including that of the desert, is a character that has become mature only during the modern era. As shown by A.

Cornea, “philosophy was never disinterested contemplation, and it did not have to wait for Marx to learn to stop the wheel of history and change its course.” (Cornea 1995, 31)

MacIntyre considers the relationship between philosophy and politics within the framework of a more comprehensive term of the ancient Greek: *agon* (competition, contest). In ancient Greece, the *agon* was an institution because it reunited Greeks from different city-states and it also built the internal cohesion of each city. It assumed various forms, from debates in courts to philosophical dialogues. In this context, politics, theater and philosophy were closely related categories: “At Athens the audience for each was potentially largely and actually to some degree one and the same; and the audience itself was a collective actor. The producer of drama was a holder of political office; the philosopher risked comic portrayal and political punishment. The Athenians had not insulated, as we have by a set of institutional devices, the pursuit of political ends from dramatic representation or the asking of philosophical questions from either. Hence we lack, as they did not, any public, generally shared communal mode either for representing political conflict or for putting our politics to the philosophical question” (MacIntyre 2001, 138) Indeed, Plato's philosophy questions politics that seems to be a form of virtue management.

Jan Patočka (*Platon et l'Europe*) said that Plato set the basis of the “great philosophical project of a State of justice where people like Socrates could live, and where they would no longer necessarily need to die.” It is a city where people would live according to Socrates' model, that is “showing concern for one's soul and achieving the philosophical idea that asserts that one should live and think only by looking at what it exists.” (Maci 2006, 205) This enterprise involves a project regarding the truth, one regarding the community and an examination of the human soul (Maci 2006, 208). The interrogative, challenging placing of the soul between the everyday world and that of unity requires attention, availability, accountability and discernment, as well as individual and civic virtues. The concern for one's soul is expressed at the crossroads of the three

directions; it is “the ideal of the philosophy of life lived in truth.” (Maci 2006, 210).

Drawing attention on the practical dimension, which he considers to be the cause of the theoretical act, Hadot argues that “at least since the time of Socrates, the choice of a way of life has not been located at the end of the process of philosophical activity, like a kind of accessory or appendix. On the contrary, it stands at the beginning, in a complex interrelation with critical reaction to other existential attitudes, with global vision of a certain way of living and of seeing the world, and with voluntary decision itself” (Hadot 2002, 3). Theory does not have any origin or end in itself, but in the existential challenges of everyday life. It is therefore inappropriate to abstract from the concreteness of his life, the disciple of someone who brought philosophy from the sky into the city, transforming it into a way of life closely connected to philosophical discourse.

2. Philosophy in Plato

If Socrates’ philosophy was political by default, to the extent that it aimed at educating the citizen, in Plato, this component becomes the purpose of the philosophical approach and gains substance in a program, the founder of the Academy explicitly stating the need to identify philosophy with political power: “Unless either philosophers become kings in our states or those whom we now call our kings and rulers take to the pursuit of philosophy seriously and adequately, and there is a conjunction of these two things, political power and philosophic intelligence, while the motley horde of the natures who at present pursue either apart from the other are compulsorily excluded, there can be no cessation of troubles, [...] for our states, nor, I fancy, for the human race either.” (Republic, 473 c-d) This statement is not evidence that Plato saw philosophy as a distinct or even opposite occupation to politics, because what he wanted was not to identify politics with philosophy, but political power with philosophy. Philosophy was a way to do politics but had no power, a fact that did not exclude it from the political sphere. When Plato says that the ideal situation would be for

the philosopher to be king this does not mean that up to that moment the philosopher was not involved in politics or that politics was only the prerogative of the king. Therefore it is necessary for the distinction between philosophy and political power not to be read as an opposition between philosophy and politics since Plato does not see philosophy as opposed to politics, but as a way of doing politics in opposition to the political power of his time and he wants philosophy to attain power and to govern. It is an ideal that is true even today (when politics deals with a more clearly defined area) in the aspirations of the intellectual elites who are involved in politics in the structures of the civil society.

It is known that even before Plato, philosophers were involved in politics and what was called philosophy also had this component. However, in Plato, the accession of philosophy to power, its conquest of the public space and its taking over the management of institutions appear as imperative. The subject of the *Politeia* dialogue is not the mere knowledge of Good or the manner in which one can attain the knowledge of justice, as it has been said (Muresan 2000, 50-1), but the achievement of justice, an act that is both philosophical and political.

It is clear that in Plato, we are dealing with the speech of a school founder inspired by Pythagorean discourses. Philosophy is the road to a truth that each man carries out with the other, his interlocutor in the dialogue. But it must be separated from heuristics, the dispute for the sake of the dispute, since its purpose is not to win a fight at all costs, but the journey on the path of reason. Each of those participating to the dialogue will be moved and trained in a *more Socratic* effort. “[The] Platonic dialectics was not a purely logical exercise. Instead, it was a spiritual exercise which demanded that the interlocutors undergo an *askēsis*, or self-trans formation” (Hadot 2002, 62). As Plato tells us in the *Seventh Letter* (340 e), “the orderly mode of daily life is that which befits the subject”.

In the perception of Platonism, I do not consider as appropriate the distinction made by one of Plato’s opponents, Isocrates (*Exchange*, § 271), between wisdom, the skill of making good decisions, and philosophy, seen as meditation in order to obtain the state of mind necessary for reasoning,

because philosophy involves both dimensions, the slow education of character, that is a way of life. Like Bréhier said: “the nobility of an old Athenian and the subtlety of a sophist – here is what philosophical nature should encompass.” (Bréhier 1926, 151)

In his early dialogues, Plato addresses those who, by their occupations, contributed in a more or less harmful way to the carrying out of public affairs, making his entrance on stage as an alternative to those old “masters of truth”, to use Detienne’s formula (Detienne 1996). In his dialogues of maturity, he articulates his symbolic offer whose sole condition of achievement is precisely to identify philosophy with politics, and the image of the “philosopher-king” is significant in this respect. The project was completed in his last dialogues, where political art was separated from others that existed in the sphere of power (they would become “auxiliary arts”), and it was nothing but dialectics.

While accepting that the purpose of the Platonic endeavor is a political one, V. Mureșan considers that there is a clear difference between the methods of Plato and Aristotle; it would prove that, unlike the Stagirite, Plato gives a metaphysical answer to the political challenge: “I can accept that Plato’s ultimate intention is a political one (“what form of political association would be the best”, as Aristotle says), but it is also clear that the methods used by the two are completely different: Plato develops the theme of the ideal city within the frame of what Aristotle would call *epistème* (science) or *sophia* (speculative wisdom), a definite knowledge of what is necessary, as his purpose is to discover the *Form* of the just city, while Aristotle placed his ethical-political discourse in the sphere of practical wisdom (*phrónesis*), which is contentious knowledge about the contingent of actions. Plato responds to political challenges in a different manner than Aristotle: not by proposing a specific political agenda, even a “mad” one, but by simulating how the statesman-metaphysician has to clear up, by “twisting” his spirit, the true nature of the just city. Therefore, the *Republic* seems to me a *metaphysical* dialogue, above all other things.” (Mureșan 2000, 235-6)

I think the interpreter overlooks the fact that Plato did not make science in the same manner as Aristotle. For him, the distinction between *epistème* and *phrónesis* was not so radical as it would appear in the Stagirite. In Plato, to distinguish does not mean to separate. We will understand more about this issue if we stop to take a look at dialectics, which he considered to be both knowledge and an instrument of government.

If for the sophists, dialectics meant the possibility to speak generally about all things, to the art of opinion that is different from science, from the ability to speak as a specialist about a limited field, Plato wants to give the weight of a science, without losing the possibility of the whole. Here is what Aubenque said: "For Plato, dialectics is not what it was in Socrates' mind: the knowledge of ignorance is even less than what rhetoric was to Gorgias: the substitute of competence. Plato is the only philosopher for whom dialectics is not opposed to science; the orators' technique of persuasion, a critical tool in Socrates is opposed to the competence of cultivated people; this is a view shared by Aristotle himself later on; a kind of general knowledge, that has opinion as its subject and the probable as its purpose, dialectics is opposed to the science of work. Plato believed that he could overcome this dissociation: for him, the dialectician is not so different from the scientist, as he is a man of supreme competence; dialectics is not so different from science, as it is 'the climax and the crown of all sciences'" (Aubenque 2002, 277).

Plato's dialectics does not abandon all previous earnings; however, it takes its distance from two elements: the anti-specialization supported by Gorgias and the irony regarding specialization practiced by Socrates, because it does not want to miss either universality or accuracy. It also preserves the rhetorical element - what else is the new art of the Muses proposed by Plato than a rhetorical cover appropriate for dialectics in its new content? A new rhetoric was necessary for the new mission of dialectics.

Setting Good as its object, Plato wants to give dialectics both universality and knowledge. Dialectics will develop both, because it does not have them yet, being the science of the principle of things without having the principle as a given fact. It

remains unknown. Deduction is not sufficient for the truth, it always needs a practical confirmation in the useful and beautiful. Therefore, dialectics is not a purely theoretical science.

As Aristotle tells us in *Topics* (100 a), dialectics is the art of contentious reasoning. Dialectics is not about demonstration: “A deduction, then, is an argument in which, certain things being supposed, something different from the suppositions results of necessity through them. It is a demonstration if the deduction is from things which either are themselves true and primary or have attained the starting-point of knowledge about themselves through some primary and true premisses. A dialectical deduction, on the other hand, is one which deduces from what is acceptable” (Aristotle 2003, 1).

Even if Plato's dialectics claimed to be a science (which Plato labeled as ‘infallible’, but only in relation to opinion [*Rep.*, 477e]), it did not offer us demonstrations, but also contentious reasoning. It does not express essences, principles, but leads us to principles. As Aristotle (101 a-b) tells us, dialectics helps us assess the principles of all sciences: “it is impossible to make any statement about these (since these starting-points are the first of them all), and it is by means of what is acceptable about each that it is necessary to discuss them. But this is unique, or at any rate most appropriate, to dialectic: for since its ability to examine applies to the starting-points of all studies, it has a way to proceed” (Aristotle 2003, 2-3).

In Plato things were not very different. In *Meno*, dialectics starts from the right opinion expressed by a wise man and, by linking different causes, produces a truth which would be confirmed by beauty and utility. Sophists and Socrates also took into account this starting point, to which they added the opinion of the crowd. Aristotle tells us that contentious arguments that lie at the basis of dialectical reasoning are those “accepted by everyone, by the majority or by the philosophers – i.e. by all, or by the majority, or by the most notable and illustrious of them” (100 b).

In *Posterior Analytics* (91b-92a), the Stagirite distinguishes between science and dialectics, arguing that the latter proceeds through questions. The entire dialectical approach

should not be confused with a syllogism: “Nevertheless, we reply, division does not involve inference; if it gives knowledge, it gives it in another way. [...] Yet to state a definition reached by division is not to state a conclusion: as, when conclusions are drawn without their appropriate middles, the alleged necessity by which the inference follows from the premises is open to a question as to the reason for it, so definitions reached by division invite the same question.” Although the dialectical approach can lead us to a definition, it is a provisional one, since the conclusion is obtained without the appropriate middle terms able to show the need to connect attributes.

Plato noticed the fact that dialectics means placing the right opinion in causal chains, but division failed to meet this requirement: the simple listing of attributes, that can provide the elements of a demonstration, does not contain the need to connect them in a certain way and not otherwise, like demonstration is supposed to do. So, the fact that Plato considered dialectics a science does not mean that this method did not preserve the characteristics of an art of contentious reasoning to him. When we talk about science in Plato, it is necessary not to operate with the Aristotelian content of the term, but to remain in these Platonic frameworks.

Aubenque identifies two types of dialectics in Aristotle: a provisional or pre-scientific one, aimed at “seizing and defining an essence which, serving as the principle of a demonstration, will start a type of independent knowledge before the dialectical conditions of its establishment” (case of induction), and “true dialectics”, the one that “does not reach any essence, any nature, but nevertheless proves to be strong enough ‘to take into account the opposites’ without the help of the essence”, that dialectics that “no longer steps away from analytics but replaces it to fill its gaps: the constancy of dialogue itself becomes the human substitute of a meditation that cannot be found in things. The word becomes once again, as it was for sophists and orators, the inevitable substitute of knowledge” (Aubenque 2002, 294-295). The French commentator considers this latter form of dialectics to be “Aristotle's original contribution in terms of dialectics”.

But, this view would be supported if we ignored the *Cratylus*, *Theaetetus* and *Sophist* dialogues where Plato describes how meaning is constituted dialectically, through words, being the substitute of truth. Dialectics also has the former meaning, just as it claims to seize a principle, like in the first meaning. I consider Parain's remark to be revealing: "between the world of ideas and the sensible world, that are impossible to separate in an absolute manner without destroying everything, he [Plato – S.B.] will introduce language with an intermediary role, as a mediator, it should be said, that he will define it as a genre of being. If language was not a genre of being, we could not say about anything that it exists. This new view, which is not separated from Plato's earlier thinking but, on the contrary, is perfected in the field of logic, results from his entire dialectical activity. In this case, the nature of being was not considered in itself, directly or through mystical insight, but through the meanings of the word *being* and its uses." (Parain 1998, 113) Plato's dialectics also has the characteristics of the provisional one, as it claims to seize a principle (which, in fact, it sets up itself) and, at the same time, it replaces knowledge establishing the meanings of words that draw out of themselves both the Being and the sensible world. Through dialectics, we determine the two worlds, and the whole process takes place at the level of language.

Aristotle's reading of Plato made an entire tradition believe that in Plato, dialectics arrives at the knowledge of principles. But, we will see that it is a substitute for knowledge, a pre-science or a proto-science with the claims of a science, if we are to relate to science in the sense it acquired from Aristotle. It will not find the middle term in theory, but by resorting to the useful and beautiful. We do not have a pure science, which develops *a priori*, but one in a perpetual configuration at the level of language (where there is also a dose of convention), which always uses elements that do not fall within the theoretical framework and therefore are always relative.

I think it is wrong to believe that from Plato to Aristotle, dialectics passed from "the status of a science to that of simple logic of the plausible", a path that might seem like a degradation, because in Plato, science, which is dialectics, develops only

as the logic of the plausible. Plato did not commit the sin to think science otherwise than in the logic of the plausible. The fact that in Aristotle, it appears as the simple logic of the plausible is true. His text reads: "For sophistry and dialectic are concerned with the same class of subjects as philosophy, but philosophy differs from the former in the nature of its capability and from the latter in its outlook on life. Dialectic treats as an exercise what philosophy tries to understand, and sophistry seems to be philosophy; but is not" (*Metaphysics*, 1004 b). Plato's dialectics is such a guess, it is the only thing it can do as a science. Therefore, in my opinion, Aubenque's comment on the Aristotelian text seems to be true for Plato's dialectics "what will draw dialectics nearer to philosophy is not only the identity of their subjects, but also the identity of their approaches: the dialectical moment of searching and testing is no longer remote from its outcome; to resume the Aristotelian distinction, the philosophy of being is not a collection of data in a field, but of issues. The always "wanted" science, the science of being as being is such that the dialectical training for knowledge becomes the substitute of knowledge itself" (Aubenque 2002, 300). In Plato, truth is the method.

Why does Plato stop to consider this guessing a science? Because its purpose is not to give us knowledge in one area, but to prepare us for any knowledge. Dialectics makes us human, beings whose main characteristic is to reason. This is enough. We cannot understand Plato's dialectics if we consider it outside its anthropological stake kept by the sophists. It is the one that helps us understand ourselves by problem-raising. As Aubenque puts it, "dialectics provides a universal technique of questioning, without being concerned by the humans' potential to respond; but man would not ask questions if he did not hope to answer them" (Aubenque 2002, 301).

Dialectics is Plato's science and it shows us that there are opposites in each thing. The best way to perceive Platonic thought is dialectics itself, which will show us that philosophy in the manner proposed by Plato did not refer to a type of asceticism, as it can be read in *Metaphysics* or in a passage extracted from its context from the Book X of *Nicomachean Ethics*³. Although there are a few places in Plato's texts where

the philosopher appears as being the one who knows the Ideas, “the things ever remaining the same” (*Rep.*, 479e-480a), we must not interpret these passages outside their context. Knowledge is the connection in a causal chain of what is supposed to become knowledge and not revelation. Let us not forget that a condition of the truth of a piece of knowledge is its possibility to be transmitted. Plato wants to break from the religious practices of the mysteries of all kind and to establish knowledge as a product of a rational and methodical approach. It is, as he says in *Timaeus* (51 e), the science that only belongs to “the gods and but a small class of men”, which “arises in us by teaching..., is always in company with true reasoning... is immovable by persuasion”. But, this science, which is dialectics for Plato, fails to give any certainty; the knowledge of Ideas that it postulates or that makes it possible leads us to paradoxes, a fact proven in the dialectical dialogues. Therefore, Plato’s philosopher is not an expert, but a lover of knowledge, as this label also recommends him.

As an example of access to the world of Ideas we could note the Platonic approach itself in the *Republic*, where we are presented the idea of justice. We do not have a definition that leaves no room for probability, but one that needs representations such as the man and the just city, with all the imperfections that such projections require. To this example, we could add *Parmenides*’ henology.

Dialectics made possible for both the discourse regarding the city in the *Republic* and the one in *Laws* to be practical, even if, considering it from the Aristotelian canon, the former seems to be predominantly theoretical. None of the perspectives eliminates the other, because in Plato, there is no clear distinction between human happiness and that of the city; it is not about two realities, but only about one: the *man*, for whom political action is one of self-acknowledgement. In Aristotle, we have a different situation: he devotes a treaty to individual happiness (*Nicomachean Ethics*) and one to that of the city (*Politics*, IV, chap. 1-2), because, in his view, there is a distinction between the happiness gained in working life and that earned in contemplative life, a distinction between politics and philosophy. In spite of all this, in *Nicomachean Ethics* he says:

“Now it would seem that this supreme End must be the object of the most authoritative of the sciences—some science which is pre-eminently a master-craft. [5] But such is manifestly the science of Politics” (1094 a).

Working with the distinctions that we make today can lead us away from the meanings we seek. I retain, in this respect, one of Aubenque’s observations: “the opposition between ontology and theology, like that between opinion and science, between rhetoric and ‘profession’, reproduces the opposition between democracy and aristocracy on another level. Should this convergence really surprise us? Should we be surprised by the fact that the prehistory of metaphysics leads us to a trap, a crossroads of issues in which politics, philosophy, reflection on the word and art give meaning to each other in a non-differentiated complex? Should we be surprised by the fact that the project for a science of being as being, which seemed to be abstract as soon as its human reverberations had been forgotten, originated and extracted its lifeblood from a debate focused on the condition and the vocation, inextricably theoretical, technical and political, of man as a man?” (Aubenque 2002, 280). Therefore, I think it is inadequate to judge Plato in the light of Aristotle’s authority. As Whitehead suggested: “the idea of pure knowledge, or of pure understanding [...] was completely foreign to Plato’s thought. The age of the Professors had not yet come” (Hadot 1997, 70).

3. Plato’s philosopher

Those who argue that there is a clear distinction between philosopher and statesman in Plato, primarily point to the *Statesman* dialogue; Mihai Maga argues that “the determination of science or political art, be it by gradual dichotomous division or by analogy, no longer privileges the philosopher – a fact proved by both the absence of the term ‘philosopher’ from the structure of the dialogue and the initial indication, referring to another possible dialogue, dedicated to the philosopher that would complete a triptych sophist-statesman-philosopher. Should we understand that there is a contrary relationship between

the statesman and the philosopher? [...] The distinction is made when science is divided into *directive* and *critical* science, into the action of guiding and that of judging” (Maga 2006, 191). To this, we should add the distinction between the three at the beginning of the *Sophist* dialogue.

Indeed, at the beginning of the *Sophist* dialogue, he speaks of the three (the sophist, the statesman and the philosopher), but we must consider the context: Socrates tells Theodoros that a wise man as the Stranger of Elea is thought to be a philosopher and is seen by the crowd whether as a sophist, a statesman or as a madman (216c-d). Here Socrates expresses the perception of the crowd, because he continues: “Did they consider all these one, or two, or, as there are three names, did they divide them into three classes and ascribe a class, to each that corresponds to a single name?” The Stranger answers: “I have no objection, and it is not difficult to say that they considered them to be three” (217a-b). This is the theme: to decide whether the three names designate three distinct genres. The presentation of the three concerns should not be taken as truth, since they are opinions, statements under the sign of probability, that are to be proven true through dialectical exercise. And this exercise, carried out now not as a genealogy (like in the *Republic*) but as a dichotomy, will propose the same character as in the *Republic*: the statesman of the “scientific city”. Those from other forms of city are sophists, not statesmen (303c).

To begin with, I think that Plato did not write the dialogue about the philosopher after all, because he did not have anything else to say about him after the *Republic*. And even if it was not so, we cannot say that the philosopher saw a clear distinction between the two characters, explaining this opinion only by the fact that he had announced an idea. Secondly, the dichotomy in *Statesman* should be considered *con grano salis*, because it is a dialectical exercise, thus situated under the sign of probability. There is no contradiction between the directive and the critical. The stranger asks himself: “Now to which of these two classes is the kingly man to be assigned? Shall we assign him to the art of judging, as a kind of spectator,

or rather to the art of commanding, inasmuch as he is a ruler?" (260c). The directive part does not exclude the critical one. Division is not achieved by exclusive disjunctions; the two terms are species of the same genus. The statesman should be placed among "those who have a science" (258b).

Traditionalist interpretation tends to bring out of Plato another human type that it acknowledges him to be: Mureşan asserts that "Plato was a person always drawn in two opposite directions, that he thought to be convergent: scientific and philosophical reflection, and politics" (Mureşan 2000, 41). This is where the problem lies: if Plato thought for these two directions "to be convergent", then we should consider that he started from his thoughts back then and not from what we think right now. In the dialogues, he argues that the only person empowered to make politics is the one who is concerned with philosophy; he avoided this separation and his conviction was not eccentric or "mad", but it was based on the historical fact that most philosophers before him had been statesmen.

Post-Aristotelian philosophical schools have reduced the concern called *philosophia* to a simple reflection regarding the problems related to the theory of knowledge, logic or physics. It was considered that, in the development of theoretical constructions, it does not matter what the thinker actually is or does, as long as he assumes at least some of the ideas that he supports. Such meanings also left their mark on the interpretation of the philosophy of a thinker who openly declared his practical orientation more than once. It seems that Plato was not saved from non-dialectical understanding which he dismissed above all.

First of all, Plato's philosophy suggests an attitude, challenged in his age both by the ignorance disguised in the display of over abundant pieces of knowledge, specific to the sophists, and in the candid one of the uneducated crowd. Significant for its understanding is also the ironic attitude of the philosopher regarding the model of the theoretician who, while looking at the stars, falls into a pit. We should not forget that Plato the philosopher was, above all, a citizen, each of his approaches being placed under the sign of his obligations and his political commitment⁴.

Although the concern with philosophical problems requires some degree of abstention from certain everyday activities, this does not mean that it is an ascetic endeavor, a retreat from the world – such an attitude emerges only when Pyrrho the skeptic takes on the model proposed by Oriental gymnosophists such as Guthrie who warns us that “it is too easily supposed that the Greeks, in their entirety, believed in an ideal of knowledge for the sake of knowledge, apart from practical objectives, and that they despised the useful arts” (Guthrie 1999, 23). Practical achievements were just as admired as the understanding of the universe, the stages of material progress being celebrated by all thinkers.

The “archetypal” philosopher of classical Antiquity is not an extramundane individual. It is not only unwise to lower him into everyday life, but also impossible, because he is already there. He undertakes an intra-world mission, and he is different from others in that he asks himself about his role in the city and teaches the others to do so, too. Operating with this meaning, we are able to come closer to the senses transmitted to us by the exemplary citizen who was the philosopher of classical antiquity.

In a recent study, Mihai Maci states that, with Plato, the condition of the philosopher in relation to the city has moved; “if in the beginning he was a constituent part of it, having, among other things, the duties of an effective legislator, with Plato, the thinker is placed at the borders of the city, reflecting on its structure and condition” (Maci 2006, 212). I do not share this idea, because there are sufficient instances where Plato claims that the philosopher needs to be king or legislator. If we refer to Plato himself, we know that he did not linger at the borders of the city, but was involved in its affairs. In addition to the Syracusan political experiences, the training of future statesmen was also a political act. And I do not think that a philosopher who claimed that the political act belonged to *paideia* perceived it otherwise. As for regulation, it takes its most radical form in Plato. We must not reduce political involvement to the actual participation in the government of that age, especially – and I stress this – in the case of a philosopher for whom politics was essentially an educational project.

More than once, thematic interpretations have reduced Plato's philosophy to only certain issues. If *Theaetetus*, for example, was read in terms of the radical intellectualism it contains, we would think that here Plato is also pursuing a process of stigmatization of sensation (and its universe), and denies any cognitive valence. The portrait of the wise man in this dialogue could support such a representation, making us think of a gnoseological and therefore ethical, ideal person. The "freeman", the one who thinks quietly, does not participate to the life of the city and refuses to submerge in the little things of this world: "it is only his body that has its place and home in the city; his mind, considering all these things petty and of no account, disdains them and is borne in all directions, as Pindar says, 'both below the earth', and measuring the surface of the earth, and 'above the sky', studying the stars, and investigating the universal nature of every thing that is, each in its entirety, never lowering itself to anything close at hand" (173e-174a). Aware of the transitory feature and wickedness of this world, the seeker of wisdom will want to escape from it (176b). But we must take into account the fact that this description of the philosopher is made at the beginning of old age, when Plato decided to make philosophy 'at leisure', a feeling that he abandoned during the final part of his life. We can satisfy ourselves with this if we rely on the recovery of corporality in *Philebus*. Also, if in *Phaedo* (68 a), Socrates said that what the philosopher seeks all his life is knowledge, that he believed to be gained only after death⁵, in the *Seventh Letter*, written about six years before his death, Plato explicitly reveals the ideal which he pursued since his youth, that of participating to the public life of the city.

It seems that Plato was not visited by the Daimon that made Socrates refrain from the handling of city affairs (*Apology*, 31 d)⁶, as he was more interested in what he could do and acquire here than in what he should expect after death: philosophy does not prepare one for death, as Socrates believed, but for life. And the dialogue is presented as such a training. If philosophy or contemplation dominated his life, then these terms should not be understood with meanings proposed by the philosophical tradition, i.e. without their practical connotations.

Certainly, both the traditionalist interpretation and the others that it argues with on this issue, will have enough evidence to prove their correctness. But they capture only some aspects of Platonism, because the dialogues that they rely on belong to a whole formed by repeated attempts to provide answers to the challenges of diversity, through probation and the insertion of different variants of construction in the dialogue. In spite of everything, we do not have a single portrait of the philosopher, but several ones, according to Plato's ages: in the dialogues of his youth he wants to define virtue, in *Phaedo* he asks himself about the immortality of the soul to find ontological support for his political project, in the *Republic* he governs, in *Theaetetus* he is quietly occupied with dialectics, and in *Laws* he acts like a priest. The entire evolution of the philosopher's portrait is closely linked to Plato's personal experiences and expresses his intentions at certain times of his life.

Referring to the use of inappropriate concepts in the interpretation of Plato's work, R.M. Hare notes: "It is far safer not to attribute to Plato any proposition which cannot be translated into Greek, the language in which he did his thinking. [...] If his own words are unclear or ambiguous, the most we can do is to imagine that we have him with us, put to him questions in Greek, and then speculate as to how he might answer them in Greek. If this method is followed, it will be found that many of the distinctions on which, as modern philosophers, we rightly want to insist, pass him by" (Hare 1996, 24). Of course, Hare's proposal pushes to the extreme the idea of fidelity to Plato's texts. We have here an acquisition of Schleiermacher's idea (Schleiermacher 2001, 41-2) that we must stand on the same level with the author, both on the objective side (knowing the language in which he wrote) and on the subjective one (knowing his inner and outer life). But given the fact that, as recognized by the experts in ancient Greek and by translators, it is possible for today's ancient Greek to be different from that of over two thousand years ago, I doubt it would be possible to make an interpretation that would not extend beyond the framework of the language in which the philosopher wrote. All we have left is to try to compensate for

this deficiency by a more careful approach to the subjective side.

To move beyond the distortions that a whole philosophical tradition has produced, a first step would be to bring Plato from the Pantheon back into the city, i.e. his humanization. Perhaps we would be closer to the essence of his thinking if we did not perceive it as a meditation in the intellectualist meaning of the term, without practical sources and outcomes, that is, if we relocated it where its creator conceived it and wanted it to be: in the city. This does not mean that we should consider Platonic metaphysics to be just a digression, a parenthesis of the Platonic construction. Metaphysics is an element that has its place in the Platonic project, just like the others.

Plato could not be the philosopher described by the intellectualist tradition. In my opinion, it is more appropriate to adopt an approach that operates with the meaning that *philosophia* had back then, that is involving its practical purpose. Before Plato, *philosophia* was not a concern separated from politics, and a brief overview of the pre-Platonic history of the term has proven it. From this perspective, the political conception no longer appears as a chapter of the philosopher's work, but his entire philosophy appears to be a rather political work, with its obvious metaphysical load.

NOTES

¹ Jacob Howland identified four directions: *traditionalism* (specific to the Anglo-Saxon area), *deconstructivism* (in the French area: J. Derrida), *neo-traditionalism* (M. Nussbaum) and the *dialogue-dramatic approach* (Heidegger, Gadamer, L. Strauss). See *Methods of Interpreting Plato*, conference held at the University of Bucharest in 1997 (Mureșan 2000, 33).

² Hadot also evokes A.-J. Voelke's idea that "Socratic dialectics indissolubly unites the knowledge of good and the choice of good." (Voelke 1973, 194).

³ In *Metaphysics*, Aristotle says that "science which is desirable in itself and for the sake of knowledge is more nearly Wisdom than that which is desirable for its results" [982 a]. And in *Nicomachean Ethics* he makes a clear distinction between ethical virtue and dianoetics. Since ethical virtue conditions him socially, dianoetics remains the form in which man achieves happiness. To contemplate, man does not need anything, and thus is independent. "Happiness therefore is co-extensive in its range with

contemplation: the more a class of beings possesses the faculty of contemplation, the more it enjoys happiness, not as an accidental concomitant of contemplation but as inherent to it, since contemplation is valuable in itself. It follows that happiness is some form of contemplation.” In this form and out of its context, the fragment describes the philosopher who has been imagined by Western culture for over two thousand years. But Aristotle tells further on that „man’s nature is not self-sufficient for the activity of contemplation, but he must also have bodily health and a supply of food and other requirements” [1178 b]. This is why he will claim that politics is the science with the highest authority.

⁴ I use the term *political* with the extensive meaning it had in ancient times; it can also be include the reality designated today by such terms as *civic* or *civism*.

⁵ “Would it not be very foolish if they [true philosophers – a.n.] should be frightened and troubled when this very thing happens, and if they should not be glad to go to the place where there is hope of attaining what they longed or all through life – and they longed for wisdom – and of escaping from the companionship of that which they hated [their body – a.n.]?” (Plato 1966 a, 68 a).

⁶ “This sign I have had ever since I was a child. The sign is a voice which comes to me and always forbids me to do something which I am going to do, but never commands me to do anything, and this is what stands in the way of my being a politician.”

REFERENCES

- Aristotle. 2003. *Topics: Books I and VIII*, translated with a commentary by Robin Smith. New York: Oxford University Press.
- Aristotle. 1933. *Aristotle in 23 Volumes*, Vols. 17, 18, trans. Hugh Tredennick. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Aubenque, Pierre. 2002. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bréhier, Emile. 1926. *Histoire de la philosophie*, Tome premier, *L'antiquité et le Moyen Age*, I: *Introduction – période hellénique*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Cornea, Andrei. 1995. *Platon. Filozofie și cenzură [Plato. Philosophy and censorship]*. Bucuresti: Humanitas.
- Detienne, Marcel. 1996. *The masters of truth in Archaic Greece*; translated by Janet Lloyd. New York : Zone Books.

- Diès, August. 1932. Introduction. In *Platon. Oeuvres complètes*, Tome VI. Paris: Les Belles Lettres.
- Guthrie, W. K. C. 1999. *Sofiştii* [*The Sophists*]. Bucuresti: Humanitas.
- Hadot, Pierre. 2002. *What is ancient philosophy?*; translated by Michael Chase. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Hare, R. M. 1996. *Plato*. New York: Oxford University Press.
- Isocrates. 1969. Exchange. In *Selected pages of Greek speakers*, vol. I. Bucuresti: Publishing House for Literature.
- Liiceanu, Gabriel. 2005. *Journal of Păltiniş*. Bucharest: Humanitas Publishing House.
- Lovejoy, Arthur O. 2001. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.
- Maci, Mihai. 2006. "Once again Plato. Jan Patočka and the care for one's soul". In *Plato's political philosophy*, ed. Vasile Muscă & Alexander Baumgarten. Iasi: Polirom Publishing House.
- MacIntyre, Alasdair. 2001. *After Virtue: A study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Maga, Mihai. 2006. "A logical and political exercise. Plato's *Statesman*". In *Plato's political philosophy*, ed. by V. Muscă & A. Baumgarten. Iasi: Polirom Publishing House.
- Mureşan, Valentin. 2000. *Comentariu la Republica lui Platon* [*Comment on Plato's "Republic"*]. Bucuresti: Metropol Publishing House.
- Parain, Brice. 1998. *Logosul platonician* [*Plato's Logos*]. Bucuresti: Editura Univers Enciclopedic.
- Plato. 1921. *Plato in Twelve Volumes*, vol. 12, trans. Harold N. Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plato. 1925. *Plato in Twelve Volumes*, vol. 9, trans. W.R.M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Plato. 1966 a. *Plato in Twelve Volumes*, vol. 1, trans. Harold North Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Plato. 1966 b. "Seventh Letter". In *Plato in Twelve Volumes*, vol. 7, trans. R.G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Plato. 1969. "Republic". In *Plato in Twelve Volumes*, vols. 5 & 6, trans. Paul Shorey. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Plato. *Apology*, trans. Benjamin Jowett. <http://classics.mit.edu/Plato/apology.html>

Schleiermacher, Friedrich D.E. 2001. *Hermeneutica [Hermeneutics]*. Iasi: Polirom Publishing House.

Voelke, A.-J. 1973. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Sorin Bocancea is PhD Lecturer at the Department of Political Sciences of the "Petre Andrei" University of Iasi. His research interests are the history of political thinking, modern and contemporary ideologies, European studies. He is author of *Institutions and Public Policies in the European Union* (2004).

Address:
Sorin Bocancea
Department of Political Sciences
"Petre Andrei" University of Iasi
Str. Grigore Ghica Voda 13
700400 Iasi, Romania
Email: sorinboc@yahoo.com

Global Democracy: to Be or Not to Be?

Diana Mărgărit
Al. I. Cuza University of Iasi

Raffaele Marchetti, *Global Democracy: For and Against. Ethical Theory, Institutional Design, and Social Struggles*, New York, London: Routledge, 2008.

Keywords: global democracy, global justice, consequentialist cosmopolitanism, cosmo-federalism

In the 212 pages of his book, Marchetti, Adjunct Professor in International Relations at the Faculty of Political Sciences and Center for Ethics and Global Politics at LUISS University Rome, fights for proving that global democracy is the key concept which perfectly describes the attempt to build a world where civil participation is the core of *raison d'être* for international institutions. Structured in four parts, eight chapters (including conclusions), bibliography and index, the work tries to ordinate all the important academic contributions concerning democracy beyond national borders from the beginning of the 70's until nowadays. In fact, this is the first impression that guides you through the pages; as you are reaching the last pages, you realize you are mistaken. This *errance* through the labyrinth of theories specific to national and international democratic theory represents, in fact, a pretext to underline the innovative spirit of his scientific project. The four parts could resemble a Western movie scene: “the setting” (the first part), “the good guy” (the second part), “the bad guy” (the third part) and “the victory of the good guy who becomes aware that the fight has just begun” (the fourth part).

The research proposed by the author is built in the area of international political theory which is rather interpreted through the global ethical eye. In other words, it is an attempt to criticize and find solutions for that international category subjected to political exclusion: the international social movements to whom no international governmental actor offers the

possibility to express themselves. From this point of view, the international project needs to be considered a cosmopolitan one, in its very Kantian sense, after being “purified” by two filters: vulnerability and responsibility. What can we do in order to decrease the vulnerability of those who are not represented and to increase the responsibility of those who should ensure the representation of all the important international social categories? In other words, who are the *choice-makers* and who are the *choice-bearers*?

In the first part, *Globalization and the Democratic Deficit*, the author establishes the theoretical and pragmatic context in which global democracy has evolved. This means that this almost new concept in the theory of democracy is the result of the new reality. Globalization, with its fastest inter-relations, media, links, new communication and, implicitly, with its new problems (important waves of migration, diseases, green issues, etc.) requires new political concepts to encapsulate its new meanings. The classical theory of democracy underlines the necessity of having specific national elements: citizenship, participation, institutions, theory which faces the impossibility of not answering to basic demands such as inclusion. Yet, the assumption which generates Marchetti’s work is the presence of democratic deficit at the local/ national and global level, although the distinction between the two is not the same as it once was. On the contrary, national decisions may reverberate at the global level and vice versa (p. 17).

The second part shapes the body of global democracy from three points of view: an ethical, institutional, and social one. The second chapter provides an analysis of the *global democracy* from the perspective of *ethical theory* – *the all-inclusiveness cosmopolitanism* as a result of consequentialist and cosmopolitan theories: the consequentialist cosmopolitanism. From the mix between the ideas that good precedes the right (the consequentialist theory) and that justice must be made without discrimination to all citizens of the world (the cosmopolitan theory), results a third one: Justice should be understood as an universal instrument used to assure the freedom of individual choice for the maximization of all men’s well-being.

Who can say what is good for a person better than the person itself?

The third chapter is based primarily and essentially on how the institutional machine should work, in order to assure one of the most elementary presuppositions of democracy: participation and the participation of choice-bearers, to be more precise. In fact, the fundamental presuppositions subscribed in the text are that, in a real democracy, the choice-bearers have the right to participate to public life, they do so and can become the free choice-makers. Consequently, how should the institutional design of international order look like so as to be closer to the ideal model of democracy? It seems that the solution consists in a multi-layered institutional framework for maximizing the inclusion of those “under-included” (who should, but do not take part in it) regarded as collective agents and not as single persons. From the cosmopolitan democracy perspective, each layer of institutions has its dominant actor (states, international organizations, etc.) and the layers are disproportionately important. To be more precise, for the well-being of individuals, the state must give up on some of its attributes for the supranational institutions. From here there is only one step left to the creation of global demos with its global civil society and its global public opinion – soon, people will discover that they are not as different as they thought; on the contrary, their worries are subscribed to global problems which have only global solutions.

In the last chapter of the second part, we find out what social cosmopolitanism means; this is a model which combines “place-basedness”, “participation”, “autonomy”, “diversity” and “solidarity” (using the author’s words: “unity within locally rooted diversity”: p. 102) in the name of the excluded people of the world. It is an ideal model on how global politics should be done and, at the same time, a manifesto against immorality, the lack of concern for the suffering ones and support for the reconfiguration of a more democratic international space.

The presentation of main theories which are in opposition to the global democracy theory builds up the third part. *De facto*, primarily, Marchetti describes in an extremely rigorous manner what international realists, the nationalists and the

civilizationists sustain and why it is impossible, from their point of view, to agree to the legitimating of a global justice. Secondly, using the same method, the author demonstrates that democratic peace and global governance theories, detached from the liberal internationalism core accuse the idealism of global democracy in imagining a world capable of guaranteeing the inclusion of all citizens.

In the end, global democracy can become reality only through the consolidation of what the author calls “cosmo-federalism”, the new governing design of the United Nations. Thus, this governmental international organization must be reformed so as to achieve a constraining capacity over the states and, as a consequence, to be able to solve the global problems. Still, this remains impossible without an initial background of democratic states prepared to give up on a part of their sovereignty.

Marchetti’s book deserves at least two compliments – one regarding the content issue and the other one concerning the formal aspects of the text. The first compliment consists in recognizing the value of such an attempt to put in order the vast number of texts and authors who directly or indirectly touched the national or global democratic fields. The second one points to the extreme accuracy of the text organization which is emblematic for the Anglo-Saxon model of writing. Starting, in an almost obsessive manner, with the declared purposes of the book, continuing with the announced thesis at the beginning of each part and chapter or the conclusion at the end of each of them reveal the author’s concern to assure the reader that each argument and idea plays its significant part in the text.

Similarly, in order to maintain the balance of impartiality, I would say that Marchetti’s work must also face some criticisms. One of the weaknesses of the book consists in the lack of accuracy between its title and contents. Therefore, *Global democracy: For and Against* would normally let us think of a debate with pros and cons having a single spectator: Raffaele Marchetti. Practically, as we reach the end of the book, the thought of a more appropriate title that should, perhaps, replace the author’s choice becomes stronger: “Global democracy: For and against. For”. He does not only present theories which

are opposite to what global democracy means, but, simultaneously, he tries to convince the reader that there is no point in attacking his point of view, as he has an answer to all sceptics.

The second observation relies on the international system as imagined by Marchetti and other cosmopolitans. Global democracy theorists imagine a world where everybody, be they rich or poor, black or white, liberal, conservative or socialist must express themselves. Or, too much stress on participation as the first step towards the solving of problems seems rather naive and cynical. The most important benefits of democracy should be what 'to demand through participation' and not 'to participate for the sake of participation'.

Last, but not least, the author admits that consequentialist cosmopolitanism is only a solution for global problems, national problems being the concern of states while the regional ones should be dealt with by regional actors, etc. The question that inevitably arises is: "Which problems are strictly global and which are strictly national or regional, as long as globalization erases the boundaries between local, national and regional and everything becomes international?"

Nevertheless, Raffaele Marchetti's *Global Democracy: For and Against* is noteworthy research in the field of international political theory and, due to its visionary implications, possibly a starting point for a future model of an international institutional edifice.

Address:

Diana Mărgărit

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy and Socio-Political Sciences

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: margaritdiana@yahoo.fr

Art and the Riddle of Being

Ovidiu Gacea
Al. I. Cuza University of Iasi

Karsten Harries, *A Critical Commentary on Heidegger's "The Origin of the Work of Art"*. Springer, 2009.

Keywords: Heidegger, ontology, metaphysics, understanding, work of art, truth, poetry.

Art Matters is a book that came to life from a series of seminars held by Karsten Harries dedicated to Heidegger's essay, "The Origin of the Work of Art". The book partially follows the structure of the German philosopher's essay. In the beginning, the author added four other chapters: one that discusses the opposition between Heidegger's approach and an aesthetic one, regarding art; another one that links the analysis of authenticity from *Being and Time* (where it remains dangerously incomplete, because of its too formal character) to the demand for art; the third that tries to show how the incomplete analysis of authenticity became dangerous and made possible the dangerous path in Heidegger's life (the option for National Socialism); the fourth that underlines the need for art in our modern world led by metaphysics (which forgot its roots) that culminates in technology.

What is Heidegger trying to get through his questions regarding "the origin of art" (or, better said: regarding "art as an origin")? Should we not give our consent to Hegel's words that art, in its highest sense, is a "thing of the past", that in art, truth does not happen, that art is no more than a way through which truth comes into the world? Does this mean that art came to an end? Or maybe it means that all we can expect from the work of art is to give us a break from reality through the experience of beauty in it? And then we can argue that the beauty of art has little to do with truth and reality (it is art for art's sake). It is all about enjoyment. It is something that belongs to the subject.

The latter way of seeing art is called the *aesthetic approach*. What Heidegger tried to do was to reveal an ontological conception of art. So, this new understanding of art implies a new understanding of reality and criticizing the old one should disclose the way our modern world made it possible, in order not to determine a new theory of art, but the question about Being - how Heidegger would put it - is in fact what matters. We need to challenge our current understanding of Being which made our ability to comprehend reality the measure of what is (i.e. of being) and, therefore, changed the face of metaphysics.

Unlike Hegel, Heidegger continues to see art as having a great task: to reveal "the mode of the ruling way of relating to the world". It moulds our being-in-the-world: how we encounter ourselves, other entities and other human beings (p. 3-4). Confronting him with the aesthetic approach, we are facing two kinds of art, as Karsten Harries says: "art in which the truth happens that is decisive for human beings and art that lacks such significance" (p. 6).

But what does Hegel mean by art coming to an end? It is not like he does not acknowledge that art should have a higher meaning, but he speaks of an impossibility to conceive it now in that manner, with the progress of truth. Nowadays, thought and reflection are the ways through which truth is gained. Harries argues that art is for Hegel something that "transcends our conceptual grasp". So, when you see truth as demanding transparency, when "only what can be comprehended is thought to be real", you cannot consider art a legitimate way to establish truth. The locus of truth is beside concepts and in thought. Truth must be objective. Therefore, from now on, art would be under the aegis of aesthetic approach.

According to Heidegger's analysis, human beings in our modern world forgot their roots. Metaphysics and science play a very important role in the making and understanding of our world, wanting to comprehend the being of all that is. Their way of seeing reality uprooted the human being. But their way of understanding beings is indebted to a certain understanding of Being (as we specified earlier). That is their origin which they forgot. Science looks for answers that allow us to take nature into possession. Heidegger says that what matters for us

is *the* and *to* questions. “Questioning becomes a way of opening oneself to and thus getting to know the rift that separates reason and reality [which transcends our understanding]” (p. 43). Through questioning, we can recover the ground in which sciences are rooted, we can open them to their earth (how Heidegger calls it). Through science, Earth is seen now as something to be used and exploited by us as we see fit. The earth lost its holiness and it cannot sustain the spiritual world of a people; it cannot give the origins to human beings. We are living in the age of the world picture which refers to a theoretical view of the external world. A picture implies the fact that all we can do with it is to look at it, observe it, but we cannot live or dwell in it. Seeing the world like that means we have lost our place in it, we have become displaced (the world is not a home for us anymore). Metaphysics requires that we become more like an observer or a disembodied thinker. “The scientist wants to arrive at the true picture of the world; he wants to understand what is as it is, bracketing for the sake of such objectivity himself and his place in the world” (p. 57). By this, metaphysics tends to divide reality into simple elements, because this is the only way it can comprehend something. “We could say that we understand something only to the extent that we can make it. Understanding means know-how” (p. 59). Following the consequences of this conclusion, Heidegger would claim that *metaphysics culminates in technology* and in this moment of Western culture, we should look at artistic creation as a savior (and not as reason).

We need to recover the origin of metaphysics; according to the German scholar, we need to return to the Greeks if we want to overcome it. Philosophy and the metaphor of the tree described by Descartes raise the following question: “in what soil do roots receive the nourishing juices and strength?” Heidegger claims that the ground in which metaphysics has its roots is the *truth of Being*. What would that mean for him? In knowing and determining the being of beings, metaphysics forgot a very important aspect: how these beings present themselves. That is always presupposed and remains unthought-of – it is something given. Yet its investigations and understanding of the world can start only from something that is disclosed to a conscience. “Being is understood here as an entry into the light of consciousness. Metaphysics presupposes such an entry. It is

in Being's obscure entry into light that we must seek the ground in which the tree of philosophy has its roots" (p. 61).

Can art be an origin (*Ursprung*) – in the sense of a primordial leap? Does art bring beings into light? How is that possible? Heidegger wants to challenge Hegel's point of view and show that art is "the highest manner in which truth obtains existence for itself". But do they both understand the same thing by "truth"?

Heidegger challenges the understanding of truth as the correspondence of our propositions or thoughts to facts is dominant in Western thought. And for that, he returns to the Greek word *aletheia*. Truth means unconcealedness of beings in their being. Truth as correspondence implies that things have shown themselves as they really are (in truth). This truth of beings is the unconcealedness of beings (i.e. Being). The truth of some thought implies that something presented itself to us in some way, i.e. something that was hidden became unconcealed. This implies a stage, a realm where entities take their place and present themselves. For Heidegger, this stage is the *Lichtung* or clearing.

We can now ask ourselves how we can understand the happening of truth in the work of art. Heidegger affirms that "the art work opens in its own way the Being of beings". Let us take his example with the peasant shoes in Van Gogh's painting. Here, the issue is not a faithful representation of the shoes as they really are. On the contrary, the painting communicates the being of the shoes, their reliability in the world of the peasant woman. So, they appear in a world of meanings. The work of art opens a world, the world of the peasant woman that wears the shoes. Furthermore, the work of art establishes the world. "World here names a space of intelligibility or significance that determines the way human beings encounter person and things" (p. 101). Let us take another example given by Heidegger: the Greek temple. The Greek temple establishes the Greek world, gathers the Greek people into a community by opening their spiritual world. Following Heidegger, Harries sustains that "all great art, lets us encounter things differently. It changes our way of being in the world and with it our sight. In this sense, the work of art places us in a different world, establishes a new world, places everything in a new light"

(p. 102). But, as Heidegger affirmed, the world opened by the Greek temple cannot be our world. That world closed with the Greek people, as with the world of the peasant woman.

But the work of art does not simply establish a world, it also presents (sets forth) the earth. The earth is something like the materiality of the work of art, different from the material of the equipment. The artist uses the material in a different manner than the craftsman. The latter presents the material not as what it is, but as equipment, as something to use. The artist reveals whatever material he is working with, in its materiality: he reveals the marble as marble, the granite as granite. Earth is called “material transcendence” by Harries, because it is something that cannot be adequately expressed in a clear and distinct discourse. “The work of art sets forth the earth is to say that the artist lets us understand in some sense what the earth is, but is an understanding more like tasting and smelling than like clearly seeing what is before one’s eyes” (p. 116). The material of the artist is not something opaque, a surface that does not hide anything, but it is mysterious and revealing (or holy). “Heidegger is unable to recognize in the so transformed world [by science and metaphysics] a world that has reduced the earth to mere material for human construction, a genuine home. And because he is convinced that we moderns have to learn once again to «let the earth be earth», something that neither technology nor science can teach us, but only art (...)” (p. 105).

Why is art so important for Heidegger? What is the task of art in our world? Karsten Harries comments that, for Heidegger, art has the power to reveal the riddle of things, the incomprehensible gift of an ordinary thing (a tree, a rock, etc.). “Art has the power to make this riddle conspicuous. It can thus be understood as a repetition of the riddle of Being” (p. 183). It is the mystery of Being itself, the primordial leap (*Ursprung*) that first lets beings be. The task of art is not to unriddle the riddle, but to present it to us as a riddle. A riddle always engages me, makes me think. So, the point of art is not to cause aesthetic pleasure, but to place us in our world in a different way. “Heidegger looks to art to put us in a different mood. (...) Heidegger dreams of art, strong enough to transform our world. To do so, it must replace the *Grundstimmung* [the fundamental mood ruling modern life] of boredom [who seeks entertainment]

with a mood that lets us experience not only work of art, but person and things as thought provoking riddles that demand our care and attention” (p. 186). Mood, as we know from *Being and Time*, is constitutive of our being in the world. We are always in some mood or other. This mood determines how things disclose themselves to us. And if art establishes truth, it is understood as the disclosure of the Being of things, it must transform the *Grundstimmung* of our being (something like a spiritual revolution, as Harries remarks).

Another thing upon which we should rest, when we speak about the importance of art, is the appeal that Heidegger makes to poets and poetry (as a first naming; as original poetry). As Harries sees it, Heidegger chooses “the dreaming poet who, convinced of its incommensurability and dreaming of the holy, lost his sanity”, instead of the philosopher (Hegel), convinced of the commensurability of reason and reality. Poets are the ones that have the task of taking us in the vicinity of the holy, of our origin. That is why Heidegger sees the essence of all art in poetry (*Dichtung*). Poetry opens up the earth in a specific way, which means a specific way in the being-in-the-world. For Heidegger, the earth is linked to a particular, historically situated people. According to the German philosopher, the nature of poetry is the founding of truth, of a new world. “Art should matter because authentic dwelling needs to be responsive to the manifold of the earth. At stake, he [Heidegger] is convinced, is finally nothing less than our own humanity” (p. 194-195). Art invites us to take a leave from the modern world picture. As Harries observes, this must not be understood in the sense that it establishes a world and wrests us from our own world, but rather in the sense that “we still need art in order not to allow this world to become a house without an outside” (p. 181), a house built by metaphysics and technology, that offers the only way of seeing things.

Address:
Ovidiu Gacea
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
E-mail: ovygacea@yahoo.com

Il valore e la fenomenologia della situazione nelle opere di Heidegger

Florin Voica
Al.I. Cuza University of Iasi

Christian Ferencz-Flatz, *Obişnuit şi neobişnuit în viaţa de zi cu zi. Fenomenologia situaţiei şi critica heideggeriană a conceptului de valoare*. Bucureşti: Humanitas, 2009

Title: *Value and the phenomenology of situation in the works of Heidegger*

Keywords: Heidegger, phenomenology, hermeneutics, situation, value

Il libro di C. Ferencz-Flatz si presenta come un vero testo filosofico che necessita una lettura lenta, ed una certa fatica che pero viene ripagata dal punto di vista intellettuale. L'autore non solo maneggia con magistrale cura e rigorosità i concetti heideggeriani, ma riesce anche ad avere un approccio personale, attraverso il quale integra e avvolte mette in questione i concetti heideggeriani. Da questo punto di vista potremmo essere d'accordo con il fatto che la riflessione che ci è proposta in questo libro, espone in maniera chiara alcuni temi di Heidegger, fissandoli in una tessitura argomentativa che non manca di originalità.

Per trattare del concetto di *valore* e mostrare come questo concetto arriva ad essere affrontato in una maniera critica da parte di Heidegger, C. Ferencz-Flatz si propone di elaborare una fenomenologia della situazione. Attraverso questo approccio fenomenologico intende affrontare le opere che stanno all'inizio della carriera di Martin Heidegger. Si tratta dei testi scritti che vanno fino alla redazione di *Essere e tempo* (1927). L'interesse del autore si focalizza sull'articolazione del tema della situazione, intimamente connesso al concetto della significatività. Su questo sfondo sarà colta ciò che viene considerata dall'autore la polemica di Heidegger nei confronti del concetto di valore. Sotto la spinta di un tale interesse l'opera

si articola in tre sezioni, ciascuna sezione avendo lo scopo di tematizzare uno dei temi sopra enunciati. La prima sezione si propone di seguire il tema della *situazione* nel suo cristallizzarsi come *situazione aperta della fatticità*. Nell'esordio di questa sezione l'autore evidenzia, con scopo di servire da precompressione, una serie di significati che il termine *situazione* ha nella vita quotidiana. Tra questi si trovano il fatto che la situazione è sempre propria di qualcuno, che ha da fare con un contesto e, forse la cosa più importante, che "essa costituisce l'orizzonte permanente ed inevitabile della propria esistenza" (p.30). Riferendosi alle occorrenze del termine *situazione* nei testi heideggeriani, C. Ferencz-Flatz osserva che questo termine appare frequentemente nel periodo di Friburgo (1919-1923), sparisce dopo lo spostamento di Heidegger all'Università di Marburgo e ritorna con un senso cambiato nell'*Essere e tempo* (*SuZ*). L'assenza del termine nel periodo che va dal 1923 al 1927, viene motivata da C. Ferencz-Flatz con l'osservazione che la terminologia heideggeriana ha un carattere provvisorio, essendo, allo stesso tempo, da attribuire anche alla modificazione graduale delle prospettive filosofica di Heidegger, in questo travaglio di cambiamento trovandosi coinvolto anche il concetto di situazione. Per quanto riguarda il ritorno del termine in *SuZ* è data dal fatto che questa opera viene vista come una opera di sintesi. Secondo C. Ferencz-Flatz, il significato che corrisponde al concetto di valore nel periodo dei primi corsi tenuti da Heidegger viene articolato in due direzioni di interesse: la deconstruzione rivolta alla storia della filosofia, prendendo di mira il carattere tramandato dei concetti, e la direzione che segue il tema della fatticità, la quale intende l'elaborazione di una fenomenologia della vita intesa come scienza originaria (p. 38). A queste due direzioni corrispondono due tipi di situazione: la situazione ermeneutica e quella della fatticità. Per la definizione della situazione ermeneutica l'autore si serve di tre domande chiarificative: che cosa vuol dire l'ermeneutica per Heidegger?, Quale rapporto c'è tra ermeneutica e la situazione ermeneutica? e Quale senso ha il concetto di situazione nello sintagma *situazione ermeneutica*?

La risposta alla prima questione è che Heidegger intende l'ermeneutica come esplicitazione, come forma quotidiana del

rapportarsi alla realtà, in base a questa le cose sono guardate come significati. Si tratta qui del *come* ermeneutica (*das hermeneutische Als*), per esempio vedere una cattedra *come* cattedra. In questa maniera il processo ermeneutico viene ricondotto all'intendere quotidiano della realtà, così l'ermeneutica arrivando ad essere riconosciuta come "struttura essenziale del nostro essere nel mondo" (p. 45). Comunque l'autore osserva che l'atteggiamento ermeneutica va oltre lo stato del *come* ermeneutico, in quanto non si limita solo ad essere quadro per il capire quotidiano, ma diviene l'attività propria del filosofare. E lo stesso Heidegger a precisare che l'ermeneutica è "quel insieme concreto formato dallo sforzo di esplicitare la fatticità che comprende il modo di incontrare e vedere questa fatticità, di far presa su di essa e di portarla a concetto" (GA 63, p. 14, C. Ferencz-Flatz, p. 45). Quanto appena visto ci introduce nella risposta alla seconda domanda, quella riguardante il rapporto tra ermeneutica e situazione ermeneutica. L'autore affermando che "qualsiasi ermeneutica che vuole essere autentica è allo stesso tempo una ermeneutica della situazione e quindi una ermeneutica della situazione ermeneutica" (pp. 46-47). Si tratta qui dell'autocoscienza che l'essere umano ha dell'atto ermeneutico in cui si trova sempre nel suo rapportarsi alla realtà. Per quanto riguarda la domanda che riguarda il significato del concetto di situazione all'interno dello sintagma *situazione ermeneutica*, la risposta sta nel fatto che qualsiasi atto interpretativo è marchiato da un suo posizionarsi. Detto in un altro modo, si tratta del fatto che l'essere umano si trova sempre in una situazione di vita, dove, di fatto, ha le radici anche la motivazione che sta alla base dell'atto interpretativo. In questo senso è da notare che le condizioni attinenti alla posizione da cui si realizza l'interpretazione, nella misura in cui sono assunte in maniera cosciente, sono quelle che definiscono infatti la situazione che è nello stesso tempo anche ermeneutica. Verso la fine del capitolo che ha come tema la situazione ermeneutica l'autore la definisce come "autocoscienza dell'interpretazione, in quanto essa è proprio l'espressione del posizionarsi con lucidità al interno dell'interpretazione" (p. 53).

Dopo aver definito la situazione ermeneutica, C. Ferencz-Flatz passa all'analisi heideggeriana riguardante la situazione fattuale della vita. Con questo termine viene disegnato un modo di *essere in*, quella ovvietà di senso in cui ci muoviamo sempre. L'autore evidenzia tre caratteristiche di questa situazione: l'integralità, l'apertura ed il fatto di essere sempre propria di qualcuno. L'integralità riguarda la forma unitaria, che dura nel tempo, dell'esperienza umana, quello che è vissuto. Questa integralità è costituita dalla tendenza verso l'unità propria dell'esperienza umana, mentre il legame tra la diversità contestuale del vissuto è assicurato dalla motivazione. Questi due elementi poggiano già sulla comprensione previa della situazione, cioè dalla situazione ermeneutica (p. 80). La situazione fattuale è considerata aperta in quanto l'essere umano è sempre aperto al futuro, vivendo in una maniera tendenziale, avendo sempre una forma di proiezione sul futuro segnata da una forma di attesa. In questa apertura essendo compreso anche l'inatteso, l'imprevisto e ciò che avviene. Per quanto riguarda il fatto che la situazione fattuale è considerata essere propria di qualcuno è da osservare che nello stesso tempo anche l'individuo appartiene ad essa, in quanto si trova sempre in una situazione. In questo senso, l'autore polemizza con Husserl sull'esistenza di un *ego* puro, affermando che non esiste un tale *ego*, ma solo uno che si costituisce a livello dell'esistenza situazionale (p. 105).

Nella seconda sezione, come abbiamo anticipato sopra, l'autore analizza il concetto di *significatività*, che si trova in una stretta interconnessione con il concetto di *situazione*, in quanto la situazionalità costituisce quel mondo di senso in cui ci muoviamo in permanenza. Quindi la vita umana è sempre segnata dal muoversi nell'aria della significatività, per il fatto che ci rivolgiamo sempre alle cose; cose che non sono neutre, ma si trovano già rivestite di significato, essendo vissute come significati. In questo senso possiamo dire che tutto significa intorno a noi. Così l'autore vede la realtà adempirsi nel quadro della significatività, affermando, di fatto, che esiste solo realtà significata (p. 159). E la significatività *intorno a noi*, quella tessitura di senso in cui sono abbinate le cose, attraverso cui noi guardiamo il mondo, rappresenta un insieme, una unità

permanente che accompagna l'essere umana. Per il fatto che ci muoviamo sempre in questo mondo di senso nella nostra esperienza quotidiana, in questa ovvietà, C. Ferencz-Flatz osserva che a causa di questo, per Heidegger, esiste "la tendenza verso la caduta nella significatività" (GA 60, p. 11; C. Ferencz-Flatz, p. 170). Per questo l'autore segnala che la significatività comincia a manifestarsi, gradualmente, nei testi heideggeriani, in una luce negativa; come qualcosa in cui l'essere umano può perdersi, una maniera in cui egli può diventare assente riguardo all'esistenza propria. In questo contesto si iscrive anche il teorizzare, visto come un rapportarsi in maniera mediata alla realtà.

Sullo sfondo di questa prospettiva negativa dalla quale Heidegger arriva a guardare la significatività, entriamo nella terza ed ultima sezione del libro, che ha come tema il concetto di valore e quello che viene considerato dall'autore come una critica fatta da parte di Heidegger a questo concetto. Come abbiamo visto, noi ci muoviamo sempre in un mondo di senso, dove le cose che ci circondano sono sempre significative, ma l'autore osserva che Heidegger considera che, per il fatto che le cose sembrano essere qualcosa di più che semplici oggetti, appare l'esigenza di spiegarle attraverso dei predicati di valore, giudizi di valore, che sono teoretici. Però l'autore riferendosi ai primi scritti di Heidegger, evidenzia il fatto che questo, riferendosi al fenomeno della gioia comincia una polemica con la filosofia neokantiana dei valori. Contro questa filosofia Heidegger afferma che il concetto di *valore* non ha niente a che fare con il concetto di *obbligo*. Per illustrare questa tesi offre l'esempio della gioia: "entro nella stanza, i raggi del sole cadono sui libri e gioisco" (p. 332). Riferendosi a questa esperienza Heidegger osserva che non si tratta di nessun dovere ma solo di un *vale*, che ha il senso di vivere il valore, rilevarlo in maniera immediata. C. Ferencz-Flatz osserva un'altra cosa, che mentre nei corsi tenuti da Heidegger nell'anno 1919 la significatività rappresenta un caso particolare della *valorificazione*, nei corsi del 1920 il rapporto si inverte, il concetto di *valorificazione* essendo compreso in quello di *significatività*. In questo contesto il valore arriva a significare qualcosa di *non abituale*, straordinario, che può essere rilevato sullo sfondo situazionale

della significatività, dell'abituale, dell'ovvietà (pp. 335-336). In questo senso il valore è visto come quello che “dirige il modo della costituzione dei contesti di significatività e così anche la strutturazione dei mondi situazionali” (p. 338). Questo fatto di intendere il valore come legato alla significatività della situazione, C. Ferencz-Flatz lo considera una forma di polemica fatta da Heidegger al concetto di valore, in quanto considera che così viene chiusa la via verso la possibilità di vedere questo concetto come una regione di essere autonoma e non dipendente dalla significatività. L'autore rimpiange quindi il fatto che Heidegger abbia rinunciato ad associare il valore a quel vivere immediato, visto nell'esempio della gioia. Egli considera una forma di critica il fatto che Heidegger porta il concetto di *valore* nel campo del teorizzare, mettendolo così in una luce negativa e poi, dopo *SuZ*, abbandonando totalmente il termine. Comunque l'autore del libro manifesta la sua opinione riguardo alla possibilità di tematizzare in una maniera più ampia del concetto di valore, partendo proprio da quei pochi aspetti positivi di cui Heidegger si è occupato solo di passaggio. Il libro però si ferma qui costituendosi come una apertura per una possibile ricerca più ampia che riesca a continuare ciò che qui è appena accennato, ossia mettere a fuoco il concetto di valore, inteso come innestato nella *situazionalità esistenziale*, per mettere così in luce le sue molteplici valenze di significato.

Address:
Florin Voica
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
E-mail: vflorinsj@yahoo.it