

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

META

Research in
Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. VIII, No. 1 / June 2016

META
Research in
Hermeneutics,
Phenomenology,
and Practical Philosophy

Vol. VIII, No. 1 / June 2016

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. VIII, No. 1 / June 2016

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, Assoc. Prof. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

Publisher

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

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

Edited by

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

Frequency

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

Contact

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy
Department of Philosophy
Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi
Bd. Carol I, no. 11
700506, Iasi, Romania
Tel.: (+) 40 232 201284; Fax: (+) 40 232 201154
Email: editors[at]metajournal.org
Contact person: Dr. Cristian Moisuc

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial Board

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

Advisory Board

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

Table of contents

RESEARCH ARTICLES

Ereignis and *Da-Sein* in the *Beiträge zur Philosophie*

ALEXANDER SCHNELL

Pages: 9-26

L'émergence de la subjectivité au sein de la vie

ONDŘEJ ŠVEC

Pages: 27-47

Evokation der Offenheit. Heideggers Sprachdenken
in *Sein und Zeit* auf der Spur

GUANG YANG

Pages: 48-64

Edward Drinker Cope et la métaphysique de Bergson

ARNAUD FRANÇOIS

Pages: 65-74

Foucaults Archäologie: Zwischen dem Kantischen transzendentalen
Projekt und dessen Radikalisierung durch Fichte

OLEG BERNAZ

Pages: 75-98

Kant's Microcosmic Doctrine(s) and his Transcendental Philosophy

RICHARD MCDONOUGH

Pages: 99-120

Il logos tra filosofia e vita. Una nota sullo stoicismo antico

NICOLETTA DI VITA

Pages: 121-142

Taking the concepts of others seriously

TERENCE RAJIVAN EDWARD

Pages: 143-153

Nunc dimittis. Remarques sur le discours vrai en matière de religion

VLADIMIR GRADEV

Pages: 154-166

The Paranoid Feeling of Being: A Jungian Reading of
Dostoevsky's *Double*
STEFAN BOLEA
Pages: 167-178

Etat et lutte de classes idéologique chez Althusser
JULIEN PALLOTTA
Pages: 179-198

Vérités sans essence. Réflexions post-théoriques
GERARD STAN
Pages: 199-218

Violence, Nurture, and Survival Machines
IOAN-ALEXANDRU GRADINARU
Pages: 219-232

BOOK REVIEWS

Sur la métaphysique et la théologie, dans l'œuvre de Malebranche
FLORIN CRISMAREANU
(Cristian Moisuc, *Métaphysique et théologie chez Nicolas Malebranche. Proximité, éloignement, occasionalisme*, Bucarest, ZetaBooks, 2015, 395 p.)
Pages: 235-238

Hobbes: A Realist and a Liberal?
CORNELIU BILBA
(Gabriela Ratulea, *From the Natural Man to the Political Machine: Sovereignty and Power in the Works of Thomas Hobbes*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2015, 132 p.)
Pages: 239-243

Research Articles

Ereignis and *Da-Sein* in the *Beiträge zur Philosophie*

Alexander Schnell
University of Wuppertal

Abstract

This contribution seeks to clarify the status of *Ereignis* and *Dasein* in the *Beiträge zur Philosophie* and to question, in particular, the relationship between these two concepts. The angle that will be preferred here is that of the discussion with transcendentalism (starting with Kant). The author defends the thesis that there is an alteration in the meaning of “Dasein” between *Sein und Zeit* and the *Beiträge zur Philosophie*, having repercussions on the relationship between “Seyn” and “Da-sein”. At the very heart of this new meaning of Da-sein in the *Beiträge* stands the conception of an “out-standing standing-within” (*ausstehendes Innestehen*) that must be analyzed in detail.

Keywords: Being, Dasein, Ereignis, existence, grounding, transcendence, Heidegger, phenomenology

It is time to demystify the *Beiträge zur Philosophie*. Granted, it is a difficult text, but given the nearly inaccessible nature of some monumental works of the philosophical tradition, its difficulty is hardly a good reason for neglecting it. What unsettles the reader familiar with “early” Heidegger, and with phenomenology in general, is not only his style, but also the “attitude” (in the sense of the phenomenological “*Einstellung*”) that he advocates. Although thinking “*Ereignis*” was supposedly restricted to the “*Wenige*” – that is, to a limited number of thinking beings – now it opens on the “*Zukünftige*” (those [who are] to come) and begins “another beginning.” This suggests that this thinking escapes what has until now been its familiar framework, and must henceforth “suspend” every inclination to (wish to) remain within that framework. Indeed,

there is nothing stranger to someone committed to a *descriptive* mode of philosophical analysis – which requires that the experience described in it can be re-activated) – than this Nietzschean lived experience of a lone thinker, declared loud and clear. Of course, this start to an “other beginning” does not appear from nowhere. We can – and must – situate ourselves in relation to the “first beginning” of metaphysics: doesn’t Heidegger himself insist on the need for the philosopher to continually be in an “*Auseinandersetzung*” with respect to the Western philosophical tradition? Still, we must truly inhabit the *Beiträge zur Philosophie* in order to have the means to listen to what Heidegger says and to be attentive to the consequences (and to the means used) of what he asserts right from the start. The new style of thinking no longer consists in treating *of* something, of speaking *about* an object, but in bringing about the *identity* of *Denken* and *Sprachen*, of thinking and its expression or its being spoken. In other words, the fact of asking the *Grundfrage* (the fundamental question) now – the question of being, properly speaking (or of the truth of *Seyn*), more precisely, the question of knowing how *Seyn* unfolds in its essence (Heidegger 1989, GA 65, 387) – and not merely the *Leitfrage* (the guiding question), or that of the Being of the being (or of the *Seyn* of the truth) – requires a style which presents the content in a suitable form. And the important thing is to see that this forming no longer has anything to do with a “translation” or a “transposition” of a content of thought into an audible or readable form. The thinking of the other beginning is articulated and unfolds via “proto-conceptual” networks (or, to use F. Dastur’s formulation, via “directions of senses”); it is anchored in a relatively small number of basic roots (for example, “*halten*,” “*stehen*,” etc.) and fragmented or fractured (“*zerklüften*”) by prefixes (such as *er-*, *ver-*, *in-*, *aus-*, etc.). “*Zerklüften*” replaces “modality” of the old ontology in the thinking of the other beginning. This move certainly does not mean that Heidegger in the *Beiträge* should be thought to be playing with words or with language. Rather, this attests to the “*Sprechen der Sprache*” (in the way in which the “*Sprache spricht*”) in the *Beiträge zur Philosophie*. This state of affairs should guide and govern every translation of the text. A non-

German-speaking reader would understand nothing of the thought expressed in this book if the translation fails to carefully attend to the subtle interrelations found in these networks that stem from the *Sprache* itself (which is not universal, but which is embodied in a specific language, in this case, in German).

The key that lets us enter into this thinking set out in six fugues is the notion of *Ereignis*. (This term is best left untranslated.¹) *Ereignis* does not mean the fact that a mystical and ineffable “being” now shows itself to a certain select few. It is most certainly *Seyn*, but not in the sense of a determinate being (or an indeterminate one, for that matter). Rather, *Ereignis* is *Seyn* as the principle of “*Wesung*,” the unfolding of its being, which is nothing other than the principle of the *phenomenalization of Seyn*. This explains why Heidegger at times stresses the fact that *Ereignis* is properly *Seyn*, while at other times he sees in *Da-sein* the carrying out of *Seyn*’s appropriation. More precisely, the author of the *Beiträge simultaneously* means five things by this:

1) *Ereignis* properly speaking has no *content*. In this regard, Heidegger specifies: (GA 65, 242) “Of what,” then, is *Ereignis* the *Ereignis*?

2) This question seems wrongly formulated, if only with respect to its quantitative determination. Whereas the *Seingeschichte* certainly concerns/has “some” “rare” events (cf. GA 65, 227 sq.), there it is in fact a matter of “blows” (*Stöße*) of “ap-pro-priation (*Er-eignung*)” itself (GA 65, 463). The latter refers to *Er-eignis* in its *uniqueness* (GA 65, 471). As Heidegger will write in *Identity and Difference*, *Ereignis* in so far as it corresponds to *Seyn* (GA 65, 470), is a “*singulare tantum*.” (Heidegger 1957, 250)

3) Further, *Ereignis* concerns something that is *never* yet realized but which is *in the process* of “coming to pass,” of “taking place.” The *temporal* dimension of *Ereignis* is thereby revealed. On the one hand, *Ereignis* signifies that which “*ereignet*” (the “*sich*” is here omitted², a point we will soon clarify), that is, that which “takes place” in an “*Augenblicksstätte*,” a “place of *kairos*,” which resonates with the “*exaiphnes*” (instantaneous point of reversal) in Plato’s *Parmenides*. On the other hand, what we glimpse here is a

relation to a particular kind of eternity, one that annihilates the “never”-ness of *Ereignis*’ not-yet-being-realized (which of certainly echoes the fact that we have perhaps never experienced the divinity). *Ereignis* flickers between the infinitesimal measurement of the instant and the non-finitude of eternity (which is not the infinity of the Absolute—that is, not the “vast, empty eternity”—but precisely the transcendence of the last God (that is, what Heidegger calls “the shortest path”) (GA 65, 406).

4) Moreover, and this is central: *Ereignis* expresses the phenomenon of an *appropriation* (*er-eignen* = *sich zuweisen* (to attribute to itself) (GA 65, 7)³). Appropriation of what? Appropriation of the fact that, devoid of content, unique and unprecedented, therefore, *Seyn* flickers (*aufleuchtet*) in its “*Da*” (which also justifies the translation by “co-proprietation” suggested by J.-M. Vaysse); of the fact that it is not only Being which confers upon the being its “sense” and its “foundation,” but, further, that the being bears Being and accounts for it (for Heidegger, even onto-theo-logy has never managed to think the being in its true sense of Being); of the fact that transcendence phenomenizes itself, of the fact that the Absolute finitizes itself. (We knowingly here employ a metaphysical vocabulary that Heidegger rejects.) We stress that *Ereignis* names *Dasein*’s *appropriation* of this state of affairs, an appropriation that no longer only concerns its understanding (as in *Being and Time*), and even less is any sort of “representation” whatsoever, but is the way of holding-oneself (keeping?) within essence (GA 65, 369) and the manner in which *Dasein* makes *Seyn* flicker in the *Da*. In other words, it is the way that *Dasein* concretely “*founds the truth*” of *Seyn* (a point to which we will return).

One final point concerns the relation between “*Er-eignis*” and “*Er-scheinung*.” *Ereignis* is a phenomenon, an “*Urphänomen*” (granted, in a very different sense than the Goethean one, which holds that the *plurality* of *Urphänomene* can be intuited in a transparent manner). This follows entirely logically if we recall that *Being and Time* sought to think Being as a “phenomenological concept of the phenomenon”—nothing surprising, then, that *Seyn* as *Ereignis* should echo a thought of the phenomenon. We thus can understand on this basis why Heidegger (later) brings together “*Ereignis*” and “*Eräugnis*”—not

(contrary to Goethe) so as to revive some role for “vision” or for “intuition”, but precisely to sound a *phenomenological* echo in the thinking of this co-appropriation of *Seyn* and *Da-sein*.

Moreover, by using this notion of “appropriation,” Heidegger seeks to think *Seyn* in a way that is no longer indebted to the framework of the philosophy of “representation (*Vorstellung*).” In particular, he seeks to avoid the paradigm of reflection, in which every reflection implies a turning back *upon* that which is reflected, whereas here, we stress the point is “neither to describe nor to explain, neither to promulgate, nor to teach. Here the speaking is not something over and against what is to be said but it is this latter itself as the essential occurrence of *beyng*.” (Heidegger 2012, 6; GA 65, 4) This appropriation is therefore essentially *non-reflexive*, which is expressed by the suppression of the “*sich* (self-)” in every characterization of appropriation. We find evidence of this, for example, on the very first page of the *Beiträge*, where Heidegger writes that it is a matter of fundamentally “being transmitted (or ‘trans-appropriated’) to *Er-ignis* (*dem Er-ignis übereignet werden*).” This quote confirms the claim: “*Da-sein* means appropriation in the event, the latter taken as the essence of *beyng*. (Heidegger 2012, 231; GA 65, 293) The same point is also expressed in the passages that follow, where Heidegger uses the formulation “*ist ereignet*,” which allows him to avoid any suggestion of a *Sichheit* (not to be confused with *Selbstheit*): “The ‘there’ is appropriated by *beyng* itself. The human being, as steward of the truth of *beyng*, is subsequently appropriated and, as belonging to *Da-sein*, is appropriated in a preeminent and unique way. (Heidegger 2012, 236; GA 65, 299) *Was heißt Denken?* recalls this “*Verwindung*” of the paradigm of reflective consciousness. As we have shown elsewhere (see Schnell 2013, chapter 5), in the second part of this 1951-1952 lecture series, Heidegger assigns to “what most calls for thinking” (*das Bedenklichste*) the place that, in classical German philosophy was occupied by self-consciousness. In the post-Kantian philosophy that raised reflection to a supreme power, every consciousness of an object had been brought back, as we know, to self-consciousness, every relation of subject and object had as a premise a structure in which an object over

against a subject was identified with that subject—which thereby even founded self-consciousness. However, the Heideggerian concept of “what most calls for thinking” supplants this structure of self-consciousness to the extent that the object of what “most” calls for thinking is not identified with *the one who thinks* (the subject, consciousness, etc.), but with itself *as that which is to be thought*: “That which most calls for thinking [*Bedenklichstes*] calls us to think nothing other than *itself*.” Instead of identifying the “subject” with the “subject,” it is, so to speak, “the object” that is identified with “the object.” There is no clearer expression of the fact that Heidegger here turns away from the philosophy of subjectivity than his putting the identity of what most call for thinking in the place of the identity of (self-)consciousness. Thus, this “asubjective” identification takes up again his pre-War thinking on *Ereignis*.

The sole aim of the *Beiträge zur Philosophie* is to set out a *transition* (*Über-gang*). A transition that is as much—and we would even say, is above all – an *owning-over-to* (*Über-eignung*). (which none rightly translate by “trans-proprietation”). In the latter, *Seyn* and *Da-sein* appear in their mutual “solicitation.” *Seyn* “needs” (*braucht*) *Da-sein* so that there might be, in its essential character which is to self-obscure, a possible opening for it (otherwise nothing could be said or understood of it); and *Da-sein* “belongs” to *Seyn* (and “belonging” and “appropriation” are synonymous), since for *Da-sein* to have a “*Da*” that expresses the *truth* of *Seyn*, *Da-sein* must *be* and such a being plainly echoes or resonates with *Seyn*.

However, this “transition” is in fact a “dispute,” a “fight.” A fight between whom? Between what? Ordinarily, we say that it is between metaphysics and a thought that exits this metaphysics, and by exiting seeks to reveal it in its own being. This is correct in a way, it seems to us, but only if we see that such an “exit” implies a surpassing, a trans-ition, a movement, understood in its resolutely active, operative dimension, of “transcendence.” And this transcendence (*Transzendieren*) refers to the most robust result of the history of metaphysics: *transcendentalism*. The fight is thus not between metaphysics and the post-*Being and Time* Heidegger, but between non-reflective metaphysics and reflexive metaphysics, between the

thinking that aims to “*verwinden*” the transcendental and transcendentalism itself (thus to “surpass” it, not in order to destroy, but rather to grasp its origin which is still operates and acts⁴). In *The Origin of the Work of Art*, Heidegger writes something both remarkable and very accurate: in a dispute, the disputants are stripped bare, given in their ownmost being, their “truth.” In their dispute, transcendentalism and the thinking of the other beginning have to appear in their very essence. The obvious difficulty here is that we do not yet know what this thinking of another beginning will yield, and we perhaps also do not know what the essence of transcendentalism is, either. In the *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger intends to shed light on this point.

First, however, what allows us to restrict the object of the *Beiträge* to a dispute with transcendentalism? Heidegger is explicit about this point in the fourth fugue (“*Der Sprung*”), in particular in § 134 (but also in § 262 (GA 65, 448)): despite differing from the Kantian view (which remains dependent on an understanding of *Dasein* as “subjectivity” and of beings as “representable”), we may bring closer to our contemporaries (that is, the witnesses of the thinking of the other beginning begun from transcendentalism) the relation between *Dasein* and being by referring to the previous view in spite of all the essential differences (GA 65, 253). Further, Heidegger adds (heading off all possible misunderstanding) that this is not some “circumstantial occasion (*Gelegenheit*)” but a “fundamentally historically unique position (*geschichtlich einzigartige Grundstellung*)” (*ibid.*).

That here what is in question is *transition* means that (Heidegger writes on the second page the *Beiträge*) we are not yet at the level where it is possible to articulate “the free fugue of the truth of *Seyn*.” This is clearly another indication of the dispute with transcendentalism: the *Beiträge* are supposed to *bring us* to the clearing of the truth of *Seyn*, but they do not constitute the actual work of this clearing, they are only a “preliminary exercise (*Vorübung*)” for it.

In his interpretative sketch of the *Beiträge zur Philosophie* in the book, *Adyton*, P. Trawny asserts: “Perhaps the principle term of Heidegger’s thought is not “*Sein*,” but “*in*,” “*In-*

Sein,” thought otherwise, but also already thought as the “*In-Sein*” of *Sein und Zeit*.” (Trawny 2010, 9) We completely endorse this assertion, confirmed by Heidegger himself (he maintains that “We must set forth the ontological Constitution of inhood [*Inheit*] itself” (Heidegger 1962) in § 12 of *Sein und Zeit*). However, we interpret this point differently than does Trawny. Trawny seeks to trace the boundaries of the intensity of “*Innigkeit*” so as to circumscribe the inner domain of an “esoteric thinking.” In our view, one must instead stress the inseparable and interwoven nature of an inside (*In*) and an outside (*Aus*), which permeates the reinterpretation of *Da-sein* found in the *Beiträge zur Philosophie*. Indeed, this reinterpretation even constitutes the entire project of the Turn (and thus, specifically, of the “*Übergang*” treated from *Sein und Zeit* to the *Beiträge zur Philosophie*). We would add the crucial point, which, however, Heidegger mentions only once, that: the “*In*” refers as much to the “*Aus*” as to the “*Da*.” In fact, it is a matter of turning to the “unfolding of the *Daheit* of the *Da* as the founding of *Da-SEIN*.” (GA 65, 311) Let us develop these key points.

In crucial text already referenced, *The Origin of the Work of Art*, (from 1935/36, thus directly preceding the drafting of the *Beiträge zur Philosophie*), Heidegger returns to the meaning of “*Dasein*” elaborated in *Sein und Zeit*. About the meaning of *Dasein*’s existence, he writes: “The knowing that is a willing, and the willing that is a knowing, is the existing human being’s allowing himself ecstatic entrance⁵ (*ekstatisches Sicheinlassen*) into the unconcealment (*Unverborgenheit*) of beings. The resoluteness (*Ent-schlossenheit*) which is thought in *Sein und Zeit* is not the decisive action of a subject, but rather the *Dasein*’s opening up (*Eröffnung*) from out of its captivity by beings into the openness of Being. In his existence, however, man does not move from something inward to something outer. Rather, the essence of existence is the out-standing standing-within (*ausstehendes Innestehen*) the essential mutual exteriority (*im wesenhaften Auseinander*) belonging to the clearing of beings.” (Heidegger 1977, GA 5, 55)

First, then, a word about this reference to *Sein und Zeit*! One of the fundamental interpretative lenses applicable to the *Beiträge zur Philosophie* is Heidegger’s attempt there to

focus his reflections on the relation between “*Dasein*” (“*Da-sein*”) and “*Sein*” and (“*Seyn*”). This deepened reflection leads to a *novel understanding* of *Dasein*, which undergirds all the “fugues” of the work. In addition, in the passage just cited in which this new sense of *Dasein* is explicitly formulated and expressed, Heidegger seems to say that the new meaning of *Dasein* in question has *already* been thought in *Sein und Zeit*. This would seem to invalidate the thesis that this new meaning was a crucial motive for the “*Kehre*,” since, at least on this point, then, there then could not be any continuity between *Sein und Zeit* and the *Beiträge*. Thus, only one of two things is possible: either Heidegger too one-sidedly stressed a *continuity* where instead there is a *break*; or there is not such a radical break between the sense of “*Dasein*” in *Sein und Zeit* and that of “*Da-sein*” in the *Beiträge zur Philosophie*. We endorse the first of these alternatives.

This interpretation of the *Beiträge* can perhaps be reformulated in this way: the re-working of the meaning of *Dasein* and the reconsideration of the meaning of Being are reciprocal conditions for each other. On the one hand, a clarification of the meaning of Being as Being leads to the exposure of a new ontological characterization of *Dasein* (*Da-sein*). On the other hand, it is this deepening of the meaning of *Dasein* leads to a sharper understanding of *Sein* (*Seyn*).

So, what justifies the claim that there is such a fundamental transformation in Heidegger’s thought such that it is legitimate to situate the “*Kehre*” exactly in that transformation? More precisely, what justifies this claim both in the face of the relatively short period of time at issue (between the end of the 1920s and the mid-1930s), and given Heidegger’s own numerous characterizations of his corpus, which contradict it? One possible—not at all original – answer is to say that there is a difference between what Heidegger set out to do in *Sein und Zeit* and what the published work truly allows us to establish with certainty. We take this general position as our starting point.

On the very first page of *Sein und Zeit*, Heidegger declares: “Our aim in the following treatise is to work out the question of the meaning of *Being* and to do so concretely.”

(Heidegger 1962, 19) In § 2, he adds: “If we are to formulate our question explicitly and transparently, we must first give a proper explication of an entity (*Dasein*), with regard to its Being.” (Heidegger 1977, SuZ, 7; Heidegger 1962, 27) Ontology, properly speaking, is preceded by a fundamental ontology, which is the existential analytic of *Dasein*. This priority logically implies a difference between the being of a particular (but remarkable) *being*—that of *Dasein*—and Being as Being—*Sein*. This is exactly what *Sein und Zeit* posits from the outset, as is of course well known. Let us now turn to the fundamental characterization of *Dasein* from the opening of this same work.

In § 9, Heidegger outlines the fundamental aim of the *ontological* interpretation of *Dasein*. This means that “the problematic of its Being [namely, the Being of *Dasein*] must be developed from the existentiality of its existence.” (Heidegger 1977, SuZ, 43; (Heidegger 1962, 69) But what does this “existentiality” mean? “*Dasein*” is an entity which, in its very Being, comports itself understandingly (*verstehend*) towards that Being [which is its own!]. In saying this, we are calling attention to the formal concept of existence.” (Heidegger 1977, SuZ, 52 *ff.*; Heidegger 1962, 78) Heidegger will then “deformalize” this formal concept of existence through the analysis of the fundamental ontological structure of *Dasein* in terms of “being-in-the-world” (*In-der-Welt-Sein*.)” The decisive point here concerns the very thing in this structure, that puts *Dasein* and the world “into relation,” namely, “Being-in (*In-Sein*.)” On this matter, Heidegger stresses the point that: “We must set forth the ontological Constitution of inhood [*Inheit*] itself.” (Heidegger 1977, SuZ, 53; Heidegger 1962, 78) The entire project not only of *Sein und Zeit*, but of the *Beiträge* is condensed in this remark (rarely emphasized in the general scholarship): that is, to reveal the fundamental philosophical meaning of this realm, this “immanent sphere” of the Open, which allows human *Dasein* to understand that alongside which it is when it, *in* its Being, it relates itself to beings.

Our thesis is that the concrete development of the meaning of *Inheit* reveals a change in perspective between *Sein und Zeit* and *Beiträge zur Philosophie*. Despite Heidegger’s repeated emphasis on the resolutely “ecstatic” character of

Dasein, it nonetheless appears, in *Sein und Zeit*, that *Dasein*'s departure from the self takes place either towards the *world* or toward its ownmost solitude; however, to the extent that the world is a "something constitutive for *Dasein*." (Heidegger 1977, SuZ, 52; Heidegger 1962, 77) In every case; *Dasein* in its ecstatic character is and remains "with" itself (a point to which all the fundamental analyses of the book attest: anxiety, the anticipation of death, *Gewissen*, temporality, etc.). This ultimately confirms what Heidegger proclaimed as early as § 4, where he writes that "[...] the question of *Being* [...] [that is, of *Being as Being*] is nothing other than the *radicalization* of an essential tendency-of-Being which *belongs to Dasein itself*—the *pre-ontological understanding* of *Being*." (Heidegger 1977, SuZ, 15; Heidegger 1962, 35) In fact, we hold that what is being expressed here is more than a simple "ontological" characterization of *Dasein* (consisting in *Dasein*'s asking itself the question of the meaning of *Being* in an essential way): this radicalization implies that occupying fundamental ontology can, in the final analysis, lead to nothing other than an identification of *Sein* as *Sein*, on the one hand, and of *Sein* with *Dasein*, on the other.⁶ Such that the reciprocal conditioning pointed out above gives rise, in this treatise, to a return that is equally reciprocal between a *Dasein* characterized by a radical *Inheit* and a *Sein* that is reduced to the *Being of Dasein*.

Thus, the elucidation of the ontological constitution of "*Inheit*" is carried out in the *Beiträge zur Philosophie* no longer in terms of the "*In-der-Welt-sein* (being-in-the-world)" of *Dasein*, but of the "*Inständigkeit* (standing in)" of *Dasein*.

The best illustration of this process is precisely the characterization of *Da-sein* in the *Kunstwerkaufsatz* – a characterization that must be completed with an essential point supplied by Heidegger in the summer 1935 course, *Einführung in die Metaphysik*. The relation between *Da-sein* and *Seyn* is in fact expressed in terms of "*Ausstehendes Innestehen*" and "*In-sich-aus-sich-Hinausstehen*". The former characterizes *Da-sein* and the latter characterizes *physis* insofar as *physis* determines *Being* itself, a double characterization that is developed and explicated in the *Beiträge zur Philosophie*.

Da-sein is given several characterizations in the *Beiträge zur Philosophie*.

(1) The *Beiträge zur Philosophie* ask anew the question of *modality* (and does so, as we have seen, in terms of “fracturing (*Zerklüftung*)”), notably, that of the status of *possibility*. *Sein und Zeit* sets out the notion of “possibility,” in particular, of “supreme possibility,” from a standpoint that restricted it to the supreme possibility of *Dasein*. This possibility was considered to be that which grants an existential concretization to the fact that *Dasein* holds itself within possibility as possibility (that is, the anticipation of death, *its* death). The *Beiträge zur Philosophie* explicitly revisit the question of the “supreme possibility”: Heidegger specifies in § 169 that “*Da-sein* is the grounding of the truth of this simplest fissure.” (Heidegger 2012, 232; GA 65, 294)

However, this does not thus mean that possibility is now one-sidedly aligned with *Seyn* as “*Verweigerung*” (refusal) and “*Sichverbergen*” (self-concealment). Indeed, as § 176 makes clear, it is the supreme possibility of *DA-SEIN* that of “grounding and the preserving of truth itself.” (Heidegger 2012, 237; GA 65, 301) Thus, a prime feature of the “oscillation (*Schwingung*)” between *Seyn* and *Da-sein* concerns the question of *modality*.

(2) How should we better understand the idea that *Da-sein* is the “founder (*Gründer*)” of the truth, that the “truth *is*” as *Da-gründung* (founding of the *Da*) and *Da-sein*?” (GA 65, 329) Heidegger’s fundamental aim consists in using a transcendentalism that certainly “does violence” to its traditional interpretations (notably, to Kant’s transcendentalism), but that nonetheless preserves the relation between “*Da-sein*” and “*Seyn*”, between “thinking” and “Being” (Fichte), a relation that was first set out by the transcendental or by transcendentalism (and for which, incidentally, transcendental imagination is decisive). (GA 65, 134) Heidegger rigorously thinks through this “relation,” (a term which is in fact inappropriate) as a *co-belonging* or a *mutual solicitation*. Here, we must set aside any idea of a pair of terms about which we would then ask what first makes their “meeting” or their “encounter” possible. Their “relation” is “the mutual oscillation

of needing and belonging (*Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens*).” (Heidegger 2012, 198; GA 65, 251) *Seyn* needs *Da-sein* in order to unfold in its essence. And *Da-sein* necessarily belongs to *Seyn* since it is only in this way that it can itself *be*. Moreover, to the extent that “the originary founding of the foundation” is the way in which the truth of *Seyn* unfolds in its essence (GA 65, 307). In other words, that “*Da-sein* is founder of the truth” means that *Da-sein* certainly does not create *Seyn* but that lacking *Da-sein*, *Seyn* could never be there. The “there” is the way in which *Seyn* manifests itself in its truth. To grasp the status of this, reference to Kant (and to Bergson) may be helpful. In the first *Critique*, Kant writes that the “phenomenon” as “representation” is not the thing in itself, but nor is it a simple figure imagined by the mind. The phenomenon is the most certainly *object*—but insofar as it “appears” to us. Via the phenomenon, Kant sought to think through the way in which things *are*—a sort of third term (in the manner of the Bergsonian image) “between” or “beyond” simple mental representations and things in themselves. Heidegger, however, aims to think through fundamentally the notion of the phenomenon—outside the framework of a philosophy of representation, of course. The *Ereignis* (in the double sense of the event and of appropriation) of the *comprehension* (that is, of the “light” as decisive “*Begreifen*”) of the status of the phenomenon is condensed in the *There* (claiming or, rather, constituting the very essence of *Da-sein* insofar as it thus lets *Seyn* be in its fundamental truth).

(3) Let us now explore the Heidegger’s identification of “*Da-sein*” and “*Dagründer* (founder of the *There*)”. (GA 65, 409) “Founding (*Gründung*)” has three senses:

(a) The “originary founding of the foundation” refers to the ways in which the foundation (*Grund*) properly “*is*,” *unfolds in its essence*; thus, it concerns the *being* of the foundation (in the intransitive sense) (the sense relative to *Seyn*). The second and third senses concern the founding (*Gründung*) in terms of “arché-foundation” (*Er-gründung*). In *Er-gründung*, the foundation is attained and assumed, that is, appropriated (what is expressed here is a plain link between *Er-gründung* and *Ereignis* (the sense relative to *Da-sein*)).

(b) The fact that the foundation is the *foundation of something* constitutes the first sense of *Er-gründung*.

(c) The fact that something is related to the foundation as *its* foundation (thus the fact of founding, building (= *bauen*) (cf. above) *upon* it) circumscribes the second sense.⁷ When Heidegger claims that “it is the grounding, basic disposition because it disposes the fathoming of the ground of *Da-sein*, i.e., of the event, and thereby disposes the grounding of *Da-sein* (Heidegger 2012, 28; GA 65, 34), he identifies “founding” and “arché-founding of the foundation” as well as “*Ereignis*” (= *Seyn*) and “foundation of *Da-sein*” (as he specifies in GA 65, 311, and as we have seen, the foundation of *Da-sein* corresponds to the unfolding of the “*Daheit*” of the “*There.*”) *Da-sein* as “founder of the truth” and *Ereignis* as the “foundation of the truth of *Seyn*” refer to one another. On this basis, Heidegger can define *Da-sein* as follows: “*Da-sein* is the occurrence of the sundering (*Erklüftung*) of the axis for the turning of the event. Sundering, first and foremost sundering, is appropriating...” (Heidegger 2012, 246; GA 65, 311) *Erklüftung* is more precisely the crossing-over, by means of a leap, of a gap that opens up from the “*exaiphnes*” in the *Kehre*, and which fundamentally describes the oscillation between *Seyn* and *Da-sein*.⁸

(d) One final important point about the *Gründung* and the *Dagründung* concerns the relation between *Ergründen* and *Erbauen* (see GA 65, 39): building means, on the methodological level, the modality of “construction” in the thought of the other beginning (the term “construction”⁹ no longer being apt, here, since it was already employed in the thinking of the first beginning, in the critique of the simply *descriptive* project/pursuit/course/undertaking)

However, the *Kehre* is not only a re-centering of the relation between *Da-sein* and *Seyn*, it also has consequences for the way in which *Seyn* “bears” the *being*. Here, two passages are particularly decisive; true, they are not drawn from the *Beiträge zur Philosophie*, but they bear on and shed light on them.

We must first clarify a point on the status of metaphysics. If metaphysics certainly designates the fundamental figure of the thought of the first beginning, the thought of the other beginning does not mean a pure and

simple abandonment of metaphysics, but its “*Verwindung*.” This first of all, and more than ever, elucidates the *phenomenalization of the being*. We read in *Besinnung*: Metaphysics is thought not as a doctrine, nor as a discipline, nor as a form of knowledge, but as Metaphysics is not thought of as a doctrine, nor a discipline, nor a form of knowledge, but as the “composition of the being in the whole itself with a view to the being as such, that is, to as that which is composed by being-ness and by the unquestioned truth of *Seyn*.” (GA 66, 382)

Hence, the novelty of the thought of *physis* in relation to the *Daseinsanalytik* of *Sein und Zeit*—and here reference to *’Einführung in die Metaphysik* (1935) is obligatory—consists in the fact that the world as “land of all lands” (which might bring to mind the later expression of the world as “domain of all domains”) thenceforth takes upon and within itself the manifestation of the being (in “exchange” with *Dasein*), and that, therefore, the being is no longer the sole deed of *Dasein*.

Physis expresses the *Aufgehen* (= dehiscence), which is not a neutral process, but that which opens and grows *of and by itself*. “*Physis* is the Being itself thanks to which the being is and remains observable.” (GA 40, 17)—that is, Being not as Being, but the Being of the being as such, the meaning of which is not solely revealed in *Dasein*’s project, but precisely due to the fact that this way of self-phenomenalizing flickers with *Da-sein*.

In the *Beiträge zur Philosophie* itself, Heidegger first specifies how one should understand the connection between the status of *physis* in the first beginning and the other beginning. For him, *physis* as the “present dehiscence (*anwesendes Aufgehen*) was initially thought by the Greeks, anchoring the truth as *aletheia* in this Being of the being. In the thought of the truth of *Seyn*, it is not a matter of a simple “return” to a thinking that aims to remove itself from “*Machenschaft* (plot, machination or fabrication).”¹⁰ It is rather a “de-tour (*Um-weg*)”:

The detour, however, must not be understood in the sense that an immediate or shorter path to being had been missed. Indeed, it is this detour which first leads into the plight of the refusal and int to he necessity of bringing for decision that which (φύσις, ἀλήθεια) in the beginning was only the intimation of a bestowal and did not allow itself to be grasped and preserved. (Heidegger 2012, 343; GA 65, 434)

Heidegger's view is unmistakable here. Let us first recall the meaning of the “de-cision (*Ent-scheidung*).” De-cision does not in any way mean to make a “choice,” but rather indicates the opening of a “space” (on this point, Heidegger speaks of an *Auseinandertreten* (meaning the fact of *straying*) that separates and in this separation sets in motion: (1) the ap-propriation (*Er-eignung*) of the opening as clearing of that which conceals itself and of the undecided; (2) the belonging of man to *Seyn* (man is the founder (*Gründer*) of the truth of *Seyn*, as we know); (3) the attribution of *Seyn* to the time of the last God. (GA 65, 88) Decision is *one* (in the manner of *Ereignis*): it concerns the question of knowing whether *Seyn* definitively reveals itself *or whether instead* this withdrawal *as refusal* becomes the primary truth and the other beginning of history. (GA 65, 91) Moreover, *physis* now stems from the “de-cision” and no longer from a gift given in an ephemeral way.

What “grounds” (*begründet*, that is, justifies and legitimates) this experience of *physis* as the first beginning? Appealing to the “longevity of the tradition” does not satisfy Heidegger. According to him, the “foundation” is *hidden*. And the task of thinking the other beginning is to reveal this foundation, to expose it in a way that elucidates the Being of the being as *physis*. (GA 65, 195)

The *Beiträge zur Philosophie* describe *physis* more particularly in three ways (thus recalling the “*In-sich-aus-sich-Hinausstehen* (holding-itself-outside-and-within-itself):” if, first, the Greeks thus also already thought *physis* as “present dehiscence” (GA 65, 425), and second, if they considered that this dehiscence is not the deed/fact of the “human,” of the “subject,” etc., but is produced “of itself (*von selbst*)” (GA 65, 191), then the thinking of another beginning adds, third, that this requires a “foundation on the basis of *Seyn* (*Gründung aus dem Seyn*).” (GA 65, 184) A fundamental consequence follows from this, *affecting the meaning of aletheia*. As it turns out, this term now only suits the *being*, not *Seyn*: *Ἀλήθεια* everywhere remains the unconcealedness of *beings*, never that of *beyng*; it is never the latter because *ἀλήθεια* itself in this inaugural interpretation constitutes *beingness* (φύσις, e-mergence [*Auf-gang*]) *ιδέα*, visibility. (Heidegger 2012, 262 ; GA 65, 332) Why? ...[b]ecause

in ἀλήθεια the occurrence of unconcealment and concealment is precisely not experienced and not grasped as the ground, for the questioning is indeed still determined on the basis of φύσις, being as beings (Heidegger 2012, 277 ; GA 65, 351). About the connection between *Da-sein* and *physis* in the thinking of the other beginning, Heidegger concludes: *Da-sein* is properly the self-grounding ground of the ἀλήθεια of φύσις, the essential occurrence of that openness which first opens up the self-concealing (the essence of being) and which is thus the truth of being itself (Heidegger 2012, 234 ; GA 65, 296).

Engl. translation by Maia Nahele Huff-Owen

NOTES

¹ “*Ereignis*” means both “event” (with the double meaning of that which emerges in an unexpected way from the outside, and that which is happening) and “appropriation.”

² “To take place” actually translates the colloquial expression “*sich ereignen*.”

³ Cf. also what Heidegger writes about *Ereignis* as « *Zueignung* » (Heidegger, GA 65, 317 and 320 ff).

⁴ On this point, we refer to the difference between *Beginn* (inception) and *Anfang* (beginning). The former means the starting off of something new that leaves behind what precedes it, whereas the second means that what begins unfolds a process in which the origin continues to act until the end.

⁵ We render *Sich-einlassen* as “leaves-itself-in” (se-laisser-à), modeling it upon “*Insein*,” translated in French by “être-à” (being-in), taking into account that “*ein*” here has the precise sense of “*in*.” [TN] The French original is: “un se-laisser-à extatique (*ekstatisches Sich-einlassen*).”

⁶ On this point, a specification as troubling as it is instructive—appearing as both a self-interpretation and a critique of one possible reading of *Sein und Zeit*—may be found in § 259, entitled “*Die Philosophie*.” (GA 65, 433).

⁷ The first sense of founding thus determines the second and third senses.

⁸ On this point, see the important § 140. (GA 65, 261).

⁹ In *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger had in fact already stressed the need to complete, on the methodological level, the phenomenological *reduction* with a phenomenological *construction* (projecting the being with respect to its Being and the structures of this Being). (GA 24, 29 ff.)

¹⁰ For precise specification of the fundamental difference between *physis* and *Machenschaft* as “*Un-wesen der Physis*,” cf. GA 65, 126-127, 133, 135.

REFERENCES

- Heidegger, Martin. 1957. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske.
- _____. 1977. [Abbreviated *SuZ*]. *Sein und Zeit*. Frankfurt/Main: F.-W. von Herrmann.
- _____. 1989. [Abbreviated: GA 65]. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*. Frankfurt/Main: F.-W. von Herrmann.
- _____. 1977. [Abbreviated: GA 5]. *Holzwege*. Frankfurt/Main: Klostermann.
- _____. 1962. *Being and Time*. Translated by Macquarrie and Robinson. London: Blackwell.
- Heidegger, Martin. 2012. *Contributions to Philosophy (of the Event)*. Translated by Rojcewicz and Vallega-Neu. Indiana University Press.
- Schnell, Alexander. 2013. *En voie du réel*. Paris: Hermann (« Le Bel Aujourd'hui »).
- Trawny, Peter. 2010. *Adyton*. Berlin: Matthes & Seitz.

Alexander Schnell is Professor at the University of Wuppertal. His main research interests are the German and French Phenomenology and the Classical German philosophy. His main publications are: *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930* (2005), *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive* (2007), *Réflexion et spéculation. Le sens de l'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling* (2009), *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande* (2010), *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg (2011), *En voie du réel* (2013), *L'effondrement de la nécessité* (2015), *La déhiscence du sens* (2015), and *Wirklichkeitsbilder* (2015).

Address:

Alexander Schnell
Bergische Universität Wuppertal
Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften
Philosophisches Seminar
Gaußstr. 20
42119 Wuppertal, Deutschland
Email: alex.schnell@gmail.com

L'émergence de la subjectivité au sein de la vie

Ondřej Švec
Université Charles, Prague

Abstract The Emergence of Subjectivity within Life

My paper aims to elucidate the emergence of subjectivity from the interplay between living beings and their environment. This attempt to give account of becoming-subject within the life itself leads to a confrontation between the phenomenology of life pursued since at least two decades by Renaud Barbaras with Canguilhem's philosophy of biology. It starts with a criticism of Merleau-Ponty's and Patočka's respective failures to overcome the contrast between the level of bare life and the level of human existence. In order to answer such a prejudicial separation between unexamined life and self-reflected existence, I adopt in the second part a bio-centric perspective on human existence, inspired by Canguilhem and Guillaume Le Blanc, in order to re-evaluate the notion of life in terms of normative, expansive movement that both shapes the living being itself and individuates the elements on which it acts. The final part of the paper seeks to understand the emergence of subjectivity from ordinary life-challenges such as illness and experiences of vulnerability or fragility, thus bypassing the need for stipulating a self-referencing consciousness as a primary mode of self-disclosure.

Keywords: subjectivity, life, existence, phenomenology, Renaud Barbaras, Georges Canguilhem

Dans ses ouvrages dédiés à la phénoménologie de la vie, Renaud Barbaras s'attache à dépasser le clivage traditionnel entre le plan vital et celui de la conscience, afin de *penser la vie pour elle-même*. Cette entreprise le conduit à mettre en relief les promesses ainsi que les limites des analyses de l'existence humaine en termes de corporéité chez Maurice Merleau-Ponty et

* Article publié avec le soutien de la Fondation pour la Science de la République tchèque (Czech Science Foundation), GA14-07043S « Le Tournant pragmatique en phénoménologie ».

de mouvement chez Jan Patočka. Ces deux voies se montrent en effet prometteuses pour ancrer la subjectivité dans le vivre incarné et dans le mouvement de l'existence, mais également insuffisantes dans la mesure où elles réintroduisent, chacune à sa manière, la séparation de l'existence humaine et de l'existence simplement vitale. Après avoir montré le caractère préjudiciel d'une telle séparation, j'interroge, en suivant les traces de R. Barbaras, l'existence humaine à partir d'une réflexion sur la vie, conçue comme puissance d'individualisation et de production de norme. Une telle redéfinition de la vie, inspirée de Georges Canguilhem, suppose de récuser les approches réductionnistes de la vie où celle-ci est définie uniquement par sa tendance à l'auto-conservation et auto-reproduction. En même temps, il s'agit aussi de repenser la notion de la subjectivité pour ne pas la concevoir uniquement en termes de l'activité de la conscience qui trouverait dans sa souveraine donation de sens son ultime raison d'être. Ces deux projets doivent être menés simultanément afin d'éviter les différentes formes du dualisme de la vie et de l'esprit et pour mieux comprendre comment la subjectivité peut-elle surgir au sein de la vie qui l'emporte dans son mouvement. Pour reprendre les termes de Renaud Barbaras, cela revient à déterminer « ce que doit être la vie pour que l'homme soit ce qu'il est, *ce que doit être la vie pour rendre possible quelque chose comme le Dasein* » (Barbaras 2008a, 65). Afin de répondre à ces questions, j'esquisse une synthèse possible entre le projet d'une phénoménologie de la vie poursuivie par R. Barbaras et les réflexions de G. Canguilhem sur la normativité vitale. Une telle synthèse a pour but non seulement de dépasser les clivages susdits, mais également d'articuler le lien entre la vie et la subjectivité capable de révéler la vie à elle-même, dans sa propre facticité. C'est pour cela que je chercherai à situer l'émergence de la subjectivité dans les épreuves de notre être-en-vie, telles que la maladie, la souffrance, l'aliénation et d'autres expériences de la précarité, dans lesquelles la vie est amenée à devenir sa propre question.

* * *

La pensée de Merleau-Ponty témoigne d'un effort constant de remettre en question la division entre une

conscience qui ne serait que pure intériorité et la nature qui serait pure extériorité. Or, c'est précisément le phénomène de la vie qui est commun à la nature et à l'esprit et qui impose à la conscience de reconnaître une source plus profonde de son activité, c'est-à-dire son enracinement biologique. Il est possible de lire *La structure du comportement* comme une première esquisse du lien entre le sujet et la vie qui est au centre de notre interrogation présente. Dans son premier ouvrage, Merleau-Ponty essaie d'ancrer la conscience dans la vie, en attribuant ainsi à la conscience une dimension non seulement intellectuelle, mais existentielle :

L'intellection que le Cogito avait trouvée au cœur de la perception n'en épuise pas le contenu ; dans la mesure où la perception s'ouvre sur un « autre », dans la mesure où elle est l'expérience d'une existence, elle relève d'une notion primitive qui « ne peut être entendue que par elle-même » d'un ordre de la « vie » où les distinctions de l'entendement sont purement et simplement annulées. (Merleau-Ponty 1967, 212)

On voit bien dans ce passage que le Cogito n'a de sens que dans la perspective de son ancrage dans la vie, où les distinctions opérées au niveau de la réflexion, notamment les distinctions de l'en-soi et du pour-soi sont abolies. Merleau-Ponty cherche ainsi à concilier la vérité partielle du naturalisme avec la perspective transcendantale selon laquelle il ne peut y avoir de signification de la nature et de la vie que pour une conscience. Cela l'amène à repenser à de nouveaux frais le concept de la vie, en évitant à la fois les pièges du mécanisme et du vitalisme. A l'encontre des tendances réductionnistes en biologie, Merleau-Ponty insiste sur l'impossibilité d'identifier le comportement des vivants aux réactions psycho-chimiques en montrant comment de telles réactions prennent *sens* pour un vivant en débat avec son milieu :

L'objet de la biologie n'est pas d'étudier toutes les réactions que l'on peut obtenir sur un corps vivant dans des conditions quelconques — mais celles-là seulement qui sont ses réactions, comme on dit, des réactions adéquates. [...] On ne cherche pas à faire de la physique dans le vivant mais la physique du vivant. (Merleau-Ponty 1967, 164)

L'objet d'une telle « physique du vivant » serait l'étude du vivant dans son milieu naturel, c'est-à-dire l'étude des comportements propres du vivant à travers lesquels se dessinent les découpages particuliers du monde ambiant. Distinguer entre la somme des interactions du vivant et du milieu celles qui sont adéquates revient à reconnaître le caractère normatif de l'étant vivant, irréductible au mécanisme. Le comportement organique manifeste une orientation et une intention dont l'interaction purement causale ne saurait rendre compte. A l'encontre des vitalistes, Merleau-Ponty soutient que

[...] la vie ne serait pas une force qui s'ajoute aux processus physico-chimiques, son originalité serait celle de modes de connexion sans équivalent dans le domaine physique, de phénomènes doués d'une structure propre et qui se relient les uns aux autres selon une dialectique particulière. (Merleau-Ponty 1967, 217).

Or, c'est au sein d'une telle dialectique, appelée par la suite « dialectique vitale », que Merleau-Ponty reprend la question de l'individuation qu'il veut résoudre, à l'instar de Goldstein, dans les termes d'un débat [*Auseinandersetzung*] entre l'organisme et son monde ambiant. En reprenant l'idée centrale de *La Structure de l'organisme*, Merleau-Ponty insiste que l'existence de l'individu se comprend non pas à partir de sa constitution interne, mais selon une dynamique d'échanges qu'il entretient avec son milieu. Une telle approche est censée d'éviter la pensée dichotomique de l'en-soi et du pour-soi. Non seulement le milieu se cristallise à travers les vivants singuliers et leur comportement, mais l'apparition d'un milieu concret est à son tour corrélative d'une individuation de la vie sous forme de vivants singuliers. Se dessine ainsi la voie permettant de penser la vie pour elle-même, selon l'intention de R. Barbaras, afin de « comprendre celle-ci non plus comme un ensemble d'actes procédant d'un sujet constitué et visant à la pérenniser mais comme le *mouvement même par lequel le vivant se constitue* » (Barbaras 2008b, § 13).

Cependant, c'est précisément par rapport au projet de penser la vie par elle-même que l'approche investie dans la *Structure du comportement* révèle ses limites. En dépit de sa volonté affichée de ne pas juxtaposer d'une part la vie et de l'autre part la conscience de soi (Merleau-Ponty 1967, 191),

force est de constater que Merleau-Ponty réaffirme l'ordre proprement humain comme distinct de l'ordre vital. La reprise de l'opposition traditionnelle entre les deux plans de l'existence humaine (purement biologique et pleinement intégrée) transparait notamment dans le troisième chapitre de la *Structure du comportement* où Merleau-Ponty insiste sur la nécessité de la réorganisation de l'ordre vital par l'ordre humain dans les termes d'une *intégration* de l'ordre inférieur dans l'ordre supérieur. Même s'il est bien question de l'intégration, c'est finalement l'ordre humain qui seul peut donner un sens cohérent aux diverses manifestations de l'ordre vital, ce qui revient à réaffirmer la primauté de la conscience à l'égard de la matière et la vie, c'est-à-dire à notre être organique. Outre cela, cette nouvelle séparation de l'ordre humain et de l'ordre vital se trouve confirmée dans les pages où Merleau-Ponty analyse les comportements pathologiques comme autant de manières primitives d'organiser la conduite. Etienne Bimbenet a signalé ce dualisme regrettable entre « deux manières de vivre sa vie » dont témoignent les analyses merleau-pontiennes des conduites dites *de régression* :

D'où alors une figuration fortement dualiste de la vie humaine, la psychopathologie représentant une possibilité toujours latente, inscrite au creux de la normalité comme une menace de déstructuration. D'un côté une vie pleinement humaine, débiologisée, c'est-à-dire pleinement intégrée ; une vie adulte et normale, sous le chef de la fonction symbolique. De l'autre au contraire une vie déstructurée, immédiate et seulement vivante. (Merleau-Ponty 1967, 191)

La continuité entre la vie et l'existence, dont il fallait rendre compte, se trouve ainsi compromise. Même si Merleau-Ponty reconnaît à l'organisme sa propre vitalité, même s'il accomplit une avancée considérable en présentant l'opposition entre les comportements vitaux et les comportements symboliques non pas comme une opposition substantielle, mais seulement « fonctionnelle », il n'en reste pas moins que le passage de l'ordre vital à l'ordre humain constitue pour lui un saut qualitatif dont rien dans la vie même ne saurait rendre compte. Plutôt que de fonder la subjectivité proprement humaine sur la manière dont l'homme en tant qu'être vivant se rapporte à son milieu, Merleau-Ponty choisit enfin de

maintenir la priorité de l'ordre humain à partir duquel s'explique en quoi la vie humaine se distingue d'une vie simplement vécue : « L'ordre humain de la conscience n'apparaît pas comme un troisième ordre superposé aux deux autres, mais comme leur condition de possibilité et leur fondement ». (Merleau-Ponty 1967, 218)

Ainsi se trouve réaffirmée la primauté accordée à la conscience constituante sur la matière et la vie, conçue finalement comme faisant partie de la nature constituée. Dans la mesure où le corps humain est non seulement vivant, mais aussi conscient, il se trouve radicalement séparé du simple corps vivant. Malgré la volonté affichée de faire émerger l'ordre humain de l'ordre vital, Merleau-Ponty finit par reprendre le préjugé d'une philosophie transcendantale qui conçoit l'existence fondamentalement humaine comme déliée de son enracinement biologique. Alors que nous avons cherché à expliquer le vécu à partir du vivre, le vital se trouve réabsorbé par le vécu qui lui donne son sens authentique.

Nous pouvons retrouver une hésitation semblable chez Jan Patočka qui, dans ses analyses des trois mouvements de l'existence humaine, introduit une distinction assez nette entre, d'un côté, la vie attachée à elle-même et à son autoconservation et, de l'autre côté, l'existence distinctement humaine dont le propre consiste à opérer l'intégration des deux mouvements précédents. Cependant, il serait erroné de penser que Patočka introduit cette séparation de façon explicite, en tant qu'objectif que ses analyses du mouvement doivent attester. Bien au contraire, il insiste sur la nécessité de penser l'existence à partir de la vie elle-même, conçue notamment comme réalisation des possibilités. Ainsi peut-on lire dans ses *Leçons sur la corporéité* :

Vivre, c'est réaliser des possibilités. La réalisation des possibilités signifie donc, comme dit Heidegger, que la vie est toujours en avant d'elle-même, que lui appartient essentiellement le pro-jet (*geworfen Entwurf*) [...] Or, toute réalisation des possibilités passe en dernière analyse par le mouvement. Il s'ensuit que la réalisation de la vie propre elle-même, c'est-à-dire son déroulement, son accomplissement progressif, est quelque chose de corporel. (Patočka, 1995, 92)

La fin de cette citation indique clairement que la tâche de penser la vie pour elle-même présuppose de reconnaître à la corporéité un statut existentiel primaire. Dans ses nombreuses réflexions critiques sur Heidegger, Patočka ne manque pas de rappeler que l'auteur de *Sein und Zeit* n'as pas su élever la corporéité au rang de l'existential, alors qu'il est indéniable que mon corps est une condition essentielle de toutes les possibilités qui s'ouvrent à moi dans le monde. La possibilité de se mouvoir qui caractérise la corporéité devient chez Patočka la possibilité primordiale et la base ontologique de tout être-en-vie, y compris de l'existence proprement humaine. Se précise en même temps le sens du *vivre* en tant que réalisation des possibilités : celles-ci demeureraient en effet « suspendues dans le vide [et] dépourvues de sens » (Patočka 1988, 96), si elles n'étaient pas rendues possibles par notre insertion corporelle dans le monde.

Si nous ajoutons, avec R. Barbaras, que la reconnaissance de la corporéité comme l'existential originaire revient à « ramener l'existence à la vie ou plutôt saisir l'unité originaire de l'existential et de l'organique » (Barbaras 2003, 104), pouvons-nous en conclure que Patočka réussit à dépasser le clivage entre la vie et l'existence, puisque l'une et l'autre peuvent être dites accomplissement de soi ? Autrement dit, l'opposition entre la vie proprement dite et l'existence humaine se trouve-t-elle abolie, lorsque les deux sont identifiées au même mouvement fondamental de l'être-vivant-au-monde ? Rien n'est moins sûr car Patočka précise aussitôt que c'est seulement la vie qui accomplit ses fonctions *en vue d'elle-même*, alors que l'existence au sens strict

est une modification de la vie qui passe, de l'univocité instinctive à la plurivocité pratique, et pour qui il n'y va plus simplement d'elle-même en tant qu'étant, mais bien du mode, de la manière dont elle est, dont elle *effectue* son existence. (Patočka 1988, 105)

De cela seul ne suit pas que Patočka retourne à la dichotomie préjudicielle entre la vie simplement organique, visant à une autoreproduction monotone d'elle-même, et l'existence humaine qui en serait déliée par l'autoréalisation consciente des fins transcendantes. Il s'agit plutôt de rendre compte, sur le fond d'une continuité reconnue, d'une différence *modale* : alors que le premier mode d'être s'accomplit en vue de

sa propre fin, le second mode d'être ne se réalise qu'en devenant son propre problème, où la manière de vivre devient pour l'homme l'objet fondamental de son souci et e son questionnement.

Cependant, la séparation du plan biologique du plan existentiel réapparaît subrepticement dans la pensée de Patočka lorsqu'il s'attache à articuler le rapport entre le mouvement global de l'existence et les mouvements partiels dans lesquelles elle se réalise. C'est notamment la théorie des trois mouvements de l'existence qui rend caduque le projet d'enraciner l'humain dans l'ordre vital et d'expliquer l'émergence du mode d'être spécifique du Dasein à partir de son vivre. En effet, alors que les deux premiers mouvements témoignent d'un enchaînement de la vie à elle-même (dans la mesure où le premier est celui du fusionnement avec la totalité et le second est caractérisé par l'entretien de la vie), le troisième mouvement semble au contraire délié du souci du maintien de la vie. Bien plus, ce troisième mouvement s'accomplit à travers une sorte de libération à l'égard du vital, celui-ci étant injustement assimilé à « l'esclavage du maintien de la vie » (Patočka 1999, 55). Dans ce troisième mouvement dit de la percée, l'homme laisserait derrière lui son conditionnement biologique, caractérisé ici par la nécessité de la conservation de la vie et orienté par le souci du pain quotidien. Patočka parle en effet de cette vie orientée vers la survie, en tant qu'elle caractérise l'homme avant sa percée dans l'histoire, avant la découverte de sa problématicité, dans les termes suivants : « [une vie] tellement prise par le souci du pain quotidien, le souci de profiter de ce qu'offre l'homme environnant, que l'accomplissement de cette tâche occupe presque entièrement le projet quotidien » (Ibid., 33). Une telle séparation du troisième mouvement à l'égard des deux premiers permet à Renaud Barbaras de dénoncer un « clivage, au sein même de l'existence, entre un plan vital et un plan proprement existentiel, qui est celui de l'humanité et de la vérité ». (Barbaras 2008a, 125)

On peut alors s'interroger sur la légitimité d'une assimilation de la vie à la quête de l'autoconservation, entièrement « captivée » par la satisfaction des besoins. Dans

cette dévalorisation à outrance de la vie, réduite à l'exigence de la conservation et reproduction de soi, se réaffirment les préjugés traditionnels opposant la vie et l'esprit, dont celui d'une «séparation métaphysique du vital et du proprement humain » (Ibid.). A ce dualisme regrettable révélé par Renaud Barbaras, on peut ajouter également la dualité entre la réflexion (le propre de l'homme) et l'irréfléchie (le propre de la vie), dans la mesure où Patočka analyse le vivre de l'être humain en termes de l'affairement de la vie pour elle-même, entraînant l'oubli de sa propre problématique. Parallèlement à la distinction entre les comportements vitaux et symboliques chez Merleau-Ponty, le clivage qui sépare chez Patočka les mouvements de la vie liée à elle-même et le mouvement de l'existence pleinement en possession d'elle-même semble correspondre à celui qui sépare la vie irréfléchie et l'examen philosophique de cette vie ignorante d'elle-même. Toute la question qui se pose alors est celle de l'articulation entre la vie biologique et la vie humaine qu'il faudrait traiter en évitant de concevoir le passage entre les deux en termes de saut ou d'arrachement violent de l'homme à l'égard de son *Umwelt* vital. Il s'agit donc de penser à la fois la continuité et la séparation entre la vie et l'existence au sens strict en s'imposant deux contraintes simultanées : 1) penser la continuité en évitant l'écueil de la pensée unificatrice qui cherche à dissoudre la spécificité de l'homme dans les déterminations biologiques et 2) penser la séparation à partir de son origine vitale, sans méconnaître la dette de l'humain envers la sphère vitale et sans réduire le sens de la vie à la simple dynamique d'autoconservation.

* * *

La voie la plus prometteuse pour articuler une telle séparation dans la continuité entre la vie et l'existence humaine me semble ouverte par Georges Canguilhem. La façon dont Canguilhem approche la notion de la vie est d'un côté analogue à celle de Merleau-Ponty, de l'autre elle s'en sépare par la volonté de réaffirmer la primauté du *vivant* par rapport au *vécu*. La proximité s'annonce là où Merleau-Ponty reconnaît dans l'organisme une normativité inhérente qui, au lieu de lui

faire subir son milieu, contribue à le constituer en projetant sur lui les normes et le structurant selon ses propres exigences vitales : c'est en vertu de la norme de son activité que l'organisme a la possibilité de modifier son milieu. Les deux auteurs reprennent alors, dans une intention commune, l'idée centrale de Goldstein selon laquelle l'organisme ne se limite pas à réagir à son environnement, il ne subit pas son monde ambiant, mais il projette sur lui sa propre organisation et expérience. Canguilhem reformule cet héritage dans les termes qui ne sont pas sans rappeler les analyses du Dasein dans le *Sein und Zeit* : la vie n'est pas indifférente aux conditions qui lui sont faites, au milieu dans lequel elle émerge. « Il n'y a pas d'indifférence biologique » (Canguilhem 2010, 79)., car la vie est en perpétuelle relation avec un environnement, elle est *intéressée* par le rapport qu'elle entretient avec lui.

Outre cela, reprendre et développer cette idée du « débat » [*Auseinandersetzung*] de l'organisme avec l'environnement revient chez Canguilhem à comprendre la vie également comme pouvoir d'individualisation. C'est à partir de la notion des normes biologiques que Canguilhem propose d'appréhender l'individuation des êtres vivants, qui se rapportent au monde avec intérêt pour le transformer en milieu propre de l'existence.

S'il existe des normes biologiques, c'est parce que la vie, étant non pas seulement soumission au milieu, mais institution de son milieu propre, pose par là même, des valeurs non seulement dans le milieu, mais dans l'organisme même. C'est ce que nous appelons la normativité biologique. (Canguilhem 2010, 155)

Dans une optique proche à la fois de Goldstein et de Merleau-Ponty, il s'agit pour Canguilhem de mettre hors-jeu la conception mécaniste des rapports de l'organisme et du milieu. Le vivant ne réagit pas par des mouvements à des excitations physiques dans une relation de cause à effet, il réagit à des *signaux* par une activité propre, pas des opérations normées. En d'autres mots, dans la nature qui l'entoure, l'être vivant ne répond qu'aux certaines des excitations présentes à partir de ses préférences vitales. La constitution conjointe de l'organisme et du milieu amène Canguilhem à rejeter la notion de l'individu comme entité délimitée dans l'espace-temps :

L'individu suppose nécessairement en soi sa relation à un être plus vaste, il appelle, il exige (au sens que Hamelin donne à ces termes dans sa théorie de l'opposition des concepts) un fond de continuité sur lequel la discontinuité se détache. (...) En bref l'individualité n'est pas un terme si l'on entend par là une borne, elle est un terme dans un rapport. (Canguilhem 2009, 89)

La conséquence simultanément ontologique et épistémologique de cette réflexion est que « l'individualité biologique doit être interprétée à la lumière de la catégorie de relation » (Gayon 2006, 461). L'être vivant doit être reconnu non pas comme une totalité déjà constituée qui se rapporterait ensuite à l'environnement, mais comme une unité précaire, une totalité en devenir, car ce sont ses relations avec le monde ambiant qui donne à l'individu à être ce qu'il est. Le devenir d'un être vivant n'est donc pas le simple résultat de sa constitution inhérente, pas plus d'ailleurs qu'il n'est le résultat des déterminations du monde environnant, car ce dernier ne préexiste pas en tant que milieu à l'apparition d'un être vivant en son sein. L'idée d'une telle individuation progressive, corrélative de l'apparition du milieu, me semble parfaitement résumée par R. Barbaras dans le passage où il juge nécessaire

de conclure que tout organisme construit son environnement, et réciproquement est construit par lui. Le vivant ne doit pas être compris comme un être substantiel qui se rapporterait « après coup » au milieu, ni d'ailleurs comme une pure production de ce milieu. (Barbaras 2009, 87)

L'individu construit son milieu en sélectionnant certains signaux et négligeant d'autres, c'est-à-dire en découpant dans le monde abstrait de la science son propre *monde ambiant* ; mais en même temps, il est construit pas son milieu au fur et à mesure qu'il s'y insère par son activité vitale.

Cette proximité entre la position de Canguilhem et les réflexions phénoménologiques sur la vie ne doit pas pour autant obscurcir les différences entre Merleau-Ponty et Canguilhem dans ce double héritage de Goldstein. D'abord, Canguilhem va plus loin que Merleau-Ponty dans la tentative de penser la vie à partir d'elle-même en la définissant comme une activité normative : le vivant juge non seulement les différents aspects de son environnement, mais il juge surtout sa relation au milieu comme positive ou négative, c'est-à-dire

comme favorable à son maintien, à sa croissance et à son épanouissement ou, à l'inverse, comme nuisible, néfaste, destructrice, en bref, pathologique. Si cette relation est jugée favorable, l'organisme a tendance à la maintenir ; au contraire, s'il la juge à son détriment, il institue de nouvelles relations avec son milieu, d'autres normes de comportement. La vie est ainsi appréhendée comme une activité normative et dynamique qui consiste non seulement se tenir aux normes préétablies de la vie, mais instituer des normes nouvelles. La voie ouverte par Canguilhem se révèle ainsi la plus prometteuse pour abandonner la dévalorisation de la vie simple que nous avons constatée chez Patočka et Merleau-Ponty, tout en nous invitant à adopter une perspective biocentrique pour interroger le sens du vivre chez l'homme.

Mais avant de pouvoir aborder une telle revalorisation de la vie, il importe de se demander si cette voie ouverte par Canguilhem est en mesure d'éviter les deux écueils qui font systématiquement échouer toute tentative de penser la vie à partir d'elle-même, à savoir l'anthropocentrisme et l'objectivisme biologique. En introduisant le concept de normativité dans l'analyse du lien qui unit l'organisme à son environnement, Canguilhem ne risque-t-il pas de tomber dans le piège de l'anthropocentrisme ? La spécificité de la vie n'est-elle pas manquée, si on la pense à partir de ce qui semble propre à l'existence humaine ?¹ C'est probablement en prévoyant ce genre de soupçons que Canguilhem insiste à plusieurs reprises : parler d'une polarité vitale, dire que la vie institue des valeurs, ce n'est pas céder à l'anthropocentrisme en prêtant à la vie une activité proprement humaine. En effet, en appréhendant les phénomènes humains en fonction des phénomènes organiques, Canguilhem opère le renversement de la perspective anthropocentrique dans une perspective biocentrique. Si l'homme évalue son environnement selon ses normes, c'est parce qu'il n'est qu'un cas, certes particulier, de l'activité vitale inhérente à chaque organisme :

Nous pensons être aussi vigilant que quiconque concernant le penchant à tomber dans l'anthropocentrisme. Nous ne prêtons pas aux normes vitales un contenu humain, mais nous nous demandons comment la normativité, essentielle à la conscience humaine,

s'expliquerait, si elle n'était pas de quelque façon en germe dans la vie ? (Canguilhem 2010, 77)

Canguilhem rejoue le renversement de Nietzsche : si l'homme évalue, c'est parce que la vie comme volonté de puissance, institutrice de valeurs toujours nouvelles, le précède. Cette idée nietzschéenne, telle qu'elle est reprise par Canguilhem, s'oppose à la thèse de Merleau-Ponty selon laquelle l'esprit redéfinit radicalement l'ordre vital ainsi qu'à celle de Patočka selon laquelle les valeurs biologiques doivent être critiquées à partir d'une interrogation proprement humaine sur le sens à donner à son existence. Sur ce point, la réponse nietzschéenne de Canguilhem aux phénoménologues serait en effet d'une simplicité désarmante : en pensant évaluer la vie, on oublie que c'est la vie elle-même qui est source de toutes les valeurs.

Mais encore reste-il à éviter le piège de biologisme, qui pense dériver les normes d'action, mais aussi les principes de connaissance à partir des conditions de vie, des besoins biologiques de l'homme et de ses dispositions héréditaires. De ce point de vue, la conscience serait elle-même une fonction intégrée au fonctionnement de l'organisme humain ou animal. Aux partisans d'un tel objectivisme biologique, Canguilhem répondrait sans doute que le biologiste – qui prend la vie pour l'objet de son étude – ne devrait pas oublier d'être lui-même un vivant et, par conséquent, d'être lui-même précédé par la vie. Ainsi, la condition de possibilité de la biologie est un ensemble d'actes de compréhension qui s'enracinent dans ma propre vie dans la mesure où j'en fais constamment l'épreuve, de même que la médecine n'est qu'un cas particulier des processus vitaux régulateurs et réparateurs. C'est d'ailleurs précisément cette idée de Canguilhem qui revient le plus souvent dans les différents ouvrages de Renaud Barbaras qui ne se lasse pas de citer la phrase de Canguilhem : « la pensée du vivant doit tenir du vivant l'idée du vivant » (Canguilhem 2010, 13 ; Barbaras 2008a, 16). Par conséquent, le sens de la vie ne s'épuise pas dans son être-objet pour la conscience, fût-elle scientifique, car « la vie objet de la biologie renvoie à la vie que je vis » (Barbaras 2008a, 16). Ainsi, approcher la subjectivité de l'existence humaine à partir de la vie ne revient pas à tomber dans le

biologisme, puisqu'il n'est nullement question de rabattre le mode d'être du vivant à celui d'un présent-subsistant. Autrement dit, il ne s'agit pas de penser l'être-en-vie des humains comme un objet constitué à partir des déterminations qui lui sont extérieures.

A partir de cette nouvelle conception du vivre, il nous revient à nous interroger sur la spécificité de la vie humaine. Que signifie alors *être-en-vie* pour un être humain ? Ce dernier chapitre vise à mieux comprendre le lien entre la vie et la subjectivité, en mettant au jour certaines modalités par lesquelles l'individu biologique peut se constituer comme sujet. Tout particulièrement, il sera question de l'importance de la maladie pour l'émergence de la conscience au sein de la vie dans le but de démontrer que l'expérience de la précarité de la vie peut rendre compte de l'avènement de la subjectivité. Si la subjectivité peut être définie comme la manière dont l'individu vivant fait expérience de lui-même, dans lequel il est capable de faire une épreuve de la vie en soi, il semble alors possible de chercher dans la maladie et d'autres expériences des valeurs négatives le rapport de la conscience à son fondement biologique. Une telle voie semble d'ailleurs ouverte par Canguilhem lui-même, lorsqu'il déclare :

Des normes ne sont reconnues pour telles que dans des infractions. Des fonctions ne sont révélées que par leurs ratés. La vie ne s'élève à la conscience et à la science d'elle-même que par l'inadaptation, l'échec et la douleur. (Canguilhem 2010, 139)

Il suit de cette citation que c'est notamment au moment où la vie passe par l'épreuve de sa vulnérabilité qu'elle est invitée à se ressaisir elle-même. Loin de présupposer une conscience déjà préexistante dans l'homme, une telle approche permet de rendre compte de l'émergence de la conscience à même la vie, à partir d'un conflit entre les valeurs négatives dont la vie n'est jamais complètement exempte et les valeurs positives que l'être vivant poursuit dans le cours silencieux de ses activités vitales. Cette voie, ouverte par Canguilhem, a été notamment par Guillaume Le Blanc sous forme de deux thèses conjointes :

1/ La maladie est un événement qui fait advenir des valeurs négatives dans l'histoire de la vie ; 2/ Le devenir de la vie prend,

pour le vivant humain, une forme subjective éminente au même titre que les valeurs négatives, dont la maladie, fondées sur la labilité de la vie. (Le Blanc 2002, 109)

L'approche qui vise à rendre compte de la subjectivité à partir de la précarité de la vie présuppose d'abord une reconsidération ou plutôt une amplification du concept de la vie et de sa créativité. Cette amplification du concept bergsonien de la vie créatrice consiste à élargir notre manière de penser la vie au point d'inclure, parmi les différentes manifestations de l'activité vitale, la maladie, l'échec ou la souffrance. Si la vie est « ce qui est capable d'erreur » (Foucault 1985, 13), il faut la comprendre non seulement, avec Goldstein, comme organisation, avec Bergson, comme création, mais encore, avec Canguilhem, comme complication. Ainsi, les expériences des limites que nous traversons dans les maladies, mais aussi dans les moments d'aliénation et d'ennui dans une vie devenue trop mécanique, constituent pour l'être humain autant de situations qui impliquent non seulement la nécessité d'instituer de normes nouvelles, mais encore la nécessité pour la vie de retourner sur elle-même pour interroger son sens. Canguilhem nous invite à penser que la maladie n'est pas une simple parenthèse avant le retour à la normalité, mais un autre rapport à la vie, au monde et au système des valeurs que nous avons jusque-là tenus pour absolus. C'est ainsi que l'individuation par l'activité vitale peut se transformer en subjectivation lorsque nous sommes contraints de repenser le sens de nos comportements dans l'expérience de la fragilité de la vie :

Ce qui est à l'origine d'une individuation, c'est une perception : l'individu se sent malade. En revanche, ce qui est à l'origine de la subjectivité, c'est une construction significative que l'individu donne à cette perception initiale par laquelle il s'éprouve comme sujet de la maladie dans un acte de conscience : il se sait malade et, par conséquent, il est malade. [...] L'individualité concerne la globalité d'un comportement alors que la subjectivité se dévoile dans la possibilité consciente de donner un sens à ce comportement. (Le Blanc 1998, 46)

Concevoir la maladie comme une invitation à chercher un nouveau sens à donner à son rapport avec le milieu revient à remettre en question ce que Patočka appelle dans ses *Essais hérétiques* « le sens donné, modeste mais sûr », accepté par celui

qui n'a pas encore découvert la problématique de son rapport au monde. Dans cette optique, la santé quotidienne qui veille seulement à ne pas s'exposer au risque pourrait être elle aussi comprise comme l'acceptation d'un sens non interrogée des valeurs qui semblent aller de soi. Tous les lecteurs de Canguilhem connaissent la boutade de René Leriche : « la santé c'est la vie dans le silence des organes » (Canguilhem 2010, 52). Cette assimilation de la santé au silence se retrouve chez H. Michaux qui la prolonge (et la renverse dans un certain sens) en insistant sur la capacité des perturbations et des dysfonctionnements à nous éveiller d'une certaine somnolence vitale:

Comme le corps (ces organes et ses fonctions) a été connu principalement et dévoilé, non par les prouesses des forts, mais les troubles des faibles, des malades, des infirmes, des blessés (la santé étant silencieuse et source de cette impression immensément erronée que tout va de soi), ce sont les perturbations de l'esprit, ses dysfonctionnements qui seront mes enseignants. (Michaux 1966, 14)

Le pouvoir révélateur des dysfonctionnements consiste ici à introduire une fissure dans les fausses évidences d'une vie allant de soi. Dans une perspective proche de Michaux, mais replacée sur le plan de l'incarnation, Antonin Artaud reconnaît dans les souffrances de son corps la précarité de la vie. C'est à travers la maladie et d'autres valeurs négatives inhérentes à certains états de privation que la vie fait retour sur son caractère inachevé. La mise à l'épreuve de soi dans la maladie s'annonce pour Artaud comme une invitation à mettre à l'épreuve l'ordre habituel de nos désirs et nos valeurs.

J'ai été malade toute ma vie, et je ne demande qu'à continuer. Car les états de privation de la vie m'ont toujours enseigné beaucoup plus sur la pléthore de ma puissance que les croyances petites bourgeoises de « la bonne santé suffit ». Sans maladie, il n'aurait pas de renseignement sur sa puissance. (Artaud 2011, 532)

Ces différents extraits ont en commun de nous confronter à une véritable constitution de la subjectivité à travers l'épreuve de la maladie, donnant lieu à une conversion qui transforme l'expérience irréfléchie dans une réflexion explicite sur son être-en-vie et sur ses possibilités insoupçonnées. Nous pourrions ainsi déduire de ces

observations sur le sens de la maladie que c'est l'expérience des valeurs négatives, immanentes à la vie, qui permet de prendre conscience de ce qui n'était pas questionné jusqu'alors. En bonne santé, le sujet n'est pas nécessairement motivé à remettre en question les normes selon lesquelles il réalise son existence, alors que la maladie représente une véritable difficulté à trouver de nouvelles normes. Si nous soutenons que la conscience aigüe de notre être-là naît avec l'ébranlement du sens donné, pour s'exprimer dans les termes de Patočka, alors l'entrée dans la maladie ouvre la porte à une forme consciente de la vie dans la mesure où elle aussi peut être conçue comme une rupture avec la quotidienneté, motivée par la confrontation avec l'inquiétant.² Une telle prise de conscience ne se pose pas sur la vie en venant pour ainsi dire du haut, par la présupposée supériorité spirituelle de l'homme par rapport à la vie, mais elle est au contraire nécessairement ancrée dans la capacité de la vie de se révéler à elle-même, dans sa propre contingence et labilité. Ainsi, dans la mesure où la maladie m'apprend que la vérité de ma présence au monde n'est pas inconditionnelle, elle me renseigne également sur l'inachèvement foncier de la vie. La subjectivité émerge alors dans l'expérience du sujet malade en train de réaliser que sa quête de l'équilibre vital ne peut jamais atteindre son but une fois pour toutes, mais qu'un tel équilibre recherché est toujours à rétablir, tout en étant perpétuellement menacé par la possibilité de la vie de se retourner contre elle-même.

Une telle approche permet d'écarter le préjugé que nous avons vu s'introduire de façon subreptice chez Patočka et Merleau-Ponty et qui consistait à délier le plan de la conscience du plan vital. A l'encontre d'un tel clivage, nous avons insisté avec G. Canguilhem et G. Le Blanc sur la possibilité de tracer l'émergence de la conscience et de la subjectivité à même la vie. Le développement de leur analyse dans une optique existentielle nous a également permis de mieux comprendre comment peut s'effectuer le passage ou la transition des deux premiers mouvements (qui se définissent chez Patočka par leur attachement aux valeurs vitales) au troisième mouvement dite de la percée, sans présupposer, dans l'existence au sens strict, une sorte d'arrachement violent par rapport à la vie. Alors que

la « vie spirituelle » – à laquelle le troisième mouvement de l'existence devrait aboutir – n'était chez Patočka qu'une vie *par métaphore*, il est désormais possible de saisir à même le plan vital à la fois l'engendrement de la subjectivité et la prise de conscience de la problématicité de tout sens donné et simplement accepté. C'est peut-être pour cette raison que Nietzsche a déclaré que dans la maladie, « la confiance dans la vie n'est plus ; la vie même est devenue problème. » (Nietzsche 1967, 25). Si le problème est saisi comme la nécessité de faire avec la maladie pour construire une vie qui serait toujours la mienne, malgré les limitations qu'une telle épreuve comporte, alors il est possible qu'elle donne place à une vie qui n'est plus seulement reçue sur le mode de l'acceptation, mais une vie qui se détermine librement de manière à continuer dans l'avenir, conformément à l'injonction de Patočka.

Une telle approche peut sembler à la fois trop optimiste et trop naturaliste. En ce qui concerne la première objection, qu'il me suffise de répondre que le passage d'une vie attachée aux normes reçues à une vie librement et consciemment guidée n'est pas, à mon sens, déterminée par la maladie (ce qui serait d'ailleurs contradictoire), mais seulement rendue possible. Rien ne garantit en effet que le malade s'investit à vivre dans la problématicité dévoilée par l'expérience de la précarité, comme en témoigne les pages où Canguilhem analyse, non sans ironie, l'attitude des patients qui ne demandent à leur médecin que le retour à la vie normale. A chacun revient alors de tirer de ses maladies autant de renseignements dont il est capable. Quant à la seconde objection, elle semble en effet bien plus grave puisque force nous est de reconnaître que l'être humain, loin d'exister seulement dans la nature, doit vivre sa vie dans des conditions économiques, dans un univers symbolique et dans une nature artificielle qu'il s'est construite autour de lui. A quoi l'on peut esquisser une réponse possible en insistant sur l'analogie possible entre la maladie, conçue comme malaise physiologique, et l'aliénation, conçue comme malaise sociale : dans les deux cas, nous sommes effectivement assujettis à des normes restreintes de notre allure de vie et confrontés ainsi à l'exigence d'en créer de nouvelles, d'improviser un arrangement avec le milieu qui ne se réduit pas à la simple adaptation. Car

c'est également à travers l'épreuve d'un étouffement vital, dans un moment d'insatisfaction foncière avec les normes régissant notre vie sociale, que l'ébranlement du sens donné habituellement à la vie puisse advenir. Selon Patočka, cette insatisfaction foncière, qui nous permet de ressaisir l'existence en tant que telle, prend notamment la forme d'une lassitude à l'égard d'une vie fonctionnant au sein des rôles socialisés et institutionnalisés, appelée par Patočka « fungování v zařazenosti » (fonctionnement dans l'insertion). La contestation d'une vie normée, d'une vie réduite à un rôle ou à une étiquette (handicapé, femme, aliéné, étudiant, soldat) prend elle aussi son essor dans les moments de malaise, où nous éprouvons notre vie comme restreinte par des normes qui ne sont pas les nôtres. D'où le besoin presque vital de remettre en question des normes tenues jusque-là pour infaillibles et de revendiquer la liberté comme pouvoir de révision et d'institution de normes nouvelles.

* * *

L'objectif de cette étude, inspirée d'un côté par la phénoménologie de M. Merleau-Ponty, J. Patočka et R. Barbaras, de l'autre par l'anthropologie biologique de G. Canguilhem et G. Le Blanc, consistait à mieux cerner le rapport entre le vital et le subjectif. En soutenant que la subjectivité correspond à une vie éveillée à sa propre fragilité, précarité ou labilité, nous avons voulu dépasser, conformément au projet de Renaud Barbaras, l'opposition implicite chez Patočka et Merleau-Ponty entre la vie liée à elle-même et l'existence pleinement en possession d'elle-même. A partir d'une interrogation sur le sens de la maladie pour les êtres vivants que nous sommes, il a été possible de voir comment la conscience peut-elle émerger au sein des expériences limites de la vie, sans rompre pour autant avec la sphère vitale dont elle est issue. C'est dans ce sens-là que la vie précède les raisons qu'elle peut se donner pour vivre. Nous sommes toujours déjà trop vieux, nous sommes toujours déjà vivants, avant de penser. Et la philosophie, elle est là pour attester du retard de la vie réfléchie sur la vie qui nous entraîne dans ses vicissitudes imprévisibles.

NOTES

¹ Voir *Die Grundbegriffe der Metaphysik* où Heidegger critique les tentatives qui visent à défendre l'irréductibilité de la vie en la saisissant à partir de ce qui est propre à l'homme (Heidegger 1992, 286).

² Voir la rupture avec le sens donné, advenue à travers la maladie et la conscience du caractère mortel de la vie, dans le récit de Tolstoï *La Mort d'Ivan Ilitch*.

REFERENCES

- Artaud, Antonin. 2011. *Œuvres*. Paris : Gallimard.
- Barbaras, Renaud. 2003. *Vie et intentionnalité : Recherches phénoménologiques*. Paris : Vrin.
- _____. 2008a. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris : Vrin.
- _____. 2008b. « Phénoménologie de la vie ». *Noesis* 14. Consulté le 05 juin 2016. <http://noesis.revues.org/1649>
- _____. 2009. *La perception : Essai sur le sensible*. Paris : Vrin.
- Canguilhem, Georges. 2009. *La connaissance de la vie*. Paris : Vrin.
- _____. 2010. *Le Normal et le Pathologique*. Paris : PUF.
- Foucault, Michel. 1985. « La vie : l'expérience et la science ». *Revue de métaphysique et de morale*, 90(1): 3–14.
- Gayon, Jean. 2006. « Le concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem ». In *L'Épistémologie française. 1830-1970*, sous la direction de M. Bitbol et J. Gayon, 431-463. Paris : PUF.
- Heidegger, Martin. 1992. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Paris : Gallimard.
- Le Blanc, Guillaume. 2002. *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*. Paris : PUF.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1967. *La Structure du comportement*. Paris : Gallimard.

Michaux, Henri. 1966. *Les Grandes Epreuves de l'esprit et les innombrables petites*. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1967. *Le Gai Savoir*. Paris: Gallimard.

Patočka, Jan. 1988. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht : Kluwer.

_____. 1995. « Leçons sur la corporéité ». In *Papiers phénoménologiques*, 53-116. Grenoble : Million.

_____. 1999. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Paris : Verdier

Tolstoï, Léon. 1960. *La Mort d'Ivan Ilitch*. Paris : Gallimard.

Ondřej Švec enseigne la philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université Charles de Prague. Il a rédigé sa thèse en cotutelle entre l'Ecole Normale Supérieure de Lyon et à l'Université Charles de Prague. De 2009 à 2015, il a dirigé le Center for Study of Mind, Language and Society. Il collabore à l'édition des *Œuvres complètes* de Jan Patočka, il traduit la philosophie française en tchèque (Descartes, Bergson) et il publie des articles sur la philosophie du XVIIe siècle, la philosophie française contemporaine, la phénoménologie et la philosophie des sciences. Actuellement, il poursuit avec son collègue et ami Jakub Čapek un projet de recherche sur *Le tournant pragmatique en phénoménologie*. En 2013 est paru, auprès des Presses Universitaires de Septentrion, son livre sur *La phénoménologie des émotions*.

Address:

Ondřej Švec
Institute of Philosophy and Religious Studies
Faculty of Arts, Charles University
Nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha 1, Czech Republic
E-mail: ondrej.svec@ff.cuni.cz

Evokation der Offenheit. Heideggers Sprachdenken in *Sein und Zeit* auf der Spur

Guang Yang
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg &
Tongji University, Shanghai

Abstract

Evocation of Openness: Reflections on Heidegger's Thinking of Language in *Being and Time*

This paper investigates the relation of language to the openness of the world in the context of Heidegger's early thinking, especially in *Being and Time*. My main contention is that Heidegger's view of language in the 1920s cannot be reduced completely to the one-sided, subjectivist enactment of speech-act or Rede. First, I analyse the original meaning of the word "articulation" as structured division and connection in *Being and Time* and link it to the Greek word ἄρθρον (joint), which Plato uses in describing the dialectical procedure. The second part discusses the concept of understanding with respect to the characterisation of Dasein as possibility. In the last part, I tackle the problematic of the tension between Nous and Logos by showing how Heidegger describes the phenomenological givenness of something as a unified whole. In conclusion, the role of the phenomenological Logos in the sense of articulation of understanding lies in evoking the latent potential of the structured world and responding to its horizontal openness of meaning.

Keywords: articulation, understanding, possibility, division, projection, speech

Einleitung

Nach Heideggers Selbstverständigung durchzieht die Frage nach dem Wesen der Sprache – wenn nicht thematisch, dann doch unterschwellig – sein ganzes Denken, das heißt von seiner Habilitationsschrift bis zu den ganz späten Texten (Vgl. Heidegger 1985, 87f). Es besteht jedoch eine nicht zu übersehende Kluft zwischen seinem Verständnis der Sprache in

den 1920er Jahren und dem späteren Sprachdenken nach der sogenannten ‚Kehre‘ der 1930er. Insbesondere steht die Fundierung der Sprache in der ‚Rede‘ als einer Seinsmöglichkeit und Erschliessungsweise des Daseins in *Sein und Zeit* auf den ersten Blick quer zu Heideggers Sprachauffassung in den späteren Jahren, wonach der Mensch nicht über die Sprache wie ein Werkzeug verfügt, sondern umgekehrt sie „die Herrin des Menschen bleibt“ (Heidegger 2000, 148) und „den Menschen »hat«, insofern er in die Sprache gehört, die ihm erst die Welt eröffnet“ (Heidegger 2004, 75). Dennoch lässt sich aus dem Bereich des Heideggerschen Sprachdenkens ein durchgängiges Moment hervorkehren, nämlich das Verhältnis der philosophischen Sprache zur Offenheit der Welt, welches sich als eine Drehscheibe für sein Verständnis der Sprache und sein Denken überhaupt erweist. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, wie die Sprache dem Möglichkeitscharakter der Welt als eines offenen Sinnzusammenhangs philosophisch bzw. denkerisch gerecht wird. Mit anderen Worten: Der phänomenologische Logos oder die Sprache des Denkens muss in der Lage sein, eine derartige Offenheit des sinnhaften Weltzusammenhangs zu evozieren, ohne jedoch deren Möglichkeiten restlos auszuschöpfen und zu einer verkrusteten, technischen oder formallogischen Sprache zu verfallen.

Im vorliegenden Aufsatz wird der Versuch unternommen, einige Aspekte von Heideggers Sprachdenken in der früheren Phase, vor allem in *Sein und Zeit*, nachzuzeichnen und darzulegen. Sie lassen sich nicht vollends auf den daseinsmäßigen Vollzug des Redens reduzieren und sind somit als Vorzeichen des späteren Sprachdenkens zu verstehen. In *Sein und Zeit* und anderen Schriften aus dieser Denkphase Heideggers stehen die Überlegungen zur Sprache unter dem Zeichen seines phänomenologischen und ontologischen Programms. Das spannungsvolle Verhältnis zwischen dem hermeneutischen und dem apophantischen „Als“, Rede und Sprache, Verstehen und Auslegen, zeigt an, dass Heideggers phänomenologische Auffassung der Sprache mit der Bestimmung der Existenzialien des Daseins als des In-der-Welt-seins einhergeht, derart, dass das Wesen der Sprache als

solcher jedoch nicht hinreichend geklärt wird. Dabei scheint es so, als ob die zwei anderen konstitutiven Momente des Da als Lichtung des Daseins, nämlich Befindlichkeit und Verstehen, ohne die Sprache auskommen könnten,¹ wodurch sie in Hinsicht auf die Konstitution des In-der-Welt-seins einen wichtigeren Stellenwert als die Sprache bzw. die Rede hätten. Außerdem ließe sich an Heideggers Überlegungen zur Rede eine subjektphilosophische, vornehmlich am Vollzugssinn orientierte Auffassung der Sprache ablesen, welche noch unter dem Einfluss von Humboldts Sprachverständnis als *Energieia* und Husserls Intentionalitätstheorie stünde. Zudem sieht man die Unterbestimmung der Sprache in *Sein und Zeit* auch darin erwiesen, dass Sprache und Zeichen im Zusammenhang der Zeuganalyse gleichsam ‚instrumentalistisch‘ erläutert sind. Dennoch lässt sich an der Bestimmung der Rede als „Artikulation der Verständlichkeit“ (Heidegger 1977, 214) und dem Möglichkeitscharakter des Verstehens als Seinlassen und der Funktion des phänomenologischen Logos als Sehenlassen einsichtig machen, dass es Heidegger – selbst bei dieser primär auf der Daseinszentriertheit beruhenden Sprachauffassung – weniger um ein einseitiges, allein an dem subjektivistischen Vollzug des Sprechakts orientierten Sprachverständnis geht, als vielmehr um die Beschreibung des Verhaltens des Daseins in der Sprache, welches die Spannung zwischen der Bestimmtheit der begrifflichen Sprache und der Sinnoffenheit der Welt aushalten soll. Den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen bildet Heideggers Erläuterung der Rede als gliederndes Artikulieren, welches einen Grundzug der Sprache für den früheren Heidegger ausmacht.

1. Rede als Artikulation

Im Paragraphen 34 von *Sein und Zeit* wird das Wesen der Sprache „lediglich“ auf ihren ontologischen „Ort“ hin analysiert; demnach wurzelt das Phänomen der Sprache in „der Seinsauffassung des Daseins“ (Heidegger 1977, 221). Dass es sich dabei nicht um das Wesen der Sprache als solches handelt, lässt sich an einigen Anmerkungen von dem späteren Heidegger ablesen (Vgl. Heidegger 1977, 117).² Als das existenziale Fundament und der Wesensgrund der Sprache

aber „bestimmt“ und durchdringt die Rede die anderen zwei „gleichursprünglichen“ (Vgl. Heidegger 1977, 177) Seinsweisen des Daseins, Befindlichkeit und Verstehen. Es kommt im Folgenden darauf an, wie diese Bestimmung und insbesondere das Verhältnis von Rede und Verstehen genauer zu fassen sind. Der Terminus „Rede“ im Unterschied zur Sprache als vorhandener, äußerlicher „Wortganzheit“ (Heidegger 1977, 214) nimmt unter anderem Anstoß an der Humboldtschen Unterscheidung zwischen Sprache als „Werk (*Ergon*)“ und Sprache als „Thätigkeit (*Energeia*)“ (Humboldt 1998, 174),³ die ihrerseits auf das Aristotelische Begriffspaar, *δύναμις* und *ἐνέργεια*, zurückgreift. Anders als bei Humboldt scheint die existenzial fundierende Rede von der Sprache im Sinne des Zeichensystems frei und abgehoben zu sein, und dies führt dazu, dass mancher Interpret die Sprachanalyse in diesem Paragraphen von vornherein „zum Scheitern“ (Lafont 1994, 96) verurteilt sieht. Allerdings muss zunächst diesbezüglich darauf hingewiesen werden, dass der begriffliche Kontext von Heideggers Sprachanalyse an dieser Stelle ein völlig anderer ist als in Humboldts Abhandlung über die Sprache und dass die Rede in *Sein und Zeit* grundsätzlich von dem subjektiven Akt oder der „Arbeit des Geistes“ (Humboldt 1998, 174) zu unterscheiden ist,⁴ als welche Humboldt das Wesen der Sprache bestimmt. Auch die Artikulation hat bei Heidegger eine spezifische Bedeutung, die von dem bloßen, sprachlichen Ausdrücken in Laut oder Schrift – wie Humboldt sie versteht – unterscheidbar ist. Rede wird von Heidegger in Bezug auf das Verstehen und den Sinn näher bestimmt: „Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde. Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn. Das in der redenden Artikulation Gegliederte als solches nennen wir das Bedeutungs ganze.“ (Heidegger 1977, 214)

Aus den vorhergehenden Paragraphen in *Sein und Zeit* ging hervor, dass die Auslegung nur ein eigens ausgebildeter, abkünftiger Modus der bereits gegebenen Verständlichkeit der Welt ist. Wie die Rede wurde dort auch die Auslegung als

„Artikulation“ des Verstehens bestimmt, und zwar des Verstehens von etwas als etwas im Sinne der expliziten „Auseinandergelegtheit“ (Heidegger 1977, 198). Im jetzigen Zusammenhang deuten das „Artikulierbare“ im Sinne des Gliederbaren und das „Bedeutungsganze“ auf eine Strukturiertheit hin, die ohne die Sprache kaum vorstellbar ist. Das in der Rede Artikulierte mag – ähnlich wie das in der Auslegung Verstandene – vor-prädikativ und vom nichtpropositionalen Charakter sein, aber dies führt nicht notwendigerweise dazu, dass es als vor-sprachlich oder gar nicht-sprachlich angesehen werden muss. Die Schwierigkeit der Heideggerschen Konzeption der Rede besteht so gesehen genau darin, ob und inwieweit das gliedernde Reden von der Sprachlichkeit durchdrungen ist. Wenig später im § 35 wird die scharfe Trennung zwischen Rede und Sprache im Sinne der ontischen Ausgesprochenheit einigermaßen zurückgenommen: „Die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen. Sie ist Sprache.“ (Heidegger 1977, 222) Darin bekundet sich mehr eine Ambivalenz der betroffenen Sache als nur eine Inkonsequenz der Gedankenführung Heideggers in diesem Kapitel.

Die Tatsache, dass solch artikulierbarer Sinnzusammenhang in der Sprache zum Ausdruck kommt, ist nicht damit gleichbedeutend, dass wir als Menschen durch die Rede diesen Zusammenhang hervorbringen könnten. Vielmehr enthält die Sprache in sich „eine ausgebildete Begrifflichkeit“ (Heidegger 1977, 208) und die gliedernde Kraft,⁵ die allerdings nicht mit dem Bestimmungscharakter eines theoretischen Aussagesatzes zu verwechseln ist. In derartiger Artikulation der Bedeutungen in der Sprache kann der Sinn des Weltganzen als das Artikulierbare zum Vorschein kommen. Insofern könnte man das Fundierungsverhältnis zwischen Rede und Sprache geradezu umdrehen und sagen, dass auch die Sprache das existenziale Reden wesentlich bestimmt, was dem späteren Sprachdenken von Heidegger besser entsprechen würde (vgl. Heidegger 1985, 27). Nach diesem umgekehrten Fundierungsverhältnis wird dann die Rede in der Sprache gründen, sodass der faktische Vollzug der Rede auf die Kraft und die offenen Möglichkeiten der Sprache angewiesen ist, welche als offener

Spielraum – im Sinne des Horizonts – den Vollzug der Rede in sich einschließt. Der Möglichkeitscharakter der Sprache selbst schwingt demnach beim konkreten Vollzug der Rede stets mit, geht aber darin nicht vollständig auf.⁶

Nun stellt sich jedoch die Frage, ob die konstitutive, gliedernde Kraft der Sprache, welche nicht auf die subjektive Leistung des Bewusstseins zu reduzieren ist, vergleichbar mit der Funktion eines Werkzeuges sei? Sprache als „innerweltlich Seiendes“ (Heidegger 1977, 214) hat nach Heideggers Terminologie den Zuhandenheitscharakter und könnte gleichsam wie ein Zeug funktionieren, womit das Dasein seine vorsprachliche Erschlossenheit artikulieren würde.⁷ Die Rede wäre dann in diesem Fall mit dem Gebrauch von Sprache als Werkzeug gleichzusetzen.⁸ Man kann aber diesen Gedanken der Artikulation in wesentlicher Hinsicht gegen den Strich lesen und ihn auf die Strukturiertheit der Sprache und der Welt hin interpretieren. An der zitierten Stelle kommt der Rede im Sinne der Artikulation des befindlichen Verstehens das spezifische Strukturmoment der Gliederung zu. Dies könnte ein Anzeichen dafür sein, dass Heidegger den Terminus „Artikulation“ nicht so sehr im gängigen Sinne des phonetischen Ausdrückens als vielmehr im Hinblick auf seine ursprünglichen Bedeutungen im Lateinischen verwendet, nämlich Gliedern und Einteilen.⁹ Es geht Heidegger dabei offenbar nicht nur um das einfache Teilen, sondern auch um das strukturierte Gliedern und Fügen (vgl. von Herrmann 1985, 105),¹⁰ Entfalten und Sammeln, und zwar durch die Sprache und in der Sprache. Es drängt sich erneut die Frage auf, ob ein solches Fügen oder Gliedern primär im Sinne von der subjektiven Leistung des Bewusstseins zu fassen ist. Hierbei ist es hilfreich, auf die Wortbedeutungen des Wortes „articulus“ als „Gelenk“ und „Glied“ zurückzugreifen.¹¹ Diese Metapher aus dem Organismus kommt in diesem Kontext nicht zufällig vor und verweist indirekt auf gewisse Ähnlichkeit zwischen dem gliedernden und redenden Sprechakt und der Struktur der Sprache, welche beide letztendlich auf der gleichsam organisch gefügten Struktur des Weltganzen beruht. Auch Platon verwendet im Dialog *Phaidros* das Wort „Glied“ (auf Griechisch ἄρθρον, hier κατ' ἄρθρα, das heißt „dem

Gliederbau entsprechend“), um bei der Beschreibung des kunstvollen, dialektischen Verfahrens des Trennens und Unterscheidens (διαίρεσις) dessen Sachgemäßheit zu betonen: „Ebenso auch wieder nach Begriffen (κατ' εἶδη) zerteilen zu können, gliedermäßig wie jedes gewachsen ist, ohne etwa wie ein schlechter Koch verfahren, irgendeinen Teil zu zerbrechen.“ (Plato, *Phaidros* 265e)¹² In diesem dialektischen Verfahren ist von zweifacher Gliederung die Rede, einmal die eidetische, die nur im gliedernden Reden (Logos) möglich ist, zum anderen die natürliche Gegliedertheit der Sache, der zu entsprechen es gilt. „Es kommt also darauf an,“ so lautet Heideggers Interpretation in der *Sophistes*-Vorlesung aus dem Wintersemester 1924/25, „so durchzuschneiden, d.h. die gegenständlichen Zusammenhänge so herauszustellen, dass dabei die Gelenke sichtbar werden, d.h. die jeweiligen Abkunftszusammenhänge der Bestimmtheiten der Sachen untereinander“ (Heidegger 1992, 332f).¹³ Bei Platon gehört das Auseinandernehmen (διαρπεῖν) mit dem Zusammenführen (συναγωγή) zu den Strukturmomenten und der gegenläufigen Bewegung der Dialektik (Platon, *Phaidros* 266b), welche die Sachangemessenheit eines Logos gewährleistet, während der phänomenologische und hermeneutische Logos in *Sein und Zeit* die Aufgabe hat, den einheitlichen und ganzheitlichen, aber zugleich in sich schon differenzierten Sinn vom Sein, die konstitutiven, miteinander zusammenhängenden Strukturmomente des Daseins und dessen Offenheit für das Seiende, fugend und gliedernd kundzugeben (Vgl. Heidegger 1977, 50).¹⁴ Eine solche Kundgabe ist mehr auf die Gliederungs- und Offenbarungskraft des Logos angewiesen als auf Rede im Sinne von Sprechvollzug. Insofern kann man das Projekt von *Sein und Zeit* im Ganzen als gliedernde und fugende Auslegung – wohlgerneht nicht primär als das gliedernde Reden – verstehen (vgl. Sallis 1992, 197; Figal 2000, 173), welche aber ihrerseits unwillkürlich an das Potenzial und die Vorstrukturiertheit der Sprache zurückgebunden ist.

Worauf die Sprachanalyse in § 34 von *Sein und Zeit* abzielt, wird deutlicher, wenn man bedenkt, dass Heidegger mit dem Gedanken der Rede als des existenzialen Grunds für die Sprache die geläufigen Entgegensetzungen in Bezug auf die

Sprache, etwa die zwischen Signifikant und Signifikat bei Saussure oder die zwischen realistischer Auffassung der Sprache als Wörterding und der idealen Bedeutungen der Worte (vgl. Dastur 2007, 78), unterlaufen will. Aber die Rede zeigt – verstanden vorwiegend als Handlung oder Tätigkeit des Daseins – bloß das existenziale Moment der Sprache an. Um das Wesen und die Strukturiertheit der Sprache als solche zu klären, muss Heidegger, wie bereits dargelegt wurde, jedoch die Artikulation im Sinne des Gliederns als nähere Bestimmung von Rede hinzunehmen und somit über die einseitige existenziale Gründung der Sprache in der Rede ein Stück weit hinausgehen.

2. Verstehen in der Offenheit des Sinns

Kehren wir nun zu der zitierten Stelle zurück, wo Heidegger den Sinnbegriff einführt: „Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn.“ (Heidegger 1977, 214) Die Endung, *-bar*, von dem Wort „artikulierbar“ deutet an, dass der Sinn als der Möglichkeitshorizont für das entwerfende gliedernde Verstehen nicht erst durch den Vollzug des Entwurfs hervorgebracht wird, sondern im Modus der Möglichkeit irgendwie *bereits* als gegliedert vorzufinden ist. Anders gewendet: Der Vollzug der Artikulation in der Rede setzt schon die Artikulierbarkeit des Sinnes voraus und antwortet gleichsam auf den Möglichkeitscharakter des offenen Sinnzusammenhangs, der in sich implizit mannigfaltige mögliche Bezüglichkeiten enthält. Nur aus diesem immer schon erschlossenen Sinnzusammenhang wird „*etwas als etwas verständlich*“ (Heidegger 1977, 201), wie es im Paragraphen 32 über das Verstehen als die zweite Erschließungsweise des Daseins heißt. Sinn ist demnach ein offener Spielraum, wo sich das entwerfende Verstehen abspielt und die Verständlichkeit von etwas aufhält. Heidegger bezeichnet in diesem Kontext bildhaft den Sinn als „das formal-existenziale Gerüst“ (Heidegger 1977, 201) der Erschlossenheit. Dieses artikulierbare Gerüst, wie das Bild suggeriert, ist auseinandernehmbar und gliederbar. Was die konkreten

Auslegungen angeht, so ist der Sinn jeweils in einzelne Bedeutungen auflösbar.

Andererseits aber ist der Sinn als das in sich schon strukturierte „Woraufhin“ und Woraus des verstehenden Entwurfs „nicht thematisch erfasst“ (Heidegger 1977, 193; vgl. auch Heidegger 1995, 153ff). Mit anderen Worten: Das Woraus selbst, aus dem heraus ein Aussagesatz, in dem etwas als etwas bestimmt und fest definiert wird, entstammt, ist als solches nicht durch einen Aussagesatz thematisch zu bestimmen und zu erfassen. Das unbestimmte Wissen um die hintergrundartige, alles übergreifende, sinnhafte Struktur des Weltganzen lässt sich nicht vollends in rein bestimmende, theoretische Erkenntnisse überführen (vgl. Guignon 1983, 116), die das bestimmte Seiende im Modus der Wirklichkeit festlegen und umgrenzen sollen. Der Charakter der allgemeinen Unbestimmtheit verlangt eine spezifische Art von Wissen, das auf den Möglichkeitsmodus hin angelegt ist (vgl. Figal 2000, 57f). Die Unbestimmtheit des Artikulierbaren ist nicht ein Mangel, sie birgt vielmehr in sich eine Fülle, die sich nicht durch die Summe der bestimmten und bestimmenden Artikulationen erschöpfen lässt. Infolgedessen bleibt immer ein Überschuss an Möglichkeiten des Verstehens übrig, der nicht in der realisierten, thematischen Aneignung durch Aussagesätze aufgeht. Es stellen sich jedoch die Fragen, auf welche andere Weise als durch die Aussagesätze dieser ganzheitliche, horizontale Sinnzusammenhang für das Dasein zu erschließen ist und was für eine Rolle die sprachliche Vermittlung dabei spielt. Dazu muss man Heideggers Reflexion über den Entwurf als „die existenziale Struktur“ (Heidegger 1977, 193) des Verstehens in Betracht ziehen.

Bekanntlich wird der durch das Verstehen erschlossene Seinscharakter des Daseins als das eigene „Sein-können“ (Heidegger 1977, 191) im Sinne des bevorstehenden möglichen Existierens aufgefasst. Außerdem ist beim Verstehen der selbsthaften Existenz das Verstehen von Welt als Bezugsganzheit stets mitzudenken (Heidegger 1977, 194).¹⁵ Wenn Dasein wesentlich durch den Möglichkeitscharakter gekennzeichnet ist, dann verhält es sich mit dem Verstehen auf ähnliche Weise: Das Verstehen geschieht aus einem

Möglichkeitshorizont her, *in* den das Dasein hineingeworfen ist, und auf die Möglichkeiten hin, die es selbst entwirft und *zu* sein versucht. Der Begriff „Entwurf“, der einseitig aktivisch klingt, soll aber die beschriebene, gegenwärtige Bewegung des Verstehens anzeigen. Der Entwurf beraubt nicht – durch begriffliche, thematische Festlegung – den Entworfenen seines Möglichkeitscharakters, weil „der Entwurf im Werfen die Möglichkeit als Möglichkeit sich vorwirft und als solche *sein* lässt“ (Heidegger 1977, 193).¹⁶ Um dem Möglichkeitscharakter des Daseins und des Sinns von Sein überhaupt gerecht zu werden und ferner ihn offen zu halten, muss sich das Verstehen in der Spannung von Entwurf und Geworfenheit gleichsam zurücknehmen, damit die Möglichkeiten des eigenen Existierens und Verhaltens als solche unversehrt vernommen und sein gelassen werden können. Gerade aufgrund dieser Selbstzurücknahme des Daseins wird die Welt im Ganzen in ihrer horizontalen Offenheit zusammen mit der Offenbarung des Seienden und der Erschlossenheit des Daseins aufgeschlossen.

Das entwerfende Verstehen spielt sich so gesehen in dem offenen, unbestimmten Horizont der Möglichkeiten ab. In diesem offenen Spielraum besagt der Möglichkeitscharakter des Daseins, dass es stets mehr sein kann, als es tatsächlich und faktisch ist, und immer offen für andere Erschließungsmöglichkeiten ist (Heidegger 1977, 193f). Auf eine vergleichbare Weise verhält sich das Artikulieren der Verständlichkeit als konkreter Vollzug zu dem Artikulierbaren im Sinne des vorgegebenen, ganzheitlichen Sinnhorizonts. Das gliedernde, artikulierende, geworfene und entwerfende Verstehen reicht demnach über den intentional gerichteten, eindirektionalen Vollzug eines Subjekts hinaus und durchmisst – dem Möglichkeitscharakter entsprechend und das Seiende als Seiend lassend – die Offenheit des Sinnhorizonts. Lässt sich diese Charakterisierung des Verstehens auf Rede und Sprache übertragen, so kann man schlussfolgern, dass die eigentümliche Spannung zwischen dem ‚aktivischen‘ Entwurf und der ‚passivischen‘ Geworfenheit auch der Sprache eingeschrieben ist.¹⁷ Damit haben wir dann ein weiteres Argument gegen die

einseitige, subjektphilosophische Auffassung der Sprache als Tätigkeit des Geistes im Humboldtschen Sinne gewonnen.

3. Das unabgehobene Ganze

Führen wir uns überdies Heideggers Erläuterung des phänomenologischen Logos im Paragraphen 7 vor Augen, erweist sich die These, dass die Sprache primär als Sprechakt oder Leistung des Subjekts zu fassen sei, noch deutlicher als unhaltbar. Logos als Rede versteht Heidegger hier vorwiegend im Hinblick auf seine phänomenologische Funktion als „δηλοῦν, offenbar machen“ (Heidegger 1977, 43). Aufschlussreich für unsere Fragestellung ist seine Interpretation des Aristotelischen λόγος ἀποφαντικός: „Der λόγος lässt etwas sehen (φαίνεσθαι)“, und „nur weil die Funktion des λόγος als ἀπόφανσις im aufweisenden Sehenlassen von etwas liegt, kann der λόγος die Strukturform der σύνθεσις haben“ (Heidegger 1977, 43f). Worauf Heidegger mit der Betonung der Funktion des Sehenlassens vom Logos hinaus will, wird klarer, wenn er die zwei anderen Modelle, αἰσθησις und νοεῖν, einführt, um von ihnen her den Charakter des vorprädikativen Offenbarens des Logos zu beleuchten. Das reine νοεῖν bedeutet in diesem Zusammenhang „das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seienden als solchen“ (Heidegger 1977, 44). An anderen Stellen wird das schlichte reine Vernehmen von νοῦς im Zusammenhang der Aristoteles-Interpretation mit dem Berühren (θιγεῖν) und dem einfachen Sagen (φάναι) verglichen (Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* 1051b24),¹⁸ welche auf die der Urteilswahrheit vorausliegende Entdecktheit der Phänomene verweisen. Das noetische Sehen der Phänomene lässt sie auf eine originäre Weise uns begegnen, und somit wird das Seiende unverfälscht *als* Seiendes selbst gelassen.

Die Pointe des Vergleichs des Nous mit dem Berühren und dem einfachen Sagen liegt hauptsächlich darin, zu zeigen, dass der phänomenologische Logos die Phänomene ‚einfach‘ oder rein und möglichst unvermittelt durch die logische Struktur der Sprache zugänglich machen soll. Heidegger selbst ist sich über die Schwierigkeit dieses Gedanken im Klaren und hat anderweitig die schroffe Entgegensetzung

zwischen Nous und Logos entschärft, indem er eingesteht, dass das Noetische nicht absolut von dem Dianoetischen zu trennen ist (vgl. Heidegger 1992, 179; Heidegger 1995, 185). Hierbei ist es interessant zu sehen, wie sich die Vermittlung durch die sprachliche Struktur in den noetischen Bereich hineinschleicht. „Der λόγος – z. B. »die Tafel ist schwarz« – vollzieht sich so, dass ich dabei im Vorhinein im Blick habe das *unabgehobene Ganze*: schwarze Tafel, ein ἔν, ein ὄν. Soll nun diese als solche aufgedeckt werden, soll ein Sprechen darüber sie eigens sehen lassen, so vollzieht sich das im Als-Sagen.“ (Heidegger 1992, 183) In einer anderen Marburger-Vorlesung wird solches Im-Blick-Haben vor der prädikativen Hebung in Hinsicht auf das vorgängige „Auskennen“ (Heidegger 1995, 143) in dem Bewandniszusammenhang der Welt erörtert. Das Worüber eines Satzes ist uns also schon vor der Aussage zugänglich, beispielsweise als ein Werkzeug, das zu einer bestimmten Funktion dient.

Zweierlei ist der zitierten Passage zu entnehmen. Zum einen ist dasjenige, was im noetischen Sehen schlicht vernommen wird, schon als eine Ganzheit entdeckt. Zum anderen ist die einfach vernommene Ganzheit noch nicht abgehoben. Was den ersten Punkt angeht, so ist es festzuhalten, dass auch dieses „unabgehobene“ Ganze, „schwarze Tafel“, irgendwie schon ein Zusammengesetztes ist.¹⁹ Die Rede von Ganzheit hätte dann keinen Sinn, wenn es sich dabei nur um eine monolithische, ungeschiedene Einheit geht. Das einige, ungehobene Ganze schließt die Möglichkeit der mannigfaltigen Entfaltungen in den Sätzen nicht aus, sondern ein. Die originär vernommene Ganzheit enthält in sich bereits die potentiellen Bezüge der konkret abzuhebenden Bedeutungen (vgl. Heidegger 1994, 360), die dann ausdrücklich zum Wort kommen. Das heißt auch, dass selbst beim schlichten Vernehmen oder Wahrnehmen immer etwas mehr als ein reines und einfaches Ding wahrgenommen wird. Freilich ist dieses „etwas mehr“ noch nicht ausdrücklich als eine Eigenschaft dem Träger „Ding“ zuzuschreiben, vor allem nicht im Sinne eines Prädikates, was nur innerhalb der sprachlichen Satzstruktur möglich ist. Dennoch weist solche unausdrückliche, dem apophantischen Als vorausgehende

Zusammensetzung eine eingeschriebene Tendenz innerhalb des noetischen Vernehmens auf, welche die Unmittelbarkeit des Nous zwar nicht in Frage stellt und dekonstruiert, aber doch wesentlich differenziert und relativiert, derart, dass das Gefälle zwischen Nous und Logos einigermaßen verringert wird. Andererseits lässt sich das nachträgliche Abheben durch einen Aussagesatz, etwa „die Tafel ist schwarz“, nicht als Hineinprojizieren einer Als-Struktur in die völlig unvermittelte, vorgängige Vernehmung fassen, sondern eher im Sinne des Entfaltens eines eingefalteten Keims der potentiellen Differenz aus der Unbestimmtheit (Heidegger 1977, 199), welche nicht mit dem absoluten Nichts oder Chaos gleichzusetzen ist.

Von hier aus können wir zusammenfassend eine Brücke zu dem oben angeführten Bild des Schneidens und des Gelenkes als Metapher für das Gliedern im Sinne der Artikulation zurückschlagen. Wenn das verstehende Artikulieren sich als das strukturierte Gliedern gemäß der Struktur des Sprachbaus ansehen lässt, prägt ein solches Gliedern aber nicht, sozusagen überfallartig, eine Struktur willkürlich auf die Seienden und die Welt auf. Es bringt auch nicht ein geordnetes Gefüge aus dem Chaos oder Nichts hervor. Vielmehr evoziert es das eingehüllte, latente und verborgene Potential der Strukturiertheit, die schon in der Welt als offenem Sinnzusammenhang angelegt ist. Es ist weder ein setzendes Herantragen einer äußerlichen, sprachlichen Struktur an das Seiende noch eine rein vollzugsmäßige Aktivierung der subjektiven Fähigkeit. Vielmehr kommt es darauf an, wie die Herangehensweise des phänomenologischen und hermeneutischen Logos mit der Begegnisart und Gegebenheitsweise der Phänomene harmonisiert. Außerdem verweist der Möglichkeitscharakter der Bezüge zwischen den Seienden auf eine Offenheit des weltlichen Sinnhorizonts, welcher der konkrete Sprachvollzug entsprechen muss. Insofern liegt das Wesen der Sprache – wenn man innerhalb des Problemhorizonts von dem früheren Heidegger bleibt – weniger in der Ausübung der Tätigkeit von einem Subjekt als vielmehr in einem sprachlich vermittelten Verhalten des Daseins, welches auf den Möglichkeitscharakter

des Seins antwortet und die Offenheit des Sinns durch das gliedernde Verstehen auslotet und durchmisst. Das heißt, selbst wenn eine wesentliche Bestimmung der Sprache im Vollzug der Rede liegt, durchdringt und begleitet die sprachlich strukturierte Sinnoffenheit im Modus der Möglichkeit stets die konkreten Sprechakte, derart, dass sich das Wesen der Sprache nicht in der Rede erschöpfen lässt. Für den späteren Heidegger ist eine solche sinnhafte Offenheit geradezu nur als ein sprachlicher Spielraum zu denken (vgl. Heidegger 2002, 134). Der gute Koch – um bei dem Bild des schneidenden Kochs zu bleiben – achtet behutsam auf die Bezüge und Zwischenräume der Glieder und zerschneidet somit gliedermäßig, ohne die Gelenke zu zerbrechen.

ANMERKUNGEN

¹ Die Frage, ob sich die Erschlossenheit des Daseins im Ganzen, also einschließlich der Befindlichkeit und des Verstehens, vor-sprachlich vollzieht, wird in der Forschung unterschiedliche beantwortet (vgl. von Herrmann 1985, 113; Steinmann 2010, 94).

² Wenn man dennoch – wie von Herrmann es tut – vom Wesen der Sprache im Kontext von *Sein und Zeit* sprechen will, könnte man vielleicht hinzufügen, dass es dabei hauptsächlich um das existenziale Wesen der Sprache geht (vgl. von Herrmann 1985, 99).

³ Zum Einfluss Humboldts auf Heidegger vgl. die Einleitung von der Herausgeberin, Donatella Di Cesare, zu dieser Abhandlung (vgl. Humboldt 1998, 89).

⁴ Vgl. Heideggers Kritik an Humboldts subjektivistisches Verständnis des Sprachvollzugs (1985, 234ff).

⁵ Vgl. dazu Sallis 1992, 190 und 197. Heidegger spricht in diesem Kontext noch nicht ausdrücklich von der Kraft des Logos, wie er vier Jahre später in der Aristoteles-Vorlesung tut (vgl. 1990, 130). Aber auch in *Sein und Zeit* ist bereits die Rede von „*Kraft der elementaren Worte*“ (Heidegger 1977, 291).

⁶ Dies erinnert an das phänomenologische Motto in *Sein und Zeit*: „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit.“ (Heidegger 1977, 51-52)

⁷ Zur instrumentalistischen Auffassung der Sprache in *Sein und Zeit* vgl. Guignon 1983, 117f. Auf ähnliche Weise unterstellt Lafont Heidegger „die Befangenheit ... in der bewusstseinsphilosophischen Auffassung der Sprache als Werkzeug“ und macht dagegen die konstitutive „welterschließende“ Funktion der Sprache stark (1994, 107 und 110).

⁸ Dass Rede nicht mit „*language as use*“ oder etwas Zuhandenen zu verwechseln ist, hat Dahlstrom aufgezeigt (Dahlstrom 2013, 14ff).

⁹ *Articulō* bedeutet laut *Oxford Latin Dictionary* ursprünglich „divide into parts“, und „articulus“ heißt „a point where two or more bones are flexibly connected, a joint“, also ein Gelenk oder Knotenpunkt (Glare 1968, 176, Spalte 2).

¹⁰ Wobei man hier anmerken muss, dass Heidegger im jetzigen Kontext allein das Strukturmoment des Gliederns im Zentrum stellt und das Fügen als die zentripetale Bewegung des Logos nicht zum Ausdruck bringt. Dagegen versteht der spätere Heidegger den Logos eher als gefügte Sammlung (vgl. unter anderem Heidegger 1990, 121; Heidegger 1994, 269).

¹¹ Dastur weist darauf hin, dass der Stamm von Artikulation, *ar-*, in den Indo-Europäischen Sprachen ‚Fügen‘ und ‚Verbinden‘ meint (2013, 230). Vgl. dazu auch Figal 2000, 171.

¹² Vgl. auch Platon, *Politikos* 259d, wo ebenfalls von „Gelenk“ (διαφύην) die Rede ist. Platons Dialoge werden zitiert nach: *Platonis Opera*, hrsg. v. John Burnet, Oxford 1900–1907. Die Übersetzung stammt von Friedrich Schleiermacher in Platon, *Werke*, Band 5, *Phaidros. Parmenides. Epistolai (Briefe)*, hrsg. v. Gunther Eigler, Darmstadt 1990, 145.

¹³ Zum Vokabular des Schneidens vgl. auch Heidegger 1977, 200.

¹⁴ Von Herrmann nimmt diesbezüglich eine Unterscheidung zwischen dem „faktischen“ Gliedern, welches in der Erschließungsweise der Befindlichkeit das Dasein überkommt, und dem „handelnden“ Gliedern vor, welches das erste übernimmt (von Herrmann 1985, 114).

¹⁵ Von Herrmann unterscheidet diesbezüglich zwischen „Weltmöglichkeit“ und „Existenzmöglichkeit“ als zwei Dimensionen des Sinnes (von Herrmann 1985, 122).

¹⁶ In Bezug auf die Sprache kann man ebenfalls von einem Lassen sprechen, nämlich Sagenlassen. Vgl. Heidegger 2002, 111. Auf dies und die Phänomene des Hören und des Schweigens in *Sein und Zeit* als Wesensmomente der Sprache kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden.

¹⁷ „Für Sprache ist Geworfenheit wesentlich“ (Heidegger 1977, 214), so lautet eine später hinzugefügte Bemerkung zur Rede als existenzieller Sprache. Unmittelbar danach spricht Heidegger nicht zufälligerweise von Hören und Schweigen als immanenten Möglichkeiten des Redens, was auch gegen die einseitige, allein am Vollzug orientierte Auffassung der Sprache spricht. Darauf kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden.

¹⁸ Die *Metaphysik* wird zitiert nach: *Aristotle's Metaphysics*, hg. von William David Ross, zwei Bände, Oxford 1924. Vgl. dazu Heidegger 1992, 179f; Heidegger 1995, 182ff. Auf das komplizierte Verhältnis zwischen *Nous* und *Logos* kann nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu Figal 2009, 98ff und 113ff.

¹⁹ Heidegger spricht an einer früheren Stelle in der *Sophistes*-Vorlesung von einem „*νοῦς σύνθετος*“, das heißt ein zusammengesetzter *Nous* (Heidegger 1992, 179). Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X 7, 1177b28-30. Die *Nikomachische Ethik* wird zitiert nach: Aristotelis, *Ethica Nichomachea*, hg. von I. Bywater. Oxford 1894.

LITERATURVERZEICHNIS

Aristoteles. 1894. *Ethica Nicomachea*. Hg. von I. Bywater. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1924. *Metaphysica (Aristotle's Metaphysics)*. Hg. von William David Ross, zwei Bände. Oxford: Oxford University Press.

Dahlstrom, Daniel O. 2013. "Heidegger's Ontological Analysis of Language". In *Heidegger and Language*, hg. von Jeffrey Powell, 13-31. Bloomington: Indiana University Press.

Dastur, Françoise. 2007. *La Question Du Logos*. Paris: Vrin.

_____. 2013. "Heidegger and the Question of the 'Essence' of Language." In: *Heidegger and Language*, hg. von Jeffrey Powell, 224-239. Bloomington: Indiana University Press.

Figal, Günter. 2000. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim: Beltz.

_____. 2009. *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Guignon, Charles B. 1983. *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indianapolis: Hackett.

Heidegger, Martin. 1977. *Sein und Zeit*. Hg. von Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 1985. *Unterwegs zur Sprache*. Hg. von Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 1990. *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Hg. von Heinrich Hüni. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 1992. *Platon: Sophistes*. Hg. von Ingeborg Schüßler. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 1994. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hg. von Petra Jaeger. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 1995. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Hg. von Walter Biemel. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 2000. *Vorträge und Aufsätze*. Hg. von Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 2002. *Was heißt Denken?* Hg. von Paola-Ludivika Coriando. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. 2004. *Wegmarken*. Hg. von Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Humboldt, Wilhelm von. 1998. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Hg. von Donatella Di Cesare. Paderborn u. a.: Schöningh.

Lafont, Cristina. 1994. *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Glare, P.G.W. 1968. *Oxford Latin Dictionary*. 1968. Oxford: Oxford University Press.

Platon. 1900-1907. *Platonis Opera*. Hg. von John Burnet, Oxford: Oxford University Press.

_____. 1990. *Phaidros. Parmenides. Epistolai (Briefe)*. Hg. von Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sallis, John. 1992. "Language and Reversal." In *Martin Heidegger. Critical Assessments*, Vol. III, hg. von Christopher Macann, 190-211. London u. a.: Routledge.

Steinmann, Michael. 2010. *Martin Heideggers >Sein und Zeit<*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Von Herrmann, Fr.-W. 1985. *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Guang Yang: PhD at the University of Freiburg, Germany. His research areas include phenomenology (Heidegger, Husserl and Merleau-Ponty), hermeneutics, Greek philosophy, contemporary philosophy (Derrida, Nancy, Marion, Waldenfels), East-Asian thinking, and aesthetics.

Address:

Dr. des. Guang Yang
Philosophisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Schwarzwaldstr. 170
79102 Freiburg i. Brsg., Germany
Tel.: 0049 15771743038
E-mail: ygchris@hotmail.com

Edward Drinker Cope et la métaphysique de Bergson

Arnaud François
Université de Poitiers, MAPP, F-86000,
Poitiers, France

Abstract

Edward Drinker Cope and the metaphysics of Bergson

This article analyzes the role, decisive but all-too unknown, played by the American paleontologist and embryologist Edward Drinker Cope (1840-1907) in the argumentation, both biological and metaphysical, of Bergson in his *Evolution créatrice* (1907). As in the cases of Weismann and, negatively, of Haeckel, this role is all the more important that it is less visible in the explicit references. It concerns three questions: that of aging, which is, for Bergson, the mark of the duration on the organism; that of photosynthesis, which is the chemical phenomenon to which all life is suspended; and, above all, that of the difference between life and matter. This difference is seen by Bergson from the standpoint of a science to which Cope gives great importance too, namely the thermodynamics.

Keywords: Bergson, Cope, théorie de l'évolution, néo-lamarckisme, vie, vieillissement

Edward Drinker Cope (1840-1897) fut un important embryologiste et paléontologue, ce qui n'est déjà pas sans signification quant à l'intérêt que Bergson lui porta : paléontologie, embryologie et anatomie comparée sont en effet les trois sciences où Bergson voyait la confirmation la plus puissante du transformisme sur le plan scientifique (Bergson 2007, 23-25 ; cf. 362).

Cope, par ailleurs, avait introduit en théorie de l'évolution l'idée selon laquelle la variation spécifique est due, en plus de l'effort adaptatif individuel, à un changement advenu dans la durée respective des diverses phases du

développement de l'embryon : ce qui est une manière éclatante d'introduire la considération du temps en embryologie et en théorie de l'évolution.

Cet auteur est mentionné trois fois dans l'œuvre de Bergson, et les trois occurrences se trouvent dans *L'évolution créatrice* (1907), le livre où Bergson élabore sa métaphysique de la vie, en discussion avec les théories de l'évolution.

La première occurrence se trouve dans un passage où Bergson, avant d'en venir à la discussion expérimentale et critique de son hypothèse selon laquelle l'essence de la vie est durée – par analogie avec notre propre conscience –, énumère les conséquences qu'aurait une telle hypothèse à l'égard de l'usage que nous faisons des catégories mécanistes d'une part, finalistes de l'autre. Cope intervient dans la discussion préliminaire du mécanisme. Il y a deux phénomènes, selon Bergson, où celui-ci peut être pris en défaut : le vieillissement et l'individualité – les deux phénomènes sont d'ailleurs corrélatifs, pour l'auteur. Bergson mobilise Cope sur la question du vieillissement.

Selon les savants d'inspiration mécaniste que Bergson cite, le vieillissement ne peut être que la perte ou le gain de certaines substances, donc un processus fondamentalement quantifiable et réversible, ou encore, en définitive, un réarrangement de parties. Ainsi, pour Sedgwick Minot, il correspond à l'« accroissement continu du volume du protoplasme » (Minot 1891, 278-279) ; pour Le Dantec, il s'explique par la proportion décroissante, au sein du milieu intérieur, des « substances plastiques », au profit des « substances hydrocarbonées », qui résultent de la détérioration des substances plastiques (Le Dantec 1898, 110) ; troisièmement, pour Élie Metchnikov, l'inventeur de la « phagocytose », il se comprend, à la manière darwinienne, par une « lutte pour l'existence entre les cellules », au cours de laquelle certaines cellules, les phagocytes, s'en prendraient à d'autres (cellules du foie, des reins, du cœur, etc.), pour les remplacer par du tissu conjonctif (Metchnikov 1897). Bergson veut faire du vieillissement la marque même de la durée, qui est continue et irréversible, sur l'organisme vivant (par opposition à la conscience, à l'univers dans son ensemble et à la vie en général),

et insiste pour que l'on distingue entre les phénomènes de « destruction organique », incontestablement présents dans le vieillissement (Bergson 2007, 19), et les phénomènes de « création organique », à l'œuvre dans le développement de l'embryon et dans la croissance de l'organisme complet, dont le vieillissement serait, par un de ses deux aspects, la continuation même (Bergson 2007, 18-19). Or, cette distinction – qui recoupe d'ailleurs celle, provenant en partie d'un texte où Le Dantec se confronte avec Cope (Le Dantec 1898, 110), entre « substances énergétiques » et « substances plastiques » (Bergson 2007, 34, 122, 256) – vient de celui-ci.

Dans le passage où Bergson envisage les conséquences de l'hypothèse de la vie comme durée sur l'usage de nos catégories mécanistes, il se réfère en effet à la dualité, introduite par Cope, entre les « énergies anagénétiques » et les « énergies catagénétiques ». Cette dualité est censée valoir contre les conclusions hâtives que l'on pourrait tirer des expériences menées par les premiers théoriciens de la mécanique du développement (*Entwicklungsmechanik*), à savoir Wilhelm Roux et ses disciples Bütschli, Rhumbler et Berthold, sur l'imitation, possible jusqu'à un certain point, des mouvements du corps vivant par le corps inorganisé (Bergson 2007, 33, n. 1 ; 34, n. 1 et 2).

La distinction entre « énergies anaganétiques » et « énergies catagénétiques » est posée dans l'important ouvrage *The Primary Factors of Organic Evolution*, paru à Chicago en 1896. Bergson renvoie à une section intitulée « Anagenesis », au sein d'un chapitre qui s'appelle, d'une manière significative, « The Inheritance of Variation ». Cope se rattache en effet, en théorie de l'évolution, au courant néo-lamarckiste, c'est-à-dire qu'il affirme, avec Lamarck (mais aussi avec Darwin), l'hérédité de l'acquis, même s'il s'éloigne d'un certain néo-lamarckisme, en particulier français (Le Dantec, Delage), par son refus, comme nous allons le voir, du mécanisme strict – refus impliqué dans la distinction même entre deux types d'énergie. De même, Cope s'éloigne de Spencer, cet autre néo-lamarckiste (l'adversaire même de *L'évolution créatrice* de Bergson), en refusant de faire de l'évolution une simple « intégration de matière et dissipation de mouvement » (Cope 1896, 476) : l'évolution est donnée dans

une énergie spéciale, non dans les parties de la matière. Mais la cible directe de Cope, dans les pages utilisées par Bergson, est le sectateur et ami de Darwin Thomas Henry Huxley, qui, à une certaine époque de sa vie, en est venu à nier, sur la base d'expériences de laboratoire telles que celles évoquées plus haut, la distinction du vivant et de l'inerte (Cope 1896, 477).

Bergson reproduit assez fidèlement les vues de Cope, présenté comme « un des plus remarquables naturalistes de notre temps » (Bergson 2007, 34). À un détail près : c'est « au sens populaire seulement », selon Cope (1896, 476), qu'il faut ramener, comme le fera pourtant Bergson (1907, 35), la distinction entre les deux types d'énergie à celle qui existe entre le « vivant » et le « mort ». Les énergies catagénétiques sont communes aux phénomènes physico-chimiques et aux phénomènes vitaux, et elles interviennent dans le fonctionnement physiologique de l'organisme (Cope 1896, 479). Les énergies anagénétiques sont proprement vitales, et elles sont responsables de l'assimilation, de la reproduction, de la croissance et de l'évolution (Cope 1896, 475, 479). Elles sont, elles-mêmes, de deux types : la première est l'énergie « bathmique », et elle opère dans le développement de l'embryon (Cope 1896, 479), la division cellulaire (480), l'hérédité (comprise, dans un sens néo-lamarckien, comme impliquant une action du soma sur le germen), et, précisément, le vieillissement ; la seconde est l'« anti-chimisme » (480), qui permet à la matière organique d'engendrer de la matière inorganique, ainsi qu'on l'observe chez les plantes (483), là où l'inverse est impossible, aucun phénomène de génération spontanée n'étant avéré (483). Ainsi, expose Cope dans le vocabulaire même de Spencer et dans une intention, précisément, anti-spencerienne, la fabrication du protoplasme par les plantes serait un processus « endothermique », ce qui signifierait que « les phénomènes de croissance organique impliquent l'absorption de l'énergie et non sa dissipation » (483). Bergson tire de cela l'argument, vraisemblable à ses yeux, selon lequel « C'est sur [les] faits d'ordre catagénétique seulement que la physico-chimie aurait prise, c'est-à-dire, en somme, sur du mort et non sur du vivant » (Bergson 2007, 35) – cette dernière formulation étant, nous le disions plus haut, par

avance contestée par Cope. Autrement dit, Cope permettrait à Bergson d'affirmer, sur un mode encore hypothétique, que ce qu'il y a de *proprement vital* dans la vie échappe à la physico-chimie, et qu'il est besoin, pour pénétrer la nature intime de celle-ci, d'un autre mode de connaissance, à savoir ce qu'il appelle « métaphysique ».

La deuxième occurrence de Cope dans *L'évolution créatrice* se trouve dans la troisième section du premier chapitre, où Bergson examine, sur un exemple précis, les différents évolutionnismes, tous considérés, dans leur principe, comme des « mécanismes » – ils « recomposent l'évolution avec des fragments de l'évolué » (Bergson 2007, 363), comme le dira Bergson à propos de Spencer. Mais parmi les quatre évolutionnismes qui se partageaient la scène théorique au début du XX^e siècle – néo-darwinisme, mutationnisme, doctrine de orthogénèse, néo-lamarckisme –, c'est cette dernière doctrine que Bergson juge la plus proche de ses propres positions, parce que dès son invention par Lamarck, elle est « capable d'admettre un principe interne et psychologique de développement, bien qu'elle n'y fasse pas nécessairement appel » (Bergson 2007, 78). Et c'est ici que prend tout son sens la reconnaissance, par Cope, des énergies « anagénétiques » à côté des énergies « catagénétiques » :

La variation qui aboutit à produire une espèce nouvelle, dit Bergson, [...] naîtrait de l'effort même de l'être vivant pour s'adapter aux conditions où il doit vivre. Cet effort pourrait d'ailleurs n'être que l'exercice mécanique de certains organes, mécaniquement provoqué par la pression des circonstances extérieures. Mais il pourrait aussi impliquer conscience et volonté, et c'est dans ce dernier sens que paraît l'entendre un des représentants les plus éminents de la doctrine, le naturaliste américain Cope. (Bergson 2007, 77)

Ce sont alors *The Origin of the Fittest. Essays on Evolution* (1887) et, à nouveau, *The Primary Factors of Organic Evolution*, qui sont mentionnés en bas de page. Certes, Cope lui-même continue de souscrire à la thèse de l'hérédité de l'acquis, ce qui interdit une reprise totale de sa doctrine par Bergson : si affirmer l'hérédité de l'acquis consiste à concevoir qu'une espèce évolue par addition ou association progressive d'éléments discrets les uns aux autres,

alors une telle thèse constitue la forme par excellence, ainsi qu'on le voit chez Spencer, de la « reconstitution de l'évolution avec des fragments de l'évolué » ; mais en interprétant l'« effort » adaptatif dont parle Cope (1898, 495-517) comme impliquant « conscience et volonté », c'est une reconnaissance très grande que Bergson adresse à ce dernier auteur. Au principe de la vie se trouve en effet, selon l'expression encore énigmatique de Bergson, un « pur vouloir » (Bergson 2007, 239), et, indique le philosophe à propos de *L'évolution créatrice*, « toute la présente étude tend à établir que le vital est dans la direction du volontaire » (Bergson 2007, 225).

La troisième occurrence de Cope est en apparence plus incidente. Bergson est occupé, en ce début de deuxième chapitre de *L'évolution créatrice*, à distinguer entre la plante et l'animal, comme entre deux lignes divergentes d'évolution de la vie. Celle-ci est, de son essence, conscience, selon l'importante conclusion du premier chapitre. Mais dans certains cas, cette conscience s'endort, et c'est cette « torpeur » qui constitue, selon Bergson, le propre de la vie végétale, par opposition à la vie animale, qui se divise alors en intelligence et instinct. Ainsi :

La membrane de cellulose dont le protoplasme s'enveloppe, en même temps qu'elle immobilise l'organisme végétal le plus simple, le soustrait, en grande partie, à ces excitations extérieures qui agissent sur l'animal comme des irritants de la sensibilité et l'empêchent de s'endormir. (Bergson 2007, 112)

Bergson recopie ici, presque mot pour mot, le passage des *Primary Factors of Organic Evolution* auquel il renvoie en note. Ce passage est consacré, précisément, à des considérations sur la différence entre végétaux et animaux, au sein d'une section intitulée « General Phylogeny ». Pour se convaincre de ce que la remarque est loin d'être incidente, il suffit de se rappeler, d'une part, que, selon Bergson, « la vie est suspendue tout entière à la fonction chlorophyllienne de la plante » (Bergson 2007, 247), puisque seule cette fonction rend possible une accumulation d'énergie dont le système nerveux animal permettra la dépense brusque ; d'autre part, que *L'évolution créatrice* dans son ensemble repose sur l'idée d'une intensification créatrice de la vie, déterminée comme conscience et comme effort, par opposition à son atténuation répétitive ou

à son relâchement ; ainsi, lorsque Bergson ajoute au texte de Cope l'image de l'« endormissement » pour désigner la vie proprement végétale, il continue de s'inspirer de ce qu'il pense être la doctrine profonde de son prédécesseur, et, à vrai dire, cette doctrine insémine tout le livre et lui confère une partie de son unité, indépendamment même des passages où il y est fait explicitement référence. C'est en effet ici que l'on perçoit l'extension que Bergson donne à la distinction, tracée par Cope, entre deux types d'énergie, dont l'une qui serait, selon Bergson, de l'ordre de l'« effort » : cette distinction permet de concevoir, ainsi que nous le donne à constater ce texte de Bergson, l'opposition même entre les règnes végétal et animal.

Dans la section des *Primary Factors of Organic Evolution* consacrée par Cope à la distinction entre énergies catagénétiques et anagénétiques, l'auteur remarque qu'il y a là « deux types d'énergie agissant dans des directions différentes » (Bergson 2007, 482). Cette métaphore de la double direction, qui repose sur des considérations empruntées à la thermodynamique (l'entropie par opposition à des phénomènes que l'on appellerait aujourd'hui de « néguentropie »), est explicitement reprise par Bergson, et elle constitue même l'une des métaphoriques les plus célèbres de *L'évolution créatrice*, qui lui donne, en son troisième chapitre, la même assise thermodynamique : ainsi, dès le premier chapitre de l'ouvrage, on lit que « dans l'univers lui-même, il faut distinguer [...] deux mouvements opposés, l'un de “descente”, l'autre de “montée” » (Bergson 2007, 11). Et dans les pages mêmes où Bergson résume la distinction établie par Cope entre deux types d'énergie, le philosophe écrit : « le fonctionnement même de la vie (à l'exception toutefois de l'assimilation, de la croissance et de la reproduction) est d'ordre catagénétique, descente d'énergie et non plus montée ». (Bergson 2007, 35) Le vocabulaire est exactement le même.

L'opposition métaphorique entre deux mouvements de direction opposée, que l'on a souvent reconduite à son origine néo-platonicienne et ravaissionienne, possède en fait un sens beaucoup plus positif chez Bergson. Bien des auteurs immédiatement antérieurs à Bergson en ont fait usage (Caro 1867, 292 ; Marin 1901, 577-586), dont certains en s'inspirant

explicitement du second principe de la thermodynamique (Delboeuf 1887; Lalande 1899). Par la référence à Cope, Bergson pense lui donner son sens scientifique, et notamment biologique, précis.

Par cet exemple de Cope, nous surprenons sur le vif la manière dont Bergson utilise les références scientifiques au sein de son propre discours « métaphysique ». Il faudrait distinguer entre deux usages du discours scientifique par Bergson : d'une part, un usage que l'on pourrait dire « thématique », et qui consiste à se confronter expressément à une doctrine scientifique pour révéler ce qu'elle a d'impropre à une reprise philosophique, et les points au contraire où elle semble indiquer la bonne direction. C'est cet usage que Bergson fait, au premier chapitre de *L'évolution créatrice*, des différents évolutionnismes : Darwin, De Vries, Eimer, les néo-lamarckistes. C'est cet usage-là que Bergson a théorisé, en indiquant que la science, produit de l'« intelligence », est de plus en plus « symbolique » au fur et à mesure qu'elle s'éloigne de son objet propre, qui est la matière brute, ou encore, en affirmant que l'« intelligence » et l'« intuition » possèdent chacune un domaine d'élection, qui est, pour la première, la matière, pour l'autre la vie. Toutes conceptions que l'on a souvent reprochées à Bergson, les jugeant anti-intellectualistes et, par conséquent, impropres à faire l'objet d'une reprise par les savants. Mais d'autre part, il y a un usage « opératoire » des scientifiques par Bergson, qui consiste, pour ainsi dire, à s'installer au sein de leurs conceptions, pour les faire jouer à différents moments de son argumentation propre, sans qu'il soit, du coup, indispensable de le signaler. Cet usage ne s'intéresse plus aux *thèses* ou aux *résultats* des savants, mais bien à leurs *problèmes* : car la science aussi, selon Bergson, pose des problèmes : « la vérité est qu'il s'agit, en philosophie *et même ailleurs*, de *trouver* le problème et par conséquent de le *poser*, plus encore que de le résoudre » (Bergson 2010, 51, je souligne). C'est cet usage-là que Bergson fait, par exemple, du néo-darwinien Weismann et du néo-lamarckiste Delage, pour poser, dans *L'évolution créatrice*, le problème de l'individuation (François 2008, 95-109) ; c'est cet usage-là qu'il fait, également, de Cope. Cet usage n'implique plus une position ontologique et épistémologique nécessairement contestable sur d'éventuels degrés de la réalité

et/ou du savoir, ou sur d'éventuels domaines de la réalité et/ou du savoir ; il suppose seulement l'essence résolument temporelle et créatrice de la pensée, tant philosophique que scientifique. Et selon cet usage, philosophie et science peuvent véritablement coïncider l'une avec l'autre, puisqu'elles coïncident dans le *problème*, alors qu'elles s'opposeront toujours ou divergeront toujours concernant la *solution*.

En l'occurrence, le problème posé est le suivant : comment concevoir un corps quelconque non pas comme tenant tout entier en lui-même, mais comme le point de rencontre entre deux mouvements de sens opposé, que Cope appelle « énergies anagénétiques » et « énergies catagénétiques », et que Bergson appelle, *mutatis mutandis*, « vie » et « matière » ? C'est bien ce double mouvement que l'on retrouve à propos des questions du vieillissement, de l'effort, et de la vie végétale dans son rapport à la vie animale, soit dans les trois cas où Bergson convoque explicitement Cope.

REFERENCES

Bergson, Henri. 2007 (1907). *L'évolution créatrice*. Paris : PUF (« Quadrige »).

_____. 2010 (1934). *La pensée et le mouvant*. Paris : PUF (« Quadrige »).

Caro, Elme-Marie. 1867. *Le matérialisme et la science*. Paris : Hachette.

Cope, Edward Drinker. 1896. *The Primary Factors of Organic Evolution*. Chicago: The Open Court Publishing Company.

Delboeuf, Joseph. 1887. *La matière brute et la matière vivante*. Paris : Alcan (« Bibliothèque de philosophie contemporaine »).

François, Arnaud. 2008. « Les sources biologiques de L'évolution créatrice ». In *Annales bergsoniennes*, sous la direction de Anne Fagot-Largeault et Frédéric Worms, t. IV. Paris : PUF (« Épiméthée »).

Lalande, André. 1889. *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*. Paris : Alcan.

Le Dantec, Félix. 1898. *L'individualité et l'erreur individualiste*. Paris : Alcan (« Bibliothèque de philosophie contemporaine »).

Marin, F. 1901. « Sur l'origine des espèces ». *Revue scientifique (Revue rose)* XVI(19).

Metchnikov, Élie. 1897. « Revue de quelques travaux sur la dégénérescence sénile ». In *L'Année biologique. Comptes rendus annuels des travaux de biologie générale*. Tome III. Paris : Schleicher Frères.

Minot, Charles Sedgwick. 1891. « On certain Phenomena of Growing old ». In *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science*, 39th meeting, Salem, published by the Permanent Secretary.

Arnaud François est professeur à l'Université de Poitiers, département de philosophie. Il est l'auteur de l'édition critique de *L'évolution créatrice* de Bergson (Paris, PUF, 2007), de *Bergson* (Paris, Ellipses, 2008), de *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité* (Paris, PUF, 2009) et de *L'évolution créatrice de Bergson* (éd., Paris, Vrin, 2010). Depuis 2012, il co-dirige les *Annales bergsoniennes* avec Camille Riquier (Paris, PUF). Dernier ouvrage : *Éléments pour une philosophie de la santé* (Paris, Les Belles Lettres, à paraître en septembre 2016). Il est, depuis 2006, secrétaire de la Société des amis de Bergson, et, depuis 2010, co-président, avec Ondřej Švec, de l'Organisation francophone pour la formation et la recherche européennes en sciences humaines (OFFRES).

Address:

Arnaud François
Professeur à l'Université de Poitiers
Département de philosophie
15, rue de l'Hôtel-Dieu
F-86000 Poitiers
Email: arndfrncois@gmail.com

Foucaults Archäologie: Zwischen dem Kantischen transzendentalen Projekt und dessen Radikalisierung durch Fichte

Oleg Bernaz
Catholic University of Louvain

Abstract

Foucault's Archeology: Between the Kantian Critical Philosophy and its Fichteian Radicalization

This paper aims at analyzing the status of epistemic discontinuity in the realm of Foucauldian archeology. The problem that I focus on is that of “fractured subjectivity” represented, in *The Order of Things*, by literary figures such as Don Quixote or Justine and Juliette. I move on to discuss the Foucauldian interpretation of Kantian anthropology in order to explore the epistemic function of what I previously called fractured subjectivity. These considerations lead us finally to a Fichteian radicalization of Kantian critical philosophy and its specific position in the Foucauldian archeology of human sciences.

Keywords: Foucault, episteme, archeology, Kant, Fichte, insight, knowledge, spirit

Bereits in der Einleitung zu *Die Ordnung der Dinge* beschreibt Foucault dass er in diesem Werk nicht die Geschichte der Fortschritt der Wissenschaften analysieren wird sondern die Wandlung der *Bedingungen der Möglichkeit* des Wissens durch die *Humanwissenschaften* (Foucault 1974, 24). Auch wenn Foucaults Archäologie also Kants Transzendentalismus folgt so widmet er spezielle Aufmerksamkeit der *historischen* Verwandlungen des *apriori*, welcher der Bildung des Wissens zugrunde liegt. In diesem Artikel versuche ich den Status von Foucaults transzendentalen Projekt auf Grunde einer Analyse von interstitiellen Charakteren die sich zwischen

zwei *Epistemes* bewegen, wie zum Beispiel Don Quichotte oder auch Marquis de Sades *Justine et Juliette*, zu verstehen. Dieser Startpunkt ermöglicht mir die Veränderung der *Epistemes* anhand der Wandlung der *Identitäten* des Subjekts darzulegen. Es wird hiernach hinterfragt welche Position Foucault in *Die Ordnung der Dinge* der Kantischen Anthropologie zuspricht und, im Rahmen dieser Analyse, wie Kants Transzendentalismus durch Fichtes transzendentelem Projekt radikalisiert wird. Auch wenn die Interpretationen im Laufe der 1960'er Jahre bezüglich Foucaults Werken sich gewöhnlicher Weise auf Kant beziehen um den Status von Foucaults Transzendentalismus zu verstehen, so werde ich darlegen dass mit dem Hinweis auf Fichte eine aufklärende Interpretation der epistemischen Wandlungen, die in der Archäologie beschrieben werden, möglich wird.

1. Der Status der *interstitiellen* Identitäten der *Epistemes* der Geschichte

An der Schwelle des zweiten und dritten Kapitels von *Die Ordnung der Dinge* beschreibt Foucault den Status von Don Quichotte, dem berühmten Protagonisten erdacht von Miguel de Cervantes. Der Fakt dass Foucault Don Quichotte zwischen diesen zwei Kapiteln einführt ist kein Zufall, da die Handlungen dieses Charakters grundlegend *amphibiologisch* sind. Denn Cervantes' Protagonist ist weit mehr als ein Individuum dessen imaginierte Substanz nur *livresque* ist da er auch, oder vielleicht sogar vor allem, der Held ist der den Übergang zwischen zwei heterogenen *Epistemes* sichert, die der Renaissance und des Klassizismus. Ohne Zweifel folgt auch hieraus die Mehrdeutigkeit seiner Identität, die ihre Wurzeln in *Die prosaische Welt*, dem zweiten Kapitel von *Die Ordnung der Dinge* hat, auch wenn sie gleichzeitig die archäologischen Beschreibungen die im dritten Kapitel von *Die Ordnung der Dinge* eingeführt werden ankündigt. Es ist also ein strategischer Zug von Foucault Don Quichotte an der Stelle einzufügen die die Grenzen der Renaissance verwischt und an welcher sich die ersten Umriss des Klassizismus erkennen lassen. So schreibt Foucault: „Mit ihren Wendungen und Umwegen bezeichnen die Abenteuer Don Quichottes die

Grenze: in ihnen enden die alten Spiele der Ähnlichkeit und der Zeichen, knüpfen sich bereits neue Beziehungen“ (Foucault 1974, 78). Während der Renaissance hatte die Ähnlichkeit eine fundamentale Rolle in der Ordnung des Wissens. Von einem systematischen Standpunkt aus gesehen war sie aprioristisch und historisch, sie brachte die Wörter und Dinge in ihre logische Reihenfolge, geordnet nach den Registern von *convenientia* (Foucault 1974, 47), *aemulatio* (Foucault 1974, 48), Analogie (Foucault 1974, 50) und Sympathien (Foucault 1974, 53). Der Stoff aus dem die Individualität Don Quichottes gewoben war ist auch ein Zeichen der Renaissance weil dieser „ängstlicher Pilger“ (Foucault 1974, 78) gehört „selbst zur Ähnlichkeit der Zeichen“ (Foucault 1974, 78). Er ist nichts anderes als ein „langer magerer Graphismus, wie ein Buchstabe [...] gerade den offenklauffenden Büchern entkommen.“ (Foucault 1974, 78). Es ist als ob durch den kreativen und erschaffenden Akt unter Cervantes' Feder die Identität Don Quichottes gänzlich durch ihre Ähnlichkeit mit der Sprache verschmolzen ist, als ob sie aus „verkreuzten Wörtern [...] in der Welt zwischen den Ähnlichkeiten der Dinge irrende Schrift“ (Foucault 1974, 78) besteht. Jedoch ist die Aktivität Don Quichottes mehr als eine undefinierte Einführung, die durch die früher invariable Ähnlichkeit regiert wurde denn, entgegen der Ähnlichkeit der Symbole, muss Don Quichotte beweisen dass die Ähnlichkeit nach einer ihr eigenen Kraft handelt, als ob die „lesbaren Zeichen bereits nicht mehr zur Ähnlichkeit der sichtbaren Wesen gehören“ (Foucault 1974, 78). Die Aufgabe die darin besteht die Existenz der Ähnlichkeit zwischen den Dingen und den Sachen aufzuzeigen weist nicht nur auf den Fakt hin dass diese Ähnlichkeit nicht mehr evident ist, sie zeigt auch darauf hin dass eine Distanz zwischen und Überschreiten der geschlossenen Grenzen der Renaissance vorliegt. Daher auch dieses Auftreten einer Kluft, die den Roman von Cervantes in zwei unterschiedliche Teile spaltet. „In dem zweiten Teil des Romans trifft Don Quichotte auf Personen, die den ersten Teil des Buches gelesen haben“ (Foucault 1974, 80). Cervantes' Buch bezieht sich also auf sich selbst. In der Tat

Der erste Teil der Abenteuer spielt in dem zweiten Teil die Rolle, die anfangs die Ritterromane innehatten. Don Quichotte muss diesem Buch treu sein, zu dem er wirklich geworden ist. Er muss es vor Irrtümern, Fälschungen und apokryphen Fortsetzungen schützen. [...] Aber dieses Buch hat Don Quichotte selbst nicht gelesen und braucht es nicht zu lesen, weil er es in Fleisch und Blut darstellt. Er ist, weil er die Bücher gelesen hat, zu einem irrenden Zeichen der Welt geworden, die ihn nicht erkannt hat, und ist jetzt, gegen seinen Willen und ohne es zu wissen, zu einem Buch geworden, das seine Wahrheit festhält und schließlich erlaubt, dass man ihn solange erkennt, als er all diesen Zeichen ähnelt, deren unauslöschbare Spur er hinter sich gelassen hat. (Foucault 1974, 80)

Die Zwischenposition die Don Quichottes Identität am Besten definiert bedarf unserer ganzen Aufmerksamkeit. Denn durch dieses Beispiel, das heißt, durch diese Darstellung von zwei unterschiedlichen *Epistemes* wird die Spezifität von Foucaults Unterscheidung zwischen zwei heterogenen apriorischen Registern möglich. Was gilt es besonders an diesem Beispiel zu verstehen? Zuerst der Fakt eines hybriden Wesens, dessen Struktur sich durch die Handlungen von zwei fundamentalen heterogenen Welten ergibt. Jedoch muss diese Feststellung nuanciert werden. Don Quichotte oszilliert zwischen zwei unterschiedlichen epistemischen Universen. Eine spezifische Dynamik charakterisiert sein Handeln denn er pendelt sodann zwischen einer *Episteme*, sodann einer anderen. Man könnte also denken dass wir frei den Anwendungsbereich unseres Handeln bestimmen können. Jedoch nicht ganz denn „Don Quichotte liest die Welt um die Bücher zu beweisen“ (Foucault 1974, 79) und hierdurch untermauert er die Grenzen die die Renaissance definieren. Die Existenz der Ähnlichkeiten (zwischen der Welt und den Büchern) beweisen zu wollen ist ein Zeichen dafür dass, für denjenigen der sie sucht, diese nicht mehr evident ist. Aber um eben diese Aufgabe zu bewältigen Don Quichotte „gibt sich keine anderen Beweise als die Spiegelung der Ähnlichkeiten“ (Foucault 1974, 79), sein Denken bleibt also tief in der vergänglichen Welt der Renaissance verankert. Deswegen kann man also nicht behaupten dass Don Quichotte die *Episteme* in welcher sich

seine Identität bewegt, frei entscheidet. Im Gegenteil, er befindet sich zwischen zwei *Epistemes*, er irrt zwischen zwei nicht aufeinander reduzierbare historischen Perioden.

Don Quichotte zeichnet das Negativ der Welt der Renaissance. Die Schrift hat aufgehört, die Prosa der Welt zu sein. Die Ähnlichkeiten und die Zeichen haben ihre alte Eintracht aufgelöst. Die Ähnlichkeiten täuschen, kehren sich zur Vision und zum Delirium um. [...] Die Schrift und die Dinge ähneln sich nicht mehr. Zwischen ihnen irrt Don Quichotte in seinem Abenteuer. (Foucault 1974, 79-80)

Don Quichotte befindet sich „gegen seinen Willen und ohne es zu wissen“ (Foucault 1974, 80) also zwischen zwei *Epistemes*, deren Register von unterschiedlichen Vorgaben regiert werden. Wenn er also „im Abenteuer [irrt]“ (Foucault 1974, 80), dann nur weil sein Wissen, deren Objekt der Analyse sich auf die kognitive Maschinerie auf welcher dieser Sprung zur klassischen *Episteme* bezieht, ihm noch unverständlich erscheint. Don Quichotte weiß nicht dass er weiß dass er woanders ist als da wo er sich befindet. Diese Bejahung muss in einem zweifachen Sinn verstanden werden. Miguel de Cervantes' Protagonist weiß nicht dass, indem er durch die Renaissance determiniert ist, er sich bereits im Klassizismus befindet und, umgekehrt, weiss er nicht dass indem er den Horizont des Klassizismus öffnet, er sich noch in einer Epoche befindet die sich vor ihm verwischt, nämlich der Renaissance. Don Quichotte irrt im Abenteuer, er pendelt frei zwischen zwei unterschiedlichen *Epistemes*.

Don Quichotte ist aber nicht der Einzige der unbewusst zwischen zwei *Epistemes* oszilliert. Diese Ambiguität findet sich auch in den Protagonisten von Sades' Werk wieder. Diese verschließt sich jedoch, anders als die klassische *Episteme*, auf sich selbst und lässt hierdurch eine Öffnung zurück die die Modernität jedoch, mit dem Wissen das ihr eigen ist, auffüllt. „Vielleicht sind *Justine* und *Juliette* beim entstehen der modernen Kultur in der gleichen Position wie *Don Quichotte* zwischen der Renaissance und der Klassik“ (Foucault 1974, 262). In dieser Spaltung zwischen zwei Formen von Wissen, der klassischen und der modernen, situiert Foucault zwei neue Protagonisten *Justine* und *Juliette*, deren oszillieren an das von

Don Quichotte erinnert. Wie wir bereits gesehen haben ist Cervantes' Protagonist

[d]er in den Beziehungen der Welt und der Sprache liest, wie man es im sechzehnten Jahrhundert tat, und durch das alleinige Spiel der Ähnlichkeit Schlösser in den Herbergen und Dame, in den Bauernmädchen entschlüsselte, machte sich zum Gefangenen, ohne dass er es wusste, jener Weise der Reinen Repräsentation. Aber da diese Repräsentation nur die Ähnlichkeit zum Gesetz hatte, konnte sie nicht umhin, in der lächerlichen Form des Deliriums zu erscheinen. (Foucault 1974, 262)

Die Opazität die das Verhältnis zwischen Don Quichotte und seinem Handeln charakterisiert hat und welche, ihm unbewusst, ihn von einer *Episteme* zur anderen drängte, ist auch in Sades Werk nicht näher erleuchtet. Es ist also durchaus möglich eine systemische Ähnlichkeit zwischen Cervantes Roman und Sades Protagonistinnen herzustellen. Denn Justine „würde dem zweiten Teil des *Don Quichottes* entsprechen. Sie ist das unbegrenzte Objekt des Verlangens, dessen reiner Ursprung sie ist, wie Don Quichotte gegen seinen Willen der Gegenstand der Repräsentation ist, die er selbst in seinem tiefen Wesen ist“ (Foucault 1974, 263). Das Andauern einer unbewussten Handlung, ähnlich wie das Zurückkehren eines Verdrängten, ist auch in Sades Werk zu finden. Unter diesem Gesichtspunkt kann Justine nur Objekt der Begierde durch und aus dem Standpunkt eines Anderen sein *auch wenn* sie die Begierde *nur* aus der evaneszenten Form der Darstellung kennt. Hierin besteht die Spezifität ihrer brüchigen Identität denn ihr „Unglück ist, dass ihre Unschuld immer *zwischen* dem Verlangen und der Repräsentation als Drittes bleibt“ (Foucault 1974, 263; meine Betonung). Es ist in diesem Intervall zwischen Begierde und Darstellung in dem das unbewusste Handeln Juliettes schwebt. Aufgrund des Fehlens von bewussten Überlegungen, die die Leere zwischen diesen beiden *Epistemes* aufgezeigt hätten anstatt ihrer angeblichen Singularität, kann dieses Handeln nicht beschrieben werden. Die unüberlegte Ambivalenz einer solchen Handlung charakterisiert auch die Rolle die Juliette übernimmt denn sie ist

[n]icht mehr als die Gestalt aller möglichen Wünsche, aber diese Lüste werden ohne Rückstand in die Repräsentation aufgenommen, die sie vernünftig in Diskurs bringt und sie aus freien Stücken in Szenen verwandelt. Infolgedessen entfaltet die große Erzählung des Lebens Juliettes während der ganzen Begierden, Gewalttätigkeiten, Wildheiten und des Todes, das glitzernde Bild der Repräsentation. (Foucault 1974, 263)

Genau wie sich die Renaissance vor Don Quichotte verwischte, wodurch ihm zugleich ein neuer epistemischer Horizont eröffnet wurde, wird sich auf dem anderen Ende des Klassizismus die Form-Darstellung des Wissens erodieren und durch das epistemische Erscheinen-Verschwinden von verschiedenen, grundsätzlich historischen, Formen des Wissens durch das Auftreten der Modernität ersetzt.

De Sade gelangt ans Ende des Diskurses und des Denkens der Klassik. Er herrscht genau an ihrer Grenze. Von ihm an werden Gewalt, Leben und Tod, Verlangen, Sexualität unterhalb der Repräsentation eine immense, schattige Schicht ausbreiten, die wir jetzt so, wie wir können, wieder in unseren Diskurs, in unsere Freiheit, in unser Denken aufzunehmen versuchen. (Foucault 1974, 264)

Sowohl die Grenzposition von Sade als auch die von Cervantes sind wichtig, nicht nur um eine epistemische Wahl zu treffen die die Legitimität einer gewissen Form von Wissen affirmieren, sondern eher um die Grenze als solche zu analysieren. Sie repräsentiert eine Öffnung zu einem Äußeren welcher, so unerreichbar er in seiner unnennbaren Reinheit auch sein mag, die unermüdliche Arbeit der Freiheit ermöglicht die, zumindest prinzipiell, nicht in einem epistemologischen Bereich eingeeengt werden kann. Jedoch haben weder Sade noch Cervantes, zumindest laut Foucaults Lektüre, nie die spezifische Modalität thematisiert nach welcher das Denken den Prozess des Auftretens neuer Formen des Wissens stetig entfalten kann. Anders ausgedrückt haben sie sich nie die Frage nach der Möglichkeit der Kontrolle über diese Prozesse gestellt, auch wenn sie deren Träger sind. Wenn sowohl Don Quichotte, als auch Juliette und Justine unwissentlich individuelle Akteure dieser historisch universellen

Vorkommnisse sind, stellt sich die Frage nach welcher Methode man ein Erwecken des Denkens bewirken kann um diese in einem gewissen epistemischen Horizont zu wahren, welcher immer geöffnet ist. Können Foucault und seine historische Methode helfen diese „Blackbox“, die Don Quichotte daran hindert seine epistemische Position zu erkennen und seinen von Irren gekennzeichneten Abenteuer, in denen er unbewusst durch einen Strudel der Geschichte zum Handeln gezwungen wird, zu entkommen?

2. Foucault Leser von Kant

Man kann unterstützen dass, zumindest nach einer ersten vorläufigen Einschätzung, sich in Foucaults Lektüre von Kants Werken der Schlüssel zur Lösung des Problems bezüglich der Art und Weise wie sich dieser Übergang zwischen zwei *Epistemes* gestaltet liegt. Kants Position in Foucaults Archäologie ist zentral indem sie genau unter diese transzendente Modalität fällt unter welcher Foucault das Wissen der Humanwissenschaften, welches immanent in einem spezifischen epistemischen Anwendungsfeld ist, hinterfragt. Deshalb ist es umso wichtiger die Spezifität zu beschreiben welche sich, in den Augen Foucaults, in den Werken Kants singularisiert und den Prozess offenlegt welcher das Kippen von einer Grundvoraussetzung des Wissens zu einer anderen auslöst. Außerdem platziert sich Kant, genau wie Cervantes und Sade, in *Die Ordnung der Dinge* in der Spalte zwischen zwei Welten. Am Ende des Unterkapitels „Das Cogito und das Ungedachte“ aus *Die Ordnung der Dinge*, schreibt Foucault dass die westliche Welt zwei Formen der Ethik kannte. Erstere findet ihre Wurzeln in einem griechischen Universum, deren bekanntesten Repräsentanten die Stoiker und Epikurianer sind. Unter dem Gesichtspunkt dieser ersten Form der Ethik ist das moralische Gesetz im empirischen Raum zu suchen. Aus dem Ermitteln dieses Gesetz wurde es möglich die Prinzipien einer Weisheit oder auch der Staatsregierung zu erschließen (Foucault 1974, 395). Die zweite Form der Ethik ist die moderne, die entgegengesetzt zur griechischen, zu verstehen ist. Das moralische Gesetz ist nicht mehr in der Welt zu finden, sondern eher im Denken des Menschen. Hiervon ausgehend

kann das moralische Gesetz nur durch Reflexion, welche sich durch ein Bewusstwerden ausdrückt, erschlossen werden (Foucault 1974, 394-395). Um es mit Foucault Worten zu sage: „Der kantische Augenblick bildet den Angelpunkt zwischen beiden; es ist die Entdeckung, dass das Subjekt, soweit es vernünftig ist, sich sein eigenes Gesetz gibt, das das allgemeine Gesetz ist“ (Foucault 1974, 195). Kann man also sagen dass Kant, anders als Don Quichotte oder Justine und Juliette, ein denkender Akteur der epistemischen Revolution ist welche eine historische Periode beendet um eine andere zu instaurieren? Aber unter welcher Interpretation wäre eine solche theoretische Position unter einer archäologischen Perspektive erhellend?

Um diese Fragen zu beantworten müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf zwei Kommentare von Foucault zu Kant richten: Auf die *Einführung in Kants Anthropologie* und auf das XI Kapitel von *Die Ordnung der Dinge*, genauer gesagt die Unterkapitel V „Das Cogito und das Ungedachte“ und VIII „Der anthropologische Schlaf“. Aus methodologischen Gründen werde ich zuerst mit einer kritischen Analyse von Foucaults *Einführung in Kants Anthropologie* beginnen.

In Foucaults Einführung wird das Verhältnis zwischen Mensch und Welt hinterfragt. Wie Foucault uns erinnert steht in einem der Einführungstexte zur *Anthropologie*: „Weltkenntniss ist Menschenkenntniss“ (Foucault 2010, 49). Das zentrale Konzept der Analyse dieses Verhältnisses ist *Gemüt* welches in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* in einer engen Relation zum *Geist* steht. „Geist“, wie es in der *Anthropologie* steht, „ist das belebende Prinzip im Menschen“ (Kant 1912, 147). Diese Definition wird von Kant auch nicht näher ausgebaut. Er begnügt sich, in der selben Passage in der er die Definition von *Geist* aufstellt, mit folgender Erklärung: „Man sagt: eine Rede, eine Schrift, eine Dame in Gesellschaft usw. ist schön; aber ohne Geist [...]. Wenn alle jene oben genannten Sachen und Personen geistvoll heissen sollen, so müssen sie ein Interesse erregen und zwar durch Ideen“ (Kant 1912, 147). Anschließend an diese Beschreibung wird dann das Konzept von *Gemüt* definiert. Es findet seine Wurzeln in einer Analyse des Lebens, oder zumindest, befindet es sich in der Nähe des spirituellen Prinzips welches Ideen belebt. Mit Kants

Worten: „Man nennt das durch Ideen belebte Prinzip des Gemüts Geist“ (Kant 1912, 176).

Diese Definition von *Gemüt* und *Geist* welche in der *Anthropologie* zu finden ist unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkt zu derer die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* aufstellt. Während in letzterer das *Gemüt* in Bezug mit der Fakultät des *Vermögens* (Kant 1963, 13)¹ analysiert wird, wird in der *Anthropologie* die Seele mit einem gewissen belebendem Prinzip verbunden.

Wenn das *Gemüt* in der Anthropologie also nicht nach der Kraft die im innewohnt sondern nach dem belebendem Prinzip definiert wird, stellt sich die Frage wie ein Prinzip, aus der Logik der Kantischen Anthropologie folgend, belebend sein kann. Anders formuliert, wie und nach welchem Recht kann die formale Folge sich im Herzen einer belebenden Dynamik befinden? Um diese Frage zu beantworten muss zuerst anerkannt werden dass, aus der Definition die dem *Gemüt* in der Anthropologie zugesprochen wird, durch die Ideen der belebende Akt entsteht. „Man nennt das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüts Geist“ (Kant 1912, 176), der belebende Akt des Geistes drückt sich also durch die Ideen aus. Auch wenn man jedoch annimmt dass die Idee das wahre belebende Element des Geistes ist, bleibt immer noch die Frage nach welcher Modalität eine Idee den Geist belebt offen. Foucaults Lösung besteht darin die Analyse der Definition des *Gemüts* anstelle der in der Anthropologie vorkommenden, eher nach derer einer der zentralen Paragraphen der *Kritik der reinen Vernunft* zu diskutieren. In diesem Paragraphen, „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft“, wird nämlich die Rolle der Ideen im Leben des Geistes diskutiert. In dieser Passage der ersten Kritik, versteht Kant den Status der Ideen als von der transzendentalen Illusion befreiten, jedoch dem Bereich der Erfahrung zugehörend, in welchem sie in einem Schema, also in einem formalen Prinzip, die Möglichkeit selbst der Objekte antizipieren. Er schreibt:

Es ist ein großer Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenstand schlechthin, oder nur als ein Gegenstand in der Idee gegeben wird. In dem ersteren Falle gehen meine

Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen; im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände vermittelt der Beziehung auf die Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirect uns vorzustellen. (Kant 1911, 442-443)

In diesem Sinn ist dieses Schema nicht konstitutiv, denn es determiniert die Objekte nicht absolut, sondern es ist eher eine Instanz die als Anhaltspunkt dient um die systematische Einheit der Repräsentation der Objekte zu ermöglichen. So verstanden ist die Idee „eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir unter der Leitung desselben die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen“ (Kant 1911, 443). Die Frage die beantwortet werden muss ist also wie sich eine solche Recherche nach der Natur der Objekte der Erfahrung gestaltet. Ein wenig weiter spricht Kant davon dass man „die Bedingungen der inneren sowohl als der äußeren Naturerscheinungen in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen [muss], als ob dieselbe an sich unendlich und ohne ein erstes oder oberstes Glied sei [...]“ (Kant 1911, 444). Indem die Idee die Art und Weise aufzeigt in derer die Natur der Objekte der Erfahrung generell gesucht werden kann, eröffnet sie eine Arbeit des Geistes zu einem unendlichen und unaufhörlichen Prinzip. Unter der Leitung der ihn animierenden Ideen, wird der Geist zu einer unermüdlichen Arbeit der Freiheit bewegt, selbst wenn er den Inhalt indem seine Schemas applizierbar sind, aus der empirischen Erfahrung erhält. Dies ist auch der Grund warum der Geist „[niemals] über dem Gegebenen ein[schlummert]“ (Foucault 2010, 56). Nur indem sie ihn unaufhörlich mit der Domäne des Unendlichen in Verbindung bringt, animiert die Idee den Geist dazu die Welt des Möglichen, in welcher er schon immer war, offen zu halten. Unter diesem Gesichtspunkt besteht die Rolle die der Geist einnimmt nicht aus dem Einengen des *Gemüts* in einer rigiden formalen Ordnung, sondern in dem Erwachen der Seele, die in einer ausschließlich empirisch Region schlummert, in welcher man zu vergessen riskiert dass sie „die wimmelnde

Bewegung der Ideen entstehen lassen – diese mannigfaltigen Strukturen einer werdenden Totalität, die sich zusammensetzen und auflösen wie ebenso viele partielle Leben, die im Geist leben und sterben“ (Foucault 2010, 56).

Man kann bestätigen dass, unter diesem Gesichtspunkt, die Art und Weise in welcher sich dieses Umschalten von einer *Epistem* zur anderen vollzieht in einer unendlichen Arbeit des Geistes besteht der, durch die Ideen, das inhärente Wissen der Humanwissenschaften vorantreibt, welche Foucault in *Die Ordnung der Dinge* analysiert. In diesem Fall wären wir also berechtigt zu unterstützen dass unter Cervantes' und Sades Feder diese Arbeit des Denkens am Werk war, auch wenn sie sich dessen nicht bewusst waren. Was Sade und Cervantes also nicht begriffen obwohl sie es wussten, ist eine spezifische Aktivität des kreativen Geists der neuen epistemischen Konfigurationen. Aber Foucault Analyse bewegt sich nicht auf diese Schlussfolgerung hin. Anstelle die Analyse des *Geistes* in das Zentrum seiner Methode des archäologischen Arbeitens zu setzen war Foucaults Intention eher die Gegensätze die ihn durchziehen aufzuzeigen. Es ist die Zurückgezogenheit der Vernunft, die durch die Arbeit des Geistes und der ihm innewohnenden Ideen animiert wird; diese Trägheit ihrer originellen „Natur“, die diese Gegensätze aufzeigt (Foucault 2010, 57-58). Der Terminus „Natur“ in der *Methodologie*, als auch in der *Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, stellt den Status des transzendentalen Niveaus der Erfahrung in Frage. Dies erlaubt Foucault zu sagen: „Mit einem Schlag wäre dem Transzendentalen der Abschied gegeben und die Bedingungen der Erfahrung bezögen sich schließlich auf das anfänglich Inerte einer Natur“ (Foucault 2010, 58). Hieraus erfolgt auch dieses Schwanken zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen und die Zirkularität in welcher die *Anthropologie* und die drei Kritiken erstarrt sind. Unter dieser Perspektive wäre „[d]er Geist [...] dieses *originäre* Faktum, das in seiner transzendentalen Version impliziert, daß das Unendliche niemals da, sondern immer in einem wesentlichen Rückzug ist – während es in der empirischen Version bedeutet, daß das Unendliche dennoch die Bewegung auf die Wahrheit und auf die unerschöpfliche Abfolge ihrer Formen hin animiert“

(Foucault 2010, 59). Indem sie auf den Status des *Geistes* als „originärem“ Fakt besteht, kündigt Foucaults Analyse von Kants Anthropologie die weitreichenden Beschreibungen der tiefgründigen Verwirrung in zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen in *Die Ordnung der Dinge* an welche die epistemologische Konfiguration der Moderne charakterisieren (siehe Han 1998, 57-66). Kants Anthropologie befindet sich also nicht in einer archäologischen Perspektive, aus welcher es möglich wäre den Prozess der Passage zwischen zwei *Epistemes* zu beschreiben. Im Gegenteil, sie ist ein exemplarisches Beispiel der Modernität².

In *Die Ordnung der Dinge* wird durch eine vierfache Spezifizierung die epistemische Konfiguration der Modernität thematisiert. Die erste hat als Objekt der Analyse die Endlichkeit des Menschen. Während in der klassischen Periode dem Subjekt eine klaffende *Episteme*, in welcher sich die Repräsentation der Objekte, ohne dass es selbst repräsentiert wurde³, zugesprochen wurde, wird in der Modernität diese Leere durch den Menschen gefüllt, in welcher er als endliches Objekt eines spezifischen Wissens erscheint. Das „erkenntnistheoretische Bewußtsein“ (Foucault 1974, 373), welche sich in ihrem ersten archäologischen Niveau unter der Analyse der Endlichkeit manifestiert, beinhaltet den Menschen als endliches Objekt und unterstreicht hierdurch die körperliche Dimension aller menschlichen Erfahrung. Hieraus entsteht auch die moderne Biologie. Diese körperliche Erfahrung des Menschen die in der Biologie thematisiert wird, wird in der modernen *Episteme* durch den tief verwurzelten Wunsch nach einer irreduziblen Konsistenz des Körpers artikuliert. In dem Aufkommen des Begehrens als neuem Objekt des Wissens, findet auch die moderne Ökonomie ihren Ursprung. An diesen primordialen Appetit des Begehrens und an die körperliche Erfahrung des Menschen wird die Sprache gebunden, woraus wiederum die Philologie entsteht. Der sprechende Mensch, der lebende Mensch und der arbeitende Mensch sind eine dreifache Spezifizierung durch welche sich die Analytik der menschlichen Endlichkeit ausdrückt (Foucault 1974, 381-382). Der Abstand des Begehrens, das *Spatium* des Körpers und die Historizität der Sprache situieren den

Menschen in einer epistemischen Region in welcher er als „seltsame, empirisch-transzendente Dublette [erscheint], weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht“ (Foucault 1974, 384).

Eine gewisse Anwendung der Kritik ist inhärent für jedes Wissen, strukturiert durch ihr empirisch-transzendentes Niveau. Eine Charakteristik dieses Diskurses ist dass er auf einer Serie von problematischen Teilungen besteht. So sind zum Beispiel die Teilungen zwischen vollendetem und unvollendetem Wissen, Illusion und Wahrheit oder auch Ideologie und Wissenschaft zu nennen. Im Endeffekt ist es jedoch der Status der Wahrheit welcher fundamental ist. Einerseits ist es möglich ihn in die Ordnung der Dinge selbst einzureihen. Die Wahrheit ist hier in den Objekten als solchen zu suchen, in einer Empirizität deren Genese man beschreiben kann. Andererseits ist diese selbe Wahrheit jedoch in einem der Ordnung der Dinge vorhergehenden Diskurs zu suchen. Das Problem residiert jedoch nicht ausschließlich in der Wahl zwischen einer oder der anderen Interpretation nach derer man die Wahrheit einstuft, sondern eher in dem Fakt dass man versucht ihre permanente und notwendige Oszillation die den Status des empirisch-transzendentalen Paares ausmacht nachzuvollziehen (Foucault 1974, 387).

Weil der Mensch die Stelle der empirisch-transzendentalen Dublette ist, ein Ort wo „die empirischen Inhalte der Erkenntnis die Bedingungen, aber von sich aus, liefern, die sie möglich gemacht haben“ (Foucault 1974, 389), kann sein Status nicht mehr nach der Transparenz des Cogito thematisiert werden. Auch wenn in der klassischen Periode der Versuch galt außerhalb der Illusionen und Fehlern, die allgemeine Form des Denkens wiederzufinden welche, sobald die Gefahren die sie bedrohen beseitigt worden sind, den Diskurs zu ihrer eigenen Methode des Arbeitens begründen kann, so gilt es in der Modernität die Distanz welche das Denkbare und Undenkbare gleichzeitig verbindet und trennt zu bewahren. Anders formuliert hat der Cogito der Modernität zur Aufgabe das Denken welches außerhalb von ihm liegt, das Undenkbare also, zu artikulieren. Unter diesem Gesichtspunkt, handelt es sich beim Cogito nicht um den versuch „das Denken

als die allgemeinste Form all jener Gedanken ans Licht zu heben“, sondern, ganz im Gegenteil, um eine unaufhörliche Infragestellung welches zum Ziel hat zu wissen was „das sich selbst gegenwärtige Denken zugleich von dem trennt und mit dem verbindet, was vom Denken sich im Nichtgedachten verwurzelt“ (Foucault 1974, 390-391)⁴.

Das epistemische System der Modernität, dessen theoretisches Zentrum von der Analytik des Endlichen durchzogen ist, die empirisch-transzendente Verdopplung und die Artikulation zwischen Cogito und Ungedachtem, definiert sich letztendlich auch durch eine vierte Charakteristik, nämlich dem Rückgang und der Rückkehr des Ursprungs. Unter dieser vierten Perspektive muss eine neue Unterscheidung zwischen den Perioden des Klassizismus und Modernität eingeführt werden. Denn der Status des Ursprungs ist im Klassizismus innig mit dem Verhältnis welches die Repräsentationen der Dinge unter sich haben, verbunden. So wurde zum Beispiel die Ökonomie unter dem Tausch verstanden da durch ihn die Repräsentation die die Individuen von ihrem Besitz, und dem der anderen hatten als gleich angesehen wurde. Der Ursprung der Sprache wurde auch als innige Verbindung zwischen den Repräsentationen eines Objektes und den begleitenden Schreien oder Tönen verstanden. Es ist in dieser reinen und glatten Folge der Repräsentationen, die in einer vollständigen Darstellung des Wissens geordnet waren, nach derer der Ursprung in der klassischen *Epistem* problematisiert wurde (Foucault 1974, 396-397). Sie findet ihre Wurzeln in dieser Ordnung der Repräsentationen und ist ihm zeitgenössisch und undenkbar außerhalb des repräsentationalen Raumes. In der Moderne wird der Status eines solchen Ursprunges verwischt da die Kategorien die die Entfaltung des Denkens strukturieren, ändern. Der Ursprung wird nicht mehr nach dem Schema nach welchem er zu dem gleichen Niveau wie die Repräsentationen zählt thematisiert, sondern eher als vergraben in einer Zeit die dem redenden, lebenden und arbeitendem Subjekt unzugänglich ist. Wenn der Mensch sich zu sich selbst kehrt um sich als lebendes Wesen zu definieren, erkennt er sich dabei unausweichlich als Mitglied einer Region des Lebens welche

bereits vor ihm begonnen hat. Gleichmaßen entdeckt er, wenn er sich als arbeitendes Subjekt definiert, dass sich seine Identität bereits auf einem vorhergehenden Niveau, bestehend aus vielschichtigen sozialen Beziehungen, profiliert. Schlussendlich bezieht sich das redende Subjekt auf sich selbst im Lichte einer Sprache die immer bereits da ist, in einer Priorität die ihn gänzlich einhüllt. Der Ursprung befindet sich also, aus der Konfiguration der modernen *Epistem* folgend, in einer Priorität die dem Subjekt nur nach spezifischen Modalitäten nachträglich erkennbar ist⁵.

Indem er die epistemische Konfiguration der Modernität in *Die Ordnung der Dinge* analysiert, entwickelt Foucault eine These die seine Lektüre von der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* als Richtlinie diene. Die Analytik des Endlichen, die empirisch-transzendente Verdopplung, der Cogito und das Unbedachte, und schlussendlich der Rückgang und die Rückkehr der Ursprungs sind theoretische Elemente die ihre Entstehung in Foucaults Kommentar zu Kants *Anthropologie* finden. Nach dieser Analyse ist Kant das paradigmatische Beispiel einer Periode die er selbst nicht überschreitet⁶. Die kantische *Anthropologie* ist nicht nur tief in ihrer archäologischen Grund verwurzelt sondern sie kann auch keine Methode hervorbringen welche notwendig wäre um die Art und Weise zu verstehen nach welcher eine epistemische Periode sich wandelt um eine neue Form einzunehmen. Diese Observation ist wichtig um den Platz zu verstehen die die Werke Kants in den archäologischen Beschreibungen einnehmen und, genereller, um die Rolle aufzuzeigen die in *Die Ordnung der Dinge* einem spezifischen philosophischem Denkprozess zugesprochen wird. Foucault besteht, bereits in dem Vorwort zu *Die Ordnung der Dinge* auf die Distanz zwischen dem Status einer archäologischen Arbeit und einer spezifischen philosophischen Befragungspraxis, welche sich selbst als von jeder Praxis losgelöst versteht. Um diese Distanz gänzlich zu begreifen, müssen wir zuerst daran erinnern dass es zwei Regionen des Denkens sind die es ermöglichen die Domäne des Wissens, welche in der Archäologie beschrieben wird zu identifizieren. Auf der einen Seite stehen die „fundamentalen Codes“ (Foucault 1974, 22), welche als Modelle

nach denen die Objekte des Wissens produziert werden, verstanden werden sollten. Diese fundamentalen Codes sind der Identifikationspunkt zwischen dem analysierten Objekt und dem analysierenden Subjekt. Auf der anderen Seite, in Zusammenhang mit dem Roster welches unsere Beziehung zur Welt der Objekte strukturiert⁷, stehen verschiedene Formen des philosophischen Denkens die befragen warum eine generelle Ordnung und warum eben jene Ordnung, anstelle einer anderen, existiert. Bezüglich dieser Modalität des Befragens nimmt die Archäologie ihre Distanz ein, nicht um die Existenz dieser Ordnung, sondern eher in erster Linie die Spezifität einer gegebenen historischen Ordnung und weiterhin die Art und Weise nach derer man eine neue epistemische Konfiguration bewirken kann, zu hinterfragen. Die Gefahr die Foucault vermeiden will ist also eine konservative philosophische Denkart die den *status quo* einer historischen Etappe akzeptiert während zugleich auf den Fakt hingewiesen wird dass sie nur das Resultat einer Arbeit des Denkens ist. Die Partikularität dieser Arbeit muss noch näher verstanden werden. Wenn die kantische Anthropologie, wie wir bereits gesehen haben, nicht die Art und Weise erhellen kann nach derer diese Arbeit ausgeführt wird, wie kann dann Foucaults Archäologie uns helfen sowohl die Spezifität der historischen Perioden, als auch ihre unaufhörlichen *Verwandlungen* zu verstehen?

3. Zu einer Fichteanischen Interpretation des transzendentalen Projekt Foucaults

Um diese Frage zu beantworten interessieren wir uns dieses Mal für die transzendente Philosophie Fichtes, genauer für seine *Wissenschaftslehre* von 1804. Um die Pertinenz von Fichtes Theorie des transzendentalen Konzepts gänzlich nachzuvollziehen, muss zuerst bemerkt werden dass das Objekt der Analyse von der transzendentalen Philosophie nicht dasjenige ist was sich den Sinnen präsentiert sondern eher was diese Repräsentation erst ermöglicht. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind bei Fichte nicht das Resultat einer reinen formellen Argumentation. Die *Sicht* des Subjekts hat Zugang zu dem Transzendentalen. Es

gilt also zu verstehen dass, laut Fichte, die Bedingungen der Möglichkeit den Status eines gesehenen Objektes im Akt selbst des Sehens haben. Sich selbst als sehendes Subjekt sehen – dies ist die Anforderung die die transzendente Philosophie stellt. Diese Bemerkung ist von zentraler Bedeutung da sie den Schwerpunkt auf den unterliegenden Akt des Erfassens der Bedingungen der Möglichkeit legt. Wie uns Alexander Schnell richtigerweise erinnert, brachte die Philosophie Kants hier nur die Resultate hervor ohne jedoch die Prämissen zu thematisieren (Schnell 2009, 21). Fichte benutzt in diesem Zusammenhang den Terminus *Einsicht* um diesen Akt zu beschreiben, es gilt also diese spezifische Definition beizubehalten.

Es gilt weiterhin zu bedenken dass es bei Kant der heterogene Charakter ist der die Verbindung zwischen, einerseits, den formalen Kategorien des Verstandes und andererseits, den empirischen Daten der Intuition erhält. Wie werden diese zwei unterschiedlichen Niveaus artikuliert? Fichte wird sich hier einer originellen Antwort bedienen denn er hinterfragt nicht den Status der Schemas welche die Verbindung zwischen den formalen Kategorien des Verstandes und der sensiblen Erfahrung herstellt sondern, wir wir bereits gesehen haben, was die Beschreibung der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt erst befähigt, nämlich das *Ich* und die *Tathandlung* die ihn definieren (Fichte 1986, 8).

Das Hauptziel von Fichtes Vorgehensweise ist den Prozess zu analysieren welcher simultan die Einheit und Schnittstelle Kants zwischen den Domänen des Denkens und des Seins herstellt. Unter diesem Gesichtspunkt liegt die Wichtigkeit nicht darin nachträglich die Operation der Synthese welche Kant in der *Kritik der Urteilskraft* (Fichte 1986, 35) analysiert hat zu rekonstruieren sondern eher den Ursprung selbst zwischen Denken und Erfahrung welcher hier artikuliert wird zu greifen⁸. Deswegen versucht Fichte die Wahrheit in ihrer lebendigen Einheit und nicht in ihrer formalen zu greifen, also aus einem Gesichtspunkt der außerhalb der Erfahrung läge. Mit anderen Worten muss die Analyse des absoluten Wissens, welches befreit von jeglichem empirischen Inhalt der dem Kontext in dem es erläutert wird

anpassbar ist, auf dem immanenten Plan auf deren die Wahrheit in ihrer originalen Einheit entspringt, betrieben werden. Fichtes Argumente bewegen sich zu einer Kritik der rein formalen Vorgehensweise des Thematisierens der Wahrheit während sie zugleich die Analyse der Relevanz einer Methode unterstreichen welche fähig ist den Akt des Erscheinens der Einheit zwischen Sein und Denken zu fassen.

Es gilt nun sich auf einen zentralen Aspekt dieser Methode die sich auf den Status der *Sicht* bezieht zu konzentrieren. Bereits in den Prolegomenen schreibt Fichte dass seine Methode erlauben wird sich auf das „geistige Auge“ (Fichte 1986, 5) des Subjekts zu beziehen. Der Blick auf die *Möglichkeit* der Notwendigkeit der Bedingungen der Möglichkeit des Wissens gerichtet ist nicht mit dem Bewusstsein des Individuums gleichzusetzen denn dessen Modus des Entfaltens beinhaltet implizit bereits eine konstitutive Diskrepanz zwischen Subjekt und Objekt. Deswegen muss man über diese Spaltung die sich zwischen dem Objekt und seiner Repräsentation etabliert hinausgehen um den Sinn der Sicht die ein Ich generiert welches sich in seiner Aktion konstituiert. Anders formuliert ist es also das Prinzip der Einheit zwischen Sein und Denken das gesucht werden soll. Zugang zu diesem Prinzip kann nicht von einem ihm außerhalb liegenden Gesichtspunkt gesucht werden denn ansonsten würde die Kluft zwischen Objekt und Subjekt nur verstärkt. Es handelt sich hier eher um einen *inneren Trieb* (Fichte 1986, 261). Deswegen bedient sich Fichte hier des Terminus von „Licht“ um den Zugang zum Absoluten zu beschreiben. Die Kluft zwischen Subjekt und Objekt muss also beseitigt werden damit das Licht in seiner Erzeugungsmacht der Einheit des Seins und Denkens verstanden werden kann. Fichte schreibt: „Soll es zur Aeusseering und Realisation des absoluten Lichtes kommen, so muß der Begriff gesetzt sein, um durch das unmittelbare Licht vernichtet zu werden: denn darin eben besteht die Aeusserung des reinen Lichtes (...)“ (Fichte 1986, 37)⁹. Das innere Licht oder die *Einsicht* ermöglicht das Prinzip des absoluten Wissens und impliziert das Vernichten des Konzepts, i.e. das Bewusstsein und die Kluft Subjekt/Objekt die es konstituiert. Konsequenterweise ist es eine

unvorstellbare Dimension, denn sie befindet sich *außerhalb* des Konzepts, die sich im Akt des Vernichtens des Konzepts bietet. Das Unterdrücken der Blockade welches die Disjunktion Subjekt/ Objekt darstellt führt hierdurch zum Auftreten des *Lichts* als generierendem Prinzip der Gegenwärtigkeit des Seins und des Denkens. Diese Analyse führt uns wiederum zur Feststellung nach welcher eben gerade Fichte das Problem der Einheit des absolutem Wissens stellte und indem er den formalen Gesichtspunkt der außerhalb der Genese der Verbindung zwischen Denken und Sein vermeidet. Auf diesem Plan ist es nicht das *Nachdenken* welches diese Spezifität beschreibt denn es bleibt immer gefangen in dieser Dichotomie zwischen Subjekt/Objekt welches die Analyse der Übereinstimmung zwischen den Registern der Repräsentation und der repräsentierten Objekte verlangt. Um dieses der *Einsicht* eigene Niveau zu thematisieren benötigt es dem Konzept der *Nachdenkbarkeit* als *Possibilisierung* der Notwendigkeit der Bedingungen in welchen die Einheit des Seins und des Denkens erst möglich wird. Die Reflexibilität ist eine generierende Sicht des Ich welches sich als potenziell sehendes Subjekt versteht. Ich denke dass die Bedingung der Möglichkeit des Aufkommens einer gegebenen *Epistem* dieser Reflexibilität gleichkommt. Fichte folgend ist zu konstatieren dass die Reflexibilität unsere Aufmerksamkeit auf eine *Einsicht* und einen *Trieb* lenkt. Die Institutionalisierung einer foucaultschen *Epistem* der Geschichte als spezifische Figur der Reflexion besteht also aus dem Akt der Artikulation zwischen dem originellen Sehen des Subjekts und der Kraft die diesen notwendigerweise begleitet.

Aus meiner Leseart folgend ist es diese Analyse des primitiven Aktes der Artikulation welcher den Protagonisten die Foucault zwischen zwei *Epistemes* platziert hat, opak blieb. Es gilt jedoch zu betonen dass, auch wenn die Idee nach welcher diese interstitiellen Protagonisten in ihrem eigenen Unbewusstsein gefestigt bleiben, es trotzdem möglich ist zu unterstreichen dass die Art und Weise in derer Foucault ihre rissige Identität thematisiert, die Spuren einer *Genese* des Transzendentalen, nach einer von Fichte inspirierten Interpretationsart, erkannt werden können. Es ist also kein

Zufall dass Foucault Termini benutzt welche unsere Aufmerksamkeit zu der *Sicht* des Subjekts lenken, an Stellen an welchen eine neue *Epistem* der Geschichte auftaucht, während gleichzeitig eine andere sich verwischt.

Dieser kaum bemerkbare Übergang des Verwischens zwischen einer historischen Periode und dem Auftauchen einer anderen wird von Foucault mit den Worten „Spiegelung“ (Foucault 1974, 79, 453), „glitzern“ (Foucault 1974, 81, 263, 457) oder auch „blinken“ (Foucault 1974, 372) beschrieben. In den Irrlinien von Don Quichotte blinken auf beiden Seiten die *Epistemes* der Renaissance und des Klassizismus. Der Staus jedes dieser drei Termini ist spezifisch indem er der Logik der Sicht des wissendem Subjektes und der Metapher der in dem Ausbreiten des Wissens innenwohnenden Lichtes folgt. Wenn all diese Termini sich auf den Akt des Sehens des Subjektes beziehen, ist es, meiner Meinung nach, kein Zufall denn sie tragen den *Insituitionalisierungsprozess* des Transzendentalen in sich der, wie wir mit Fichte gesehen haben, zugleich unbegreifliches *Licht* und einführender *Trieb* ist.

Um mit dieser Vorgehensweise fortzufahren ist es wichtig nicht nur die Affinität zwischen zwei unterschiedlichen konzeptuellen Rahmen, denen von Foucault und Fichte, zu greifen. Die Frage bezieht sich auch auf die *Subjektivierung*, eine Frage zu der Foucault erst in seinen späteren Werken eine Antwort liefert, welche sich jedoch bereits in *Die Ordnung der Dinge* stellt, auch wenn eine foucaultsche Vulgata behauptet dass die „Struktur“ bereits notwendigerweise implizit den „Tod des Subjektes“ verlangt. Wenn Don Quichotte oder Sades Heldinnen ohne Zweifel Indikatoren, aus einem literarischen Standpunkt, für das Wechseln der *Epistemes* sind, müssen auch gleichzeitig die Verwandlungen der *Identitäten*, auf welche sich die historischen *apriori* beziehen, hinterfragt werden. Was Fichte zum Verständnis dieser Transformationspraxis der *Epistemes* beiträgt ist auch ein Aufklärungsprozess des *werdenden* Subjekts. In diesem Sinne bleibt noch zu untersuchen wie genau „la conversion du regard“ sich in der Kraft des Werden des Subjekts in dem gleichen Moment indem eine *Epistem* zu einer anderen tendiert, sich ausdrückt. Eine solche Analyse verlangt nach einem erneuten konzeptuellen

Engagement von Fichtes Transzendentalismus¹⁰ und einer Re-evaluation der Grenzen die Foucaults transzendentelem Projekt innewohnen¹¹.

Aus dem Französischen übersetzt von
Andy Orlando (Universität Luxemburg)

ANMERKUNGEN

¹ Foucaults Analyse konzentriert sich ausschlieslicherweise auf die Beziehung zwischen *Geist* und *Gemüt* ohne die Funktion die die *Seele* in der Kantischen Anthropologie einnimmt, zu berücksichtigen.

² “Denn die Schwelle unserer Modernität liegt nicht in dem Augenblick, wo man auf die Untersuchung des Menschen objektiv Methoden hat anwenden wollen, und nicht in dem tag, an dem sich eine empirisch-transzendentele Mdublette herausgebildet hat, die man *Menschen* nannte” (Foucault 1974, 385).

³ Dies ist eine These die Foucault bereits im ersten Kapitel aufstellt. Siehe Foucault 1974, 31-46.

⁴ Diese Analyse führt Foucault dazu zu behaupten dass, von einem archäologischen Standpunkt aus betrachtet, der Mensch und das Ungedachte kontemporän sind. Der Mensch kann sich nicht in der modernen *Epistem* befinden ohne dass das Denken gleichzeitig, in sich selbst aber auch zugleich in einer ihm nahe liegenden Äusserlichkeit, einen Teil von Unbewusstsein, in welcher es bereits verwickelt ist, wiederzufinden. Siehe auch Foucault 1974, 393.

⁵ “Der Ursprung liegt ehern in der Weise, in der der Mensch im allgemeinen, jeder Mensch sich nach dem bereits Begonnenen der Arbeit, des Lebens und der Sprache artikuliert” (Foucault 1974, 398).

⁶ *Was ist der Mensch?*, fragte Kant in seiner *Logik*. Auf diese Frage bezieht sich die kantische Philosophie umschrieben durch die drei Befragungen *Was kann ich wissen? Was muss ich tun? Was darf ich hoffen?* Die Wichtigkeit die hierbei der Frage nach dem Menschen zukommt ist eine Charakteristik die nicht ausschließlich der kantischen Philosophie zugesprochen werden kann, sondern laut Foucault, eine fundamentale Disposition ist, die die moderne Philosophie anleitete. Siehe Foucault 1974, 410.

⁷ Es gilt zu betonen dass genau diese Roster es sind die die Objekte hervorbringen in denen sie sich realisieren. Sie sind also immanent zu den Objekten in denen und zu denen sie agieren. In diesem Sinn hat Pierre Macherey das Prinzip der Immanenz und der Produktivität der Normen in Foucault beschrieben: “Entgegen der geläufigen Idee dass die Macht der Normen künstlich und arbiträr ist, legt dieses Prinzip den notwendigen und natürlichen Character ihrer Kraft offen, welcher sich während seiner Aktion definiert und formt, welcher sich produziert indem er seine Effekte produziert, tendenziell ohne Grenzen, das heißt ohne die negative

Intervention einer Transzendenz oder einer Teilung vorauszusetzen. Dies ist, ohne Zweifel, was Foucault damit ausdrücken wollte als er von einer Positivität der Norm sprach, welche sich gänzlich gibt, sich produziert indem sie ihre Effekte produziert, durch ihr Handeln, das heißt in ihren Phänomenen, und gleichzeitig in ihren Aussagen, ohne jedoch eine absolute Macht zurückzuhalten aus welcher sie ihre Wirksamkeit ziehen würde, aber aus welcher sie niemals alle Ressourcen erschöpfen könnte” (Macherey 2009, 96). Es bleibt jedoch noch zu sehen ob das Konzept von *naturalité* die einzige Art und Weise ist den Status der Normen zu interpretieren, eine Interpretation derer Deleuze bereits gefolgt ist als er *Die Ordnung der Dinge* analysiert hat (siehe Deleuze 1986, 98).

⁸ Dieser Prozess ist jedoch bei Fichte nicht in zwei Modi geteilt nach welchen man einerseits die Verbindung zwischen Sein und Denken und, andererseits, die Artikulation zwischen den Termini “x”, “y”, “z”, thematisieren könnte. Wenn Fichte also hier zu Kants drei Kritiken referiert dann muss bedacht werden dass er auf einem dreifachen Niveau die Dichotomie zwischen Sein und Denken untersucht.

⁹ Einige Zeilen weiter schreibt Fichte: “[...] solle das Licht sein, so müsse der Begriff gesetzt und vernichtet werden” (Fichte 1986, 40).

¹⁰ Marc Maesschalck hat bereits eine neue Leseart von Fichtes transzendentaler Philosophie angeboten, ausgehend von dem Konzept der *Aufmerksamkeit*, verstanden als der praktischen Pädagogik eigenen Bedingung, welche notwendig für den Prozess der Institutionalisierung der Bedingungen der Möglichkeit des Wissens ist (siehe Maesschalck 2009, 251-273). Wenn wir diese Perspektive annehmen ist es wichtig gleichzeitig ihre Reichweite in dem kontemporären philosophischen Rahmen und, vor allem, in den Recherchen zu Foucault zu untersuchen.

¹¹ Wenn das Transzendente das Objekt ihrer Reflexion ist fokussierten sich die Kommentatoren zu Foucaults Werken vor allem auf die Beziehung die sie mit der Phänomenologie Husserls, Heideggers und Merleau-Pontys teilt. Ich denke jedoch dass eine solche Analyse bis zur transzendentalen Philosophie Fichtes zurückgehen sollte, denn er versuchte als Erster den kantischen Transzendentalismus zu radikalieren, an welchen Foucault, zumindest in *Die Ordnung der Dinge*, anbaut.

LITERATURVERZEICHNIS

Foucault, Michel. 1974. *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Foucault, Michel. 2010. *Einführung in Kants Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Fichte, Johann-Gottlieb. 1986. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. Hamburg: Felix Meiner.

- Deleuze, Gilles. 1986. *Foucault*. Paris: Minit.
- Han, Béatrice. 1998. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Kant, Immanuel. 1911. *Kant's gesammelte Schriften. Band III. Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Georg Reimer Verlag.
- Kant, Immanuel. 1912. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel. 1963. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Macherey, Pierre. 2009. "Pour une histoire naturelle des normes". In *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*. Paris: La Fabrique.
- Maeschalck, Marc. 2009. "Origine et signification spéculative du concept d'attention. De la Doctrine de la Science de 1804 aux Tatsachen de 1811". In J.-C. Goddard et A. Schnell (eds.), *L'être et le phénomène. Fichte die Wissenschaftslehre (1804)*. Paris: Vrin.
- Schnell, Alexander. 2009. *Réflexion et spéculation*. Grenoble: Jérôme Millon.

Oleg BERNAZ is a postdoctoral researcher in the Center for Philosophy of Law, Catholic University of Louvain. His main scientific interests are politics of language in Soviet Union (1910-1930) and the Foucauldian epistemology of history. He recently published *Identité nationale et politique de la langue. Une analyse foucauldienne du cas moldave*, Peter Lang, Bruxelles-New York-Oxford, 2016.

Address:

Oleg BERNAZ
SSH/JURI – Institut pour la recherche interdisciplinaire en sciences
juridiques (JUR-I) PJTD – Place Montesquieu 2 bte L2.07.01 à 1348
Louvain-la-Neuve, Belgique
E-mail: oleg.bernaz@uclouvain.be

Kant's Microcosmic Doctrine(s) and his Transcendental Philosophy

Richard McDonough
Arium Academy

Abstract

Despite Conger's classic view that one can find very little of the microcosmic doctrine in any of the Idealists, the paper argues that Kant develops several little known microcosmic doctrines over the course of his development from his first *Critique* to his second *Critique* to his *Opus Postumum* and that these are intimately connected with his various notions of "transcendental" philosophy. First, the roots of the microcosmic doctrine in Plato are explored. Second, Kant's most basic microcosmic doctrine and its connection with his "faculty psychology" notion of transcendental philosophy in the first *Critique* are explored. Third, it is explained why, contrary to Conger, the Idealist tradition is a natural home for microcosmic doctrines. Fourth, Kant's *moral* microcosmic doctrine, which is implicit in the "starry heavens" remark in the conclusion to second *Critique* and related remarks in the *Opus Postumum*, is discussed in some detail. This includes a discussion of the microcosmic doctrines in the Stoics. Fifth, it is shown how Kant's various microcosmic doctrines shed considerable light on his *evolving* conception of transcendental philosophy from his first *Critique* to his final statement in the *Opus Postumum*.

Keywords: Kant, Plato, microcosm-macrocosm, transcendental philosophy, faculty psychology, Stoic ethics, the starry heavens, autonomy

I call transcendental all cognition that deals not so much with objects as rather with our way of cognizing objects in general insofar as [it] is ... possible a priori. (Kant 1992a, A11-12/B25)¹

Kant's "transcendental philosophy" in his first *Critique* (hereafter *C1*), is, roughly, the view that human beings can have synthetic *a priori* knowledge of objects of experience because these objects are dependent on human modes of cognition. The

spatial and temporal forms of objects of experience are contributed by our faculty of sensibility and the categorial features (the twelve “categories”) of the objects of experience are contributed by our faculty of understanding. Since these conditions refer to human cognitive faculties call this “faculty psychology” transcendental philosophy (hereafter *transcendental_{fp} philosophy*). Thus, *C₁* presents a “*transcendental_{fp} argument*” in the sense of an argument that there are certain necessary *transcendental_{fp}* conditions for the possibility of experience (See Bardon [I], § 1).

However, Kant’s *transcendental_{fp} philosophy* involves a difficult balancing act. Objects of experience must be independent of human minds but the most basic spatial, temporal and categorial features of these same objects *are* dependent on human mental faculties. This is not merely the relatively trivial claim that these mental faculties impose a certain structure on the *experience* of objects, but the much more challenging claim that they impose this structure on the *objects* of experience. Kant’s transcendental philosophy is modified in important ways in his 2nd *Critiques* (hereafter *C₂*), but in his final work, his *Opus Postumum* (hereafter *OP*), Kant appears to make such major modifications to his views that one can wonder if *OP* is consistent with his “critical philosophy”. The present paper argues that Kant’s little-known microcosmic doctrine sheds important light on Kant’s *evolving* conception of *transcendental_{fp} philosophy* from *C₁* to *OP*. § I describes the roots of the microcosmic doctrine in Plato. § II sketches Kant’s basic microcosmic doctrine in *C₁*. § III explains why the microcosmic doctrine fits naturally into *C₁*. § IV discusses Kant’s *moral* microcosmic doctrine in *C₂* and *OP*. § V explains how Kant’s *evolving* microcosmic doctrine from *C₁* to *OP* is fundamentally consistent with *C₁*’s conception *transcendental_{fp} philosophy*.

I. The Microcosmic Doctrine in the Plato’s Creation Story

The parallel of macrocosm and microcosm runs through the whole discourse. (Cornford 1966, 6)

The microcosmic doctrine originates in the Pythagorean-Platonic tradition, but versions of it are found in numerous

philosophers (Conger 1922; McDonough [I] § 2.b). Plato's microcosmic doctrine is the view that the cosmos is a living organism and that the various living organisms in the world are modelled on the cosmic organism. The entire cosmos (the universe) is the *macrocosm* (the big world) and each living organism is a *microcosm* (a little world) that resembles the "big world". However, not every living organism is an equally good copy of the macrocosm. Since Plato's cosmos is intelligent (*Tim.* 30b-c, 92c), and since human beings are more intelligent and rational than lower organisms, human beings bear a *greater* resemblance to the macrocosm than those lower organisms. For this reason, the microcosmic doctrine is sometimes stated as the view that "[m]an is the microcosm" (Wittgenstein 1961, 84). For reasons that become clear later, Wittgenstein's sort of formulation is more adopted here. But why should anyone hold such a peculiar view?

Plato's seminal version of this view falls out of his creation story in the *Timaeus*. Plato's "God" is the *Demiurge*, which means *craftsman* in Greek. Plato's *Demiurge* does not create the world *ex nihilo*, but begins with primordial chaos and, looking to the eternal patterns (which can be assumed to be Plato's Forms or Ideas), crafts that primordial chaos into an orderly universe. Since the *Demiurge* looks to the Form of the Intelligible Animal (Sellars 1967, 6, 9), he crafts the primordial chaos into a perfect living cosmic animal. It is also an important feature of Plato's story that the heavenly bodies, being eternal like the cosmos itself, are also ensouled living creatures more perfect than earthly mortal organisms (Plato 1969b 896d-e, 898c-e; Carone 2011, 70, 99).

The second part of the story is that after creating the eternal organisms, the cosmos itself and the starry heavens, the *Demiurge* leaves it to lesser gods to craft the *mortal* organisms (humans, animals, plants) after the pattern of the cosmic organism. Since the mortal organisms are crafted by lesser gods they are not perfect copies of the cosmic organism or the stars—explaining their imperfections. Thus, Plato's universe is constituted by a *hierarchy* of living organisms, some of which bear a greater and others a lesser resemblance to the cosmos itself and the starry heavens. Animals bear a greater

resemblance to the cosmos than plants, and human beings bear a greater resemblance to the cosmos than the lower animals. This yields a hierarchy, from most to the least perfect organisms, in the perceptible cosmos: 1) The cosmos itself; 2) heavenly bodies; 3) human beings; 4) non-human animals; 5) plants. Each item in this hierarchy is a microcosm of the one's above it—which means that the human being is a microcosm, however imperfect, of the heavenly bodies. Since “is a microcosm of” is a transitive relation, the lowest items in this chain of life are also microcosms, however imperfect, of the cosmos itself. The closer one gets to the centre of the cosmos (the earth), the more imperfect/chaotic things are, and the closer one gets to the periphery of the cosmos (the heavens), the more rational and orderly things are.

It is a corollary of Plato's view that there is a reason why human beings can know the cosmos (to the degree that they can). Since the *Demiurge* makes human beings and the cosmos from *the same pattern* (the Form of the Intelligible Animal), a human being's capacity for knowing the cosmos is the same as their capacity to know themselves. Since both are instantiations of the Form of the Intelligible Animal, to know oneself (to know one's own Form) is to know the Form of the cosmos (because these are the same Form). Since, as Plato often states, “like knows like” (Parry 2012, § 1), and since human beings are “like” (are microcosms of) the cosmos, they can know the cosmos (to the degree commensurate with their level of perfection). This yields a Platonic notion of transcendental philosophy. Thus, Plato's cosmology involves an *objective-cosmological* transcendental (hereafter transcendental_{oc}) account of the “conditions of the possibility” of human knowledge, namely that the *Demiurge* crafts human beings as microcosms of the world. This is quite different from Kant's notion of a transcendental_{tp} philosophy in *C₁* where the “conditions of the possibility” of knowledge consist in certain *subjective* mental faculties.

Plato's microcosmic doctrine also has *ethical* dimensions. Since each organism in the hierarchy is a microcosm of those in the levels above it, and since the relevant Form is more perfectly instantiated at the higher level, an organism at a

given level *ought* to imitate those at the higher levels: *Timaeus* states (Plato 1969a, 47c) that human beings should “imitate” the perfect motions of the organisms on display in the heavens in order to “regulate our own vagaries” (Carone 2005, 99-100, 116). This theme is belabored in the *Epinomis* (Plato 1969c, 982d-e, 990a) where Plato’s Athenian explains that a noble person who successfully studies the heavens receives a “revelation” of the natural (microcosmic) interconnection between the earthly organisms and the heavenly organisms (*Epin.* 990a-992e).² The same theme is expressed in Plato’s *Laws* (1969, 817e-818a). Although the idea seems quaint, Plato’s microcosmic doctrine holds that the perfect movements in the starry heavens provide an ethical ideal for human life.

II. Kant’s Microcosmic Doctrine in the *Critique of Pure Reason*

As the questions raised by Locke passed through ... [the Idealists], the outer world was reduced to [subordinate] status, until it came to be of little importance whether man resembled it or not. [Thus, the language of] microcosmic theories [came to be] used with new [...] restricted connotations [...] [e.g., in C1] Kant used the words “macrocosmically” and “microcosmically” [to mean] the infinitely great and the infinitely small limits of the “mathematically unconditioned [...]”(Conger, 1922, 75-76)

Conger remarks that one find the word “microcosmic” in the “Antithetic of Pure Reason” in *C₁* with a restricted meaning, but holds that there can very little of a microcosmic doctrine in *any* of the Idealists. First, however, the German word “*mikrokosmos*” is *not* found in the “Antithetic,” but Kant does there use the rough equivalent, “*der Welt im ...Kleinen*” (“little world”). In his *LM* (Kant 1997a, 536), referring to Leibniz’s monads, Kant describes monads as microcosms and he does discuss the microcosmic doctrine in several places elsewhere in his corpus.³ However, since many of his own references to the doctrine occur in discussions of other’s views, this does not show that Kant himself endorses such doctrines. Thus, the argument

that Kant endorses various microcosmic doctrines is based on his views in the text, *not* on occasional uses of the word. For, contrary to Conger, there are few theories more conducive to microcosmic doctrines than those of the German Idealists.

Conger is simply incorrect that since the Idealists reduce the external world to subordinate status microcosmic doctrines cannot be of much importance to them. First, it would be news to the author of Kant's "Refutation of Idealism" (Kant 1992a, B274-279) that he reduces the external world to an insignificant status since he even claimed that it is a "scandal to philosophy" that the reality of the external world has not been proved (*ibid.*, *C*₁, xl note a). Second, even if the Idealists had reduced the external world to a "subordinate" status, it does not follow that there is *no* importance for them in describing "man's" resemblance to it. Kant did not reduce the external world to a subordinate status, but even if he had done so, the question of man's resemblance to it remains. Conger (2011, 85) tacitly admits this himself when he evinces surprise that Hegel does not make more use of the doctrine.

In fact, the view that man is similar to the world is a basic tenant of *C*₁. The central theme of the "Transcendental Aesthetic" is that space and time are forms of human intuition and the central theme of the "Transcendental Analytic" is that the categorial structure of "the world of appearances" is a reflection of one's own faculty of understanding (Kant 1992a, A42/B59-60, A65/B90-A66/B91). Thus, the space and time and categorial structure of "the world of appearances" *resembles* the structure of the human faculties of sensibility and understanding because the most basic structure of the former reflects the basic structure of the latter. Man is, in that sense, a microcosm of "the world of appearances". Since Kant holds that this is true *a priori*, his view is that it is *a priori* that man is a microcosm of the "world of appearances".

One might think that an illicit shift has been made here, namely that whereas the microcosmic doctrine is that man resembles the world the preceding discussion only shows that the *transcendental*_{fp} *self* resembles the world of appearances. But Kant does *not* in *C*₁ attempt to show that the *transcendental*_{fp} *self* can have synthetic *a priori* knowledge

about the world. He sets out to show that *empirical* human beings-in-the-world can know have synthetic *a priori* structure of the world of appearances. There are not two selves, one transcendental_{fp} and another empirical, that are mysteriously joined. Rather, talk of the transcendental_{fp} self is talk of the human empirical self from a different perspective: “The distinction between the transcendental and the empirical belongs ... only to the critique of knowledge; it does not concern the relation of knowledge to its objects” (*ibid.*, A57/B81). Thus, what Kant’s “transcendental exposition” (*ibid.*, A25/B40) of the concept of human knowledge is intended to show is that “the condition of the possibility” of human knowledge is that the human empirical self is a microcosm of the “world of appearances” and it shows this by appealing to the view that the transcendental_{fp} self synthesizes both on the same plan.

III. Kant’s Subjectivist Creation Story

In the manifold to be encountered... there is... more than an empty manifold of somethings merely formally differentiated. ...We must view the unity with regard to which the chaos is to be separated and brought together. Heidegger, *Phenomenological Interpretation of Kant’s Critique of Pure Reason* (88)⁴

An important part of Plato’s creation story, designed to explain how human beings can know things in the world, is that human beings and the cosmos are constructed by a creator out of chaos to make this possible. Thus, Plato’s transcendental_{oc} account of the “condition of the possibility” of human knowledge of items in the world is that both human beings and the cosmos are constructed by the *Demiurge* out of “chaos” on the same pattern (Form) so that the *same* order is imposed on both. This is important because human beings can only know the cosmos if they are “like” (are a microcosm of) the cosmos (See § I).

Kant tells a similar story to explain how human beings can know objects in the world (except that his story is updated in light of the subjectivist turn initiated by Descartes and Locke). An important part of Kant’s story is that since human

beings confront a “chaos” of *sensations* in the “manifold of sensibility” (see epigraph above), the transcendental_{fp} “conditions of the possibility” of knowledge of the objects given in this manifold is that this “chaos” of sensations can only enter human consciousness if it is ordered (synthesized) by the transcendental_{fp} self by reference to the *a priori* forms of sensibility (the forms of intuition) and the categories of understanding. Further, if the empirical self is to know objects in the world of appearances the principles employed to “construct” it must be *the same* as the principles employed to construct the “world of appearances.” This is the role of Kant’s transcendental_{fp} self. Indeed, in *OP* (Kant 1993, 172-175), in a discussion of his earlier transcendental_{fp} explanation how synthetic *a priori* knowledge of objects can be possible, Kant invokes the idea of the “*Demiurge*” as the “creator of the world”. The idea is that both the empirical self and the world of appearances are synthesized (crafted) by a transcendental_{fp} self, which plays a role in Kant’s system like the role the *Demiurge* plays in Plato’s, thereby enabling the empirical self to know the “world of appearances”:

The thinking subject ... creates for itself a world, as object of possible experience in space and time. (Kant 1993, OP, 227)

There are however several major differences between the role that the transcendental_{fp} self plays in in *C₁* and the role the *Demiurge* plays in Plato’s transcendental_{oc} cosmology. That is, Kant *reinterprets* each of the elements in Plato’s *objective-cosmological* story in terms of his own transcendental_{fp} idealism. Kant replaces Plato’s primordial cosmic chaos by the original “chaos” of sensations prior to synthesis by the understanding. He replaces Plato’s Forms, the patterns for imposing order on Plato’s primordial chaos, by his categories of the understanding. He replaces Plato’s *Demiurge* by his transcendental_{fp} self. Whereas Plato’s *Demiurge* crafts an ordered world from the primordial chaos by looking to the eternal Forms as patterns, Kant’s transcendental_{fp} self synthesizes an ordered “world of appearances”, which includes the empirical self, by employing the categories of understanding as patterns of synthesis. That is, Kant’s transcendental_{fp} self synthesizes *the empirical self* as a microcosm of “the world of

appearances” by employing the same forms of intuition and categories in both cases in order to explain how the empirical self can know the empirical world.⁵ The price to be paid for Kant's transposition of the elements of Plato's transcendental_{oc} cosmogony into those of his faculty psychology is that whereas Plato presents an account of “the conditions of the possibility” of human knowledge of objects in *the objective cosmos* Kant can only provide an account of human knowledge of *the world of appearances*.

It is worth noting that in *OP*, Kant uses a similar *Demiurgic* model to account for the generation of “organic systems” in nature,

Of the necessity of spiritual forces for the sake of organic bodies and even organic systems; because one must attribute an understanding to their cause in which the subject is thought as a simple being (of the sort which matter [...] cannot be).

Demiurge, universal world-spirit. (Kant 1993, OP, 177)

That is, Kant's *OP* views the generation of living organisms in nature on analogy with the genesis of “the world of appearances” by the transcendental_{fp} self—which insures that living organisms in nature will *also* be microcosms. Kant's use of this analogy in *OP* is not totally surprising since he did, after all, borrow the biological notion of *epigenesis* to name his most basic transcendental_{fp} doctrine in *C₁* (Kant 1992a, B167), “the *epigenesis* of pure reason,” which shows that the close connection between the generation of living organisms, the creation of the cosmos, and transcendental_{fp} philosophy, was there *from the beginning*.

IV. Kant's Moral Microcosmic Doctrine

Two things fill the mind with ever new increasing admiration and awe ...: the starry heavens [bestirnte Himmel] above and the moral law within. (Kant 2002a, 191)

The wise man (of the Stoics) is ... an ideal, that is, a man existing in thought only, but in complete conformity with the idea of wisdom. (Kant 1992a, A569/B597)

Kant's remark in the conclusion to *C₂* that what most fills him with awe is the starry heavens above him and the

moral law inside him (call this Kant’s “starry heavens” remark or KSH), is often quoted (Guyer 1992, 1). One might think KSH reflects Kant’s admiration for the new Newtonian science of mechanics that first rendered the movements of the heavens comprehensible (Smith 1962, lv-lvi). In that case KSH’s references to the starry heavens and the moral law refer to the two main areas, science and morality, for which he attempts to provide foundations in his critical philosophy (Guyer 1992, 2ff). However, this *dualism* of two entirely separate realms is puzzling. Guyer (1992, 2) suggests that the link between them is that the “validity” of both sets of laws are derived from the legislative power of the human intellect”. In that case, however, they are only *externally* linked as two separate products of the human intellect. But surely Kant also holds that the validity of the laws of humor or language must derive from the legislative power of the human intellect and yet these are *not* cited in the conclusion to *C*₂. Why not? Are the starry heavens and the moral law *really* entirely separate realms or does KSH intimate some deeper *unity* between them?⁶

Recall that Plato envisages an intimate link between the starry heavens and the moral law in his microcosmic_{oc} doctrine that since a human being is a microcosm of the perfect intelligences in the heavens these starry intelligences provide a model of perfect rational behavior to which human beings *ought* to aspire (see § I). Further, this ethical microcosmic doctrine is a centerpiece of Stoic ethics (Conger 2012, 12). After referring to the Stoic view that the beauty of the “starry heavens” is beyond compare, Stock (1908, 84-86) describes the Stoic view that “man is born to contemplate the universe and imitate its perfections”.⁷

Although this suggestion that KSH alludes to the microcosmic doctrine in Stoic ethics is not stated in *C*₂, there are microcosmic passages in *OP* that link the starry heavens and the moral law. The context (Kant 1993, *OP*, 244-245) is a discussion of Kant’s *new* notion of transcendental philosophy. Whereas *C*₁ explains transcendental_{tp} philosophy in terms of Kant’s faculty psychology, *OP* declares that “transcendental philosophy is autonomy” (Kant 1993, *OP*, 244), which means that his philosophical system proceeds “from the metaphysical

foundations of natural science to transcendental philosophy,' i.e., "from nature to freedom" (Kant 1993, OP, 245). In brief, the faculties of sensibility and understanding in C_1 's transcendental_{fp} philosophy are, in *OP*, traced to a deeper level of *autonomy*—which also just happens to be the fundamental concept of Kant's moral philosophy (Kant 2002a, 67, 128; Silber 1960, lxxxiii).

Immediately after asserting a hidden *identity* between the two aspects of man, as a "world-being" (an object in nature), and as "*noumenon*" (autonomous or free) (Kant 1993, OP, 245), Kant quotes from Virgil's *Aeneid*,

totamque infusa per artus mens agit molem magnoque se corpore miscet.

The editors identify this as Anchises' speech in which he explains "the order of things" (which they translate as follows):

To begin: the heavens, the earth, the watery
Wastes, the lucent globe of moon, the sun, the stars,
Exist through inward spirit. Their total mass
by mind is permeated: hence their motion. (Kant 1993, OP, 283,
n144)

There is, it seems, more in common between man and the starry heavens than that they both conform to Newton's laws. Since the whole cosmos, from humanity to the starry heavens, is animated by the same "inward spirit", a human beings *spiritually* resembles (is a spiritual microcosm_{nm} of) the starry heavens. Further, since human beings are animated by the same inner spirit as the starry heavens, but are less perfect than the starry heavens, human beings *ought* to imitate the starry heavens.⁸ Call this view Kant's "*Noumenal-Moral Microcosmic doctrine*" (or his microcosmic_{nm} doctrine).⁹

Some may view this microcosmic_{nm} reading of KSH by appeal to passages in *OP* to be too speculative. For *OP* is a very controversial book (Förster 1993, xv-xviii).¹⁰ Would it not be preferable if the case for the microcosmic_{nm} reading of KSH were taken from one of Kant's critical works? In fact, the *place* for this microcosmic_{nm} view is already prepared in *general* terms in C_1 . At A632/B660-A633/B661 Kant distinguishes between *deism* and *theism*, the former being the belief in "a blindly acting eternal nature as the root of [the world]" and the

latter being the belief in “a supreme being” that creates the world “through understanding and freedom [i.e., God]”—where theism is “the only one that interests us”. Theism has a *moral* dimension that distinguishes it from the mere “first cause” of *deism* (A634/B662). Further, even though C_1 (A700/B728) insists that one cannot *know* God’s existence via theoretical reason, the passage states that one is “entitled” view God as the creator of nature in order to “regard” nature as “systematically connected”. At A697/B725 Kant states that one may “without fear” conceive God *anthropomorphically*. At A700/B728 he adds that one is “entitled” to conceive of this “world cause ... according to a subtler anthropomorphism (*without which nothing whatsoever concerning this being would be thinkable [emphasis added]*)”.¹¹ One might think that this only means that man must be conceived as a microcosm of God but that this does *not* extend to nature. However, Kant adds at A701/B729 that “the philosophers of all times” (read Plato and the Stoics here) correctly treated the expression “the wisdom and foresight of nature” and the expression “the divine wisdom” as “synonymous expressions”. Thus, both man and nature must be conceived to resemble God. Since the God of theism is a *noumenal* “originator of the world” (A632/B660), but is also a *moral* being, C_1 holds that both man and nature must be conceived as microcosms_{nm} of God.

To be sure, these passages in C_1 only yield a very *general* microcosmic_{nm} doctrine. There is no explicit mention here of the “starry heavens”.¹² On the other hand, there are reasons why Kant would only flesh out his microcosmic_{nm} views later in *OP*. For, having completed his “critical philosophy,” Kant states that, he must “hasten to the doctrinal part”—the “transition from the metaphysical foundations of natural science to physics”. But physics here is not physics in the ordinary sense (e.g., calculating the path of projectiles in a gravitational field), but “rational physics” (Förster 1993, xvi, xxxii; Kant 1993, *OP*, 83, 86, 101). Kant’s rational “physics” is “the *a priori* system of all the moving forces of matter insofar as these are contained in a “natural system” constituting an “absolute whole” of objects of outer sense (Kant 1993, *OP*, 106)—which sounds like a cosmology. Indeed, Kant states that one must *begin* with a

“physical-cosmological principle of the elementary system of all world-matter” (Kant 1993, OP, 94). Thus, Kant’s uses of the word “physics” in *OP* is akin to the sense in which Plato’s *Timaeus* is often said to present a “physics” (Cooper 1997a, 1224-1225)—even though the *Timaeus* includes *moral* doctrines. This is why the microcosmic notions of the *Demiurge* and the world-soul are prominent in *OP* when they are not prominently featured in Kant’s “critical” works. Finally, since these moving forces of matter that comprise a unified physical system “must be conceived as emerging from the moral sovereign [God]” (Förster 2000, 142), Kant’s “physics”, which includes his microcosmic_{nm} doctrine, involves views *akin* to those in Plato’s *moral* cosmology. But this raises serious questions about the relation of Kant’s microcosmic_{nm} doctrine in *OP* to his notion of a transcendental_{fp} philosophy in *C₁*. Kant states that the “doctrinal” part of his system provided in *OP* fills a “gap” in his prior critical system (Förster 1993, xvi)—but what gap?

V. Kant’s Expanded Notion of Transcendental Philosophy in the *Opus Postumum*.

Transcendental philosophy is the act of consciousness whereby the subject becomes the originator of itself and, thereby ... of the whole object of technical-practical and moral-practical reason in one system ... Reason posits ... a universe of beings ... but only as subjective, belonging to ideas. (Kant 1993, OP, 245)

Kant’s microcosmic doctrine in *C₁* is consistent with his transcendental_{fp} philosophy since it is simply a re-description of *C₁*’s central doctrine that the transcendental_{fp} self synthesizes the world of appearances and the empirical self on the same pattern (see §’s II and III). The microcosmic_{nm} view attributed to *OP* (and to *C₂*’s KSH) in § IV is more problematic because *OP* involves an “entirely new approach” (Werkmeister 1986, 174-175). Since Kant had declared that his critical philosophy was completed (Förster 1993, xv) why is this new approach needed—and how can metaphysical “doctrines” reminiscent of

Plato's metaphysics be consistent with C_1 's opposition to dogmatic metaphysics?

In fact, Kant's microcosmic_{nm} doctrine in *OP* is *not* inconsistent with his critical philosophy because it is not asserted as an objective doctrine like its counterpart in Plato's *Timaeus*. Plato (*Tim.* 29d) qualifies his cosmological doctrine, calling it a mere "likely story" (*mythos*), but he does *not* mean that it is *subjectively* posited by Reason. Plato just holds that its truth is beyond human comprehension (*Tim.* 28c). By contrast, when Kant states that his cosmological system is a "posit" of reason "belonging to ideas" he means that it is a *subjective* "idea" constructed by Reason (see epigraph above). There is *nothing* like Plato's "transcendent" Ideas (and "dogmatic metaphysics") in Kant's microcosmic_{nm} view,

Ideas are images (intuitions), created a priori through pure reason, which, [as] merely subjective thought-objects ... precede knowledge of things. (Kant 1993, *OP*, 242)

Whereas Plato articulates an objective cosmological system within which the human being occupies a small part of the cosmos, Kant completely reverses the priorities and holds that human reason *creates* the system of ideas within which the microcosmic_{nm} system is a mere part of the total *subjective* system. Kant's entire cosmological system is a mere "part" of the whole system because "Transcendental philosophy ... precedes [that kind of] metaphysics and supplies [it] with principles" (Kant 1993, *OP*, 247). Thus, the "ideas" that Kant invokes in his cosmological doctrines consist in "laws of thought which the subject prescribes to itself. *Autonomy*" (Kant 1993, *OP*, 253). One might think of this on analogy with the way Kant's moral subject autonomously "gives the moral law to itself" (Kant 2012, *GMM*, 19-21, 24). Kant's transcendental_{fp} self in *OP* autonomously gives to itself the microcosmic_{nm} idea (that "the same inward spirit" of *noumenal* autonomy is shared by God, man, and world) to itself. Call *OP*'s new notion of a transcendental philosophy his Transcendental-Autonomy philosophy (or transcendental_{aut} philosophy)!¹³ Nothing in Kant's transcendental_{aut} philosophy *thus far* is inconsistent with his transcendental_{fp} philosophy in C_1 but, rather, merely

constitutes a deeper layer of the former—the *place* for which had already been prepared in C_1 and C_2 (see § IV).¹⁴

Finally, Kant's transcendental_{aut} self does not autonomously “give” this microcosmic_{nm} system to itself for no reason. It does so because “it thereby becomes the originator of itself” (see epigraph above). The transcendental_{aut} self creates itself as a unitary autonomous being by creating the *idea* (in Kant's *subjective* sense) of a cosmos in which everything from lowly creatures to God share its own “inward spirit” (Kant 1993, OP, 247) of autonomy.

In order to appreciate this it is useful to consider the *evolution* of Kant's notion of transcendental philosophy from C_1 to *OP*. In C_1 transcendental_{fp} philosophy concerns the subjective *a priori* “conditions, specified in his “faculty psychology, of the possibility” of human knowledge (Kant 1992a, A111, B160-161).” But these mental faculties of sensibility and understanding were not the *most* fundamental “condition of the possibility” of knowledge in C_1 . At B136-140 he states that his “Supreme Principle of All Use of the Understanding is his principle of the “original” or “transcendental unity” of apperception (McCormick, [I] § 4). This principle of the transcendental unity of apperception is Kant's most basic principle C_1 .

It is, however, possible to ask, what is the “condition of the possibility” of C_1 's “original unity” of apperception? Kant did *not* ask this question in C_1 but in C_2 (Preface) he *answers* it when he states, in a surprise for those who had thought that C_1 had completely rejected the possibility of knowledge of *noumenal* freedom (Beck 1963, 27), that “transcendental freedom is ... established” and is “the keystone of the whole system, even the speculative”. *OP* goes further in this *same* direction and provides Kant's *final* statement of his supreme principle, namely, his view that the transcendental_{aut} subject “originates” itself as an original unity by autonomously creating the *idea* that its own *noumenal* autonomy pervades (thereby uniting) God, the world, and man—but that *is* Kant's microcosmic_{nm} principle.

Since, however, C_1 had established that one cannot know *noumenal* facts in C_1 's *theoretical* sense of bringing intuitions of

noumenal freedom under concepts, *OP*'s unifying microcosmic_{nm} principle can only be *consistently* endorsed as a *moral-practical* idea,

There is a fact of moral-practical reason: the categorical imperative, which commands for nature freedom under laws and through which freedom [...] demonstrates its own possibility [...]. (Kant 1993, *OP*, 245)

One creates oneself as a unitary autonomous being, thereby “demonstrating” the *reality* of freedom, by *actually* creating a world bound into a unity by autonomously *self-given* laws.¹⁵ What Kant's transcendental_{aut} philosophy *contributes* to this *practical* project is the creation of the (subjective) microcosmic_{nm} *idea* of this moral-practical *project*. Kant's microcosmic_{nm} doctrine is not, therefore, akin to Plato's transcendental_{oc} cosmology. It is, rather, a further development of Kant's view in *C*₁ (as explained in the Preface to *C*₂) that the moral-practical concept of transcendental_{aut} freedom is the “keystone” of the whole system”. The transcendental_{fp} philosophy in *C*₁ and *C*₂ is, therefore, only *completed* in the *moral-practical* transcendental_{aut} microcosmic_{nm} doctrine in *OP*.¹⁶ This new transcendental_{aut} microcosmic_{nm} doctrine does *not* add to our theoretical knowledge of the world. Rather, “[t]he final end of *all* knowledge is to know oneself in the highest *practical* reason [all emphasis added]” (Kant 1993, *OP*, 255). Kant's transcendental_{aut} microcosmic_{nm} idea is the idea (in Kant's, not Plato's, sense) of a moral-practical *program for life-in-the-world*, not a list of transcendental_{fp} *theories* suitable for some new “Scholastic edifice of doctrines” (Kant 1992a, A131/B170).¹⁷

NOTES

¹ The *Critique of Pure Reason* and the *Critique of Practical Reason* are abbreviated, respectively, *C*₁ and *C*₂. The other abbreviations of Kant's works are: *Lectures on Metaphysics* (*LM*), *Theoretical Philosophy, 1755-1770* (*TM*₁), *Theoretical Philosophy after 1781* (*TM*₂), “The Metaphysics of Morals” (*MM*), *Grounding of the Metaphysics of Morals* (*GMM*), *Religion within the Limits of Reason Alone* (*RWL*), *Opus Postumum* (*OP*), “Open Letter on Fichte's *Wissenschaftslehre*” (*OLF*). References to *C*₁ are to the standard A and B

edition pages numbers. References to Kant's other works are to page numbers.

² The *Epinomis* is generally thought to be written by one of Plato's disciples but is believed to reflect Plato's views (Cooper 1997b, 1617).

³ In *MM*, Kant (1991, 157) discusses Herder's view that "man's *Gestalt* presents a microcosm of life". In *TP₁* (Kant 1992b, 550-51 n29) he criticizes the mystical and obscurantist elements Cabbalists microcosmic doctrines—not necessarily microcosmic doctrines *per se*. In *TP₂* (Kant 2002b, 299), he discusses Eberhard's microcosmic doctrine in a vaguely positive way. See also the editor's note 8 to *LM* (Kant 1997a, 553)!

⁴ In Appendix II to his (1990, 181, 189) Heidegger states that Hermann Cohen's view that Kant holds that the passively given "chaos" of sensations is actively synthesized "into a 'cosmos'" is not *sufficient* to resolve the problem of transcendence, but does *not* reject Cohen's cosmological picture outright. Indeed, Heidegger (1991, 76-78, 80) employs a similar picture, which he attributes to Kant, of the manifold of sensations as a "chaos" that is "schematized" (ordered). See also McDonough (2011, 256, 258-259 notes 23-24)!

⁵ One can imagine a bizarre divided mind constructed by a malicious *Demiurge* (perhaps Descartes' evil demon) which "constructs" its objects of experience on process-categories while it "constructs" its own empirical concepts of those objects on substance-categories. It would always seem to this mind that it employs the only conceivable way of cognizing the world but that the world, for reasons it cannot understand, never co-operates in being understood. For, it is "built" to look for substance but always finds process.

⁶ Given Kant's view of the close connection between the concept of God and the concept of morality (Kant 2002a, 14-15; 1960, 90-93; 1993, 198-201, 213, 225), the question in the text is effectively the question Kant asks at *OP* (Kant 1993, 241): "Do God and the world form a *system* [K's emphasis] together, or is ... the connection of the two [only] subjectively systematic?" *OP*'s answer would seem to be the latter. Whereas Kant's concept of God is the idea of a supremely *moral* being (*ibid.*, 227), his concept of the *Demiurge* is that of a morally neutral "first cause."

⁷ Kant mentions the Stoics fairly often and generally in favorable terms. See the epigraph to § IV of this paper, *C₁* (Kant 1992a, A569/B597), *C₂* (2002a, 46, 86), *LM* (1997a, 204, 304-306, 369), *TP₁* (1992b, 234 & note) and *TP₂* (1992b, 453)! Kant does criticize Stoic fatalism (1960, 50-51 & n) and shortcomings in the Stoic conception of the "purity" of the moral law that were only rectified with the appearance of Christianity (2002a, 98 n13).

⁸ One might object that Kant may, for example, think that, the validity of the laws of language or humor are derived from the legislation of reason, and, therefore, that there is no essential difference between these and the laws mentioned in *KSH*—but this misses the point. Kant probably believes that the "validity" of all sorts of laws derives from the legislative powers of reason, but in his critical system he chose to provide the foundation of scientific laws and the moral law, and it was these, and no others, that he mentions in *KSH*.

⁹ The story that Kant's daily walks were so predictable that members of his community set their clocks by them is often cited as a charming story about

Kant (Koerner 1983, xvi), but not usually invested with any philosophical significance. However, the fact that Kant's behaviour is so orderly that one can set one's clocks by it instead of looking to the usual measure of time in the starry heavens is precisely what one would expect of one who, regarding himself as a microcosm_{nm}, strives to imitate the perfect movements in the starry heavens.

¹⁰ Kant sometimes stated that *OP* filled a crucial "gap" in his system but at other times requested that it be burnt after his death (Förster 1993, xvi-xvii).

¹¹ Kant goes on in the passage to state that one is *also* entitled to attribute "infinite perfection" to the Supreme Being but that does not negate his view that God must be *conceived* anthropomorphically.

¹² It is not often remarked that at *C_I*, Kant (1992a, A257/B313) uses the same expression, "*bestirnten Himmels*" (starry heavens), from KSH. Although a thorough treatment of A257/B313 would require a lengthy treatment, note that, significantly, it occurs in *C_I*'s discussion of the distinction between *phenomena* and *noumena* and, second, that Kant states that in "an idle fiddling with words", modern distinctions between the sensible and intelligible world "deviate completely from the sense employed by the ancients".

¹³ No claim is made here to provide a *complete* account of Kant's notion of his transcendental_{aut} philosophy in *OP* but only one sufficient to clarify the status of *OP*'s microcosmic_{nm} doctrine in his system.

¹⁴ This is not the claim that *nothing* in *OP* is inconsistent with Kant's critical philosophy. There are some inconsistencies (Förster, 2000, 84). See note 15 below!

¹⁵ Despite Kant's denunciation of Fichte's reading of his views (Kant 1986, *OLF*, 253-254), some remarks in *OP* suggest Fichte's views that the self "posits" (creates) both itself and the world (Werkmeister 1986, 202). However, there are significant differences between Fichte's notion of transcendental philosophy and *most* of *OP*'s views. Whereas Fichte (1982, 37-38) speaks of the self as "originally posited by itself" and states that "all reality should be absolutely posited through the self," *OP* states that the transcendental self "originates" itself *in the sense that* it gives itself a certain system of *ideas* (i.e., *subjective* products of Reason). Admittedly, after describing his notion of "transcendental philosophy" as "a capacity of the self-determining subject," Kant adds: "*To make oneself, as it were*" (Kant 1993, *OP*, 254)—but the "as it were" is a crucial qualification one does *not* find in Fichte. See also Förster (2000, 75-76). The difference boils down to that between creating a world and creating a subjective *idea* of a world. Despite this qualification, following Werkmeister, *OP* does contain certain remarks that suggest Fichte's views—as at *OP* (Kant 1993, 227). See also Shell's (1996, 298-305, 443-444 and note 117) remarks on certain ironies in Kant's critique of Fichte.

¹⁶ Hegel (1979, para. 2) would put this by saying that the "truth" (the blossom) of Kant's transcendental_{fp} philosophy in *C_I* is his transcendental_{aut} philosophy in *OP*.

¹⁷ Since Husserl is like Kant in so many ways one also finds microcosmic doctrines in Husserl (Banchetti-Robino 2006), but a discussion of Husserl's microcosmic views requires a separate extended treatment.

REFERENCES

- Banchetti-Robino, Marina Paola. 2006. "The Microcosm/Macrocosm Analogy in Ibn Sinâ and Husserl". In *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, edited by Anna-Teresa Tymieniecka, 25-40. New York: Springer.
- Bardon, Adrian. [I]. "Transcendental Arguments". *Internet Encyclopedia of Philosophy I*. <http://www.iep.utm.edu/trans-ar/>.
- Carone, Gabriela. 2005. *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassirer, Ernest. 1983. *Kant's Life and Thought*. New Haven: Yale University Press.
- Conger, G.P. 1922. *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Cooper, John. 1997a. "Introduction to Plato's *Timaeus*". In *Plato: Complete Works*, ed. by John Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- _____. 1997b. Introduction to the *Epinomis*. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Cornford, F.M. 1966. *Plato's Cosmology: The Timaeus*. Stockbridge: Liberal Arts Press.
- Fichte, J.G. 1982. *Science of Knowledge*. With the first and second Introductions. Translated by Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press.
- Förster, Eckart. 1998. „Introduction“. In *Opus Postumum*, by Immanuel Kant, translated by Eckart Förster and Michael Rosen, xv-xlvi. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2000. *Kant's Final Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Guyer, Paul. 1992. "The Starry Heavens and the Moral Law". In *The Cambridge Companion to Kant*, edited by Paul Guyer, 1-25. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F. 1979. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.

Heidegger, Martin. 1962. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by James Churchill. Bloomington: Indiana University Press.

_____. 1991. *Nietzsche, v. 3: The Will to Power as Knowledge*. San Francisco: Harper.

_____. 1997. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Translated by Parvis Emad & Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press.

Kant, Immanuel. 1960. *Religion within the Limits of Reason Alone*. Translated by Theodore Green & Hoyt Hudson. New York: Harper.

_____. 1986. "Open Letter on Fichte's *Wissenschaftslehre*". In *Immanuel Kant: Philosophical Correspondence, 1759-99*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1991. "The Metaphysics of Morals". In *Kant's Political Writings I*, translated by H.B. Nisbet, 131-175. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1992a. *Critique of Pure Reason*. Translated by Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett.

_____. 1992b. *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Translated by David Walford & Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1993. *Opus Postumum*. Translated by Eckart Förster & Michael Rosen. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1997a. *Lectures on Metaphysics*. Translated by Karl Ameriks & Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2002a. *Critique of Practical Reason*. Translated by Werner Pluha. Indianapolis: Hackett.

_____. 2002b. *Theoretical Philosophy after 1781*. Translated by Gary Hatfield & Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2012. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated by Mary McGregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Koerner, Stephan. 1983. „Introduction“. In *Kant's Life and Thought*, the english edition, vi-xxi. New Haven: Yale University Press.

McCormick, Matt. [I] “Immanuel Kant: Metaphysics,” *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/kantmeta/>

McDonough, Richard. [I] “Plato: Organicism,” *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/platoorg/>

_____. 2011. “A Synoptic View of Kant's Emergentism”. *Iyyun* 60: 245-274.

Parry, Richard. 2012. “Empedocles,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/empedocles/>

Plato. 1969. “Timaeus”. Translated by Benjamin Jowett. In *The Collected Dialogues of Plato*, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, 1151-1211. Princeton: Princeton University Press.

_____. 1969. “Laws”. Translated by A.E. Taylor. In *The Collected Dialogues of Plato*, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, 1225-1516. Princeton: Princeton University Press.

_____. 1969. “Epinomis”. Translated by A.E. Taylor. In *The Collected Dialogues of Plato*, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, 1517-1533. Princeton: Princeton University Press.

Shell, Susan. 1996. *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation and Community*. Chicago: University of Chicago Press.

Silber, John. 1960. “The Ethical Significance of Kant's Religion.” In *Religion Within the Limits of Reason Alone*, by Immanuel Kant, lxxix-cxxxiv. New York: Harper.

Smith, Norman Kemp. 1962. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. NY: Humanities.

Stock, George. 1908. *Stoicism*. London: Archibald Constable, Ltd.

Werkmeister, W.H. 1986. *Kant: The architectonic and development of his philosophy*. LaSalle: Open Court.

Wittgenstein, Ludwig. 1969. *Notebooks, 1914–16*. Translated by G.E.M. Anscombe. New York: Harper and Row.

Richard McDonough is retired but still has an association with the Arium Academy in Singapore and the James Cook University in Singapore. Books: *The Argument of the 'Tractatus': its relevance to contemporary theories of logic, language, mind, and philosophical truth*, State University of New Press, 1986; *Martin Heidegger's Being and Time*, Peter Lang, New York, 2006. He is currently writing a book (Whitehead's Plato: The Philosophy of Organism). Most of his publications can be found here:

<http://philpapers.org/s/Richard%20McDonough>

Address:

Richard McDonough, Prof. Dr.
52 Bukit Batok East Avenue 5
Regent Heights Tower B #12-04
Republic of Singapore, 659802
Home Phone: (65)-6862-6254
E-mail 1: rmm249@cornell.edu
E-mail 2: spinozas_nutz@yahoo.com

Il logos tra filosofia e vita. Una nota sullo stoicismo antico

Nicoletta Di Vita
Università di Padova / ENS Paris

Abstract

The logos between Philosophy and Life: About ancient Stoicism

The conception of philosophy we have inherited from ancient Greek tradition, and especially from Hellenistic Stoicism (3rd-2nd century B.C.) proves to be insightful even today. On the one hand, philosophy was considered as inseparable from life in terms of good life, thus ethically oriented and corresponding to virtue – perspective which still dominates the current interpretation of Stoicism. On the other hand, philosophy was connected to life through a specific link to logos. In this paper, I address the issue of the relationship between language and virtue in Stoicism. I will suggest that, with the Stoics, “logic” (as doctrine of the *logos* in a broad sense) can coincide with ethics, and that the seal of their reconciliation is to find in the human language.

Keywords: Stoicism, Language, Life, Philosophy, Ethics, Virtue, Praxis

1. Introduzione - La citazione e l’opera

Il discorso filosofico intorno alla filosofia, accanto al gioco di specchi cui è ogni volta costretto a muovere l’ingegno, incontra nella storia del pensiero alcuni ostacoli significativi. La questione di quale semantica autocomprensiva abbia accompagnato l’esercizio della filosofia per uno stoico di età ellenistica, ad esempio, rappresenta bene con quale tipo di interruzioni si debba avere a che fare. Essa poggia forse più di ogni altra su di un paradosso: gli stoici sono interrogati dalla prospettiva di soggetti

* Il testo è la trascrizione, in forma ridotta, di una relazione presentata all’Università di Padova nel maggio 2015 nell’ambito di un ciclo seminariale dedicato alle concezioni di “filosofia” nel mondo antico e tardo-antico.

del filosofare. Di ciò però non è data né esperienza né traccia: essi sono per noi sempre e quasi dovunque oggetto della discussione e argomentazione d'altri. Il loro essere all'opera nel filosofare non ci è in alcun caso presente: la riserva puramente e ironicamente citazionale che la storia ha conservato ha come conseguenza eminente, per noi, la mancanza dell'opera come dell'operare filosofico. Ciò rappresenta, per chi sappia coglierla nell'orizzonte di una storicità non irrigidita, una rara occasione di risoluzione ermeneutica. Per una volta, è la stessa nube deduzionistica in cui il lungo lavoro di pensiero degli stoici è avvolto a costringerci alla costruzione quasi immaginativa di operanti filosofi, attivi e resistenti alla dimenticanza che la storia riserva ad opere non – o non più – scritte. È pertanto premessa metodologica obbligata che, per un'opera-non-opera, priva di ogni materia, sussistente nel solo ricordo di essa, sia dissotterrato con atteggiamento più anamnastico che filologico il piano letterale e quello solo testimoniale dei resoconti.

Eppure, nel caso dello stoicismo, la circostanza riesce persino a riserbare la propria eccezionalità altrove. Una singolare coincidenza si pone tra la forma che la storia ci ha trasmesso e ogni contenuto proprio al pensiero stoico. Se è pur vero che il racconto postumo è il carattere precipuo di molta della filosofia già prima di Platone, nel caso dello stoicismo ciò ha un ascendente straordinario: in esso, la filosofia è anzitutto e già sempre un discorso incarnato, un *logos* che, nell'inserirsi alla vita, si confonde definitivamente con essa. Proprio là ove ogni *logos* vivente è perduto e null'altro è restato che un discorso narrante – ove la vita è interamente confluita nel suo proprio *logos*, senza residui –, noi riusciamo a scorgere, degli stoici, ogni senso dell'operare filosofico.

Ma della maniera in cui la filosofia si rimesti alla vita, e questa al linguaggio che la dice, è compito del presente lavoro volere, presso gli stoici e attraverso costoro, brevemente abbozzare.

2. La coerenza senza sistema

Se una ragione è data alla riscoperta della concezione stoica della filosofia, essa non risiede certo nella sistematicità proclamata tanto nelle autorappresentazioni che nei commentari, antichi come moderni (Hadot 1995, 168). Non

soltanto perché la spinta al sistema è aspra alla sensibilità dei contemporanei, invisibile alla loro ricerca di aperture, e in definitiva poco interessante; ma il sistema, nelle forme che siamo abituati a conoscere e contestare, poco altro condivide con il mondo antico che una certa volontà di unità e coerenza.

Nel caso dello stoicismo, esso non riesce mai – pur a dispetto di una certa ripetuta insistenza – ad assumere una rigidità sufficiente. Il pensiero sistematico, che la filosofia degli stoici avrebbe il ruolo di inaugurare alla storia (Ildefonse 1997, 125), ha cioè alle sue origini una configurazione tale da custodire in sé l'antidoto al proprio stesso irrigidimento. La ragione consiste in ciò: che la declinazione stoica della coerenza, aspetto che accomuna ogni vocazione alla sistematicità, è priva di ogni formalismo. La incontriamo in una formulazione celebre, assai frequente nelle testimonianze e, se intesa nella sua complessità, densa di implicazioni:

Τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε „τὸ ὁμολογουμένως ζῆν.“
(Stobaeus, *Ecl.* II, 75; *SVF* I.179)

Il fine Zenone lo definì in questo modo: “vivere coerentemente”.

Summum bonum, quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellamus convenientiam. (Cic. *De fin.* III, 21; *SVF* I.179)

Il sommo bene sta in ciò che gli Stoici chiamano ὁμολογία [...]

La coerenza non è certo elemento contingente: prima ancora che farsi carattere della filosofia, essa è anzitutto ciò che rende ragione della natura umana, al punto da costituirne la finalità più propria. L'operazione è evidentemente notevole, se la coerenza, da principio metodologico quale siamo abituati a pensarla, costituisce per uno stoico il fine e insieme il massimo bene per la stessa vita. Ma alla definizione del vivere come vivere coerentemente (ὁμολογουμένως) gli Stoici presto aggiunsero alcune importanti specificazioni. È solo con esse che si rende esplicito ciò cui la vita ha da rendersi in coerenza.

La prima specificazione, divenuta esemplare, è possibile che sia accorsa in un momento successivo, per mano di Cleante, il secondo caposcuola. È ancora Stobeo a darcene testimonianza:

Cleante fu il primo ad accettare la definizione di Zenone, ma vi aggiunse “a natura” (τῇ φύσει), ottenendo questa formula “il fine (τέλος) è il vivere in coerenza con la natura”. (*SVF* III.12)

È questa la versione che verrà ripresa con più frequenza¹, al punto che Diogene Laerzio può già attribuirle a Zenone:

Nel suo trattato ‘La natura dell’uomo’ (Περὶ ἀνθρώπου φύσεως) Zenone per primo sostenne che il fine è il vivere coerentemente con la natura (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). (D.L., VII 87; SVF I.179)

E aggiunge, significativamente:

...ossia vivere secondo virtù (κατ’ἀρετὴν ζῆν): e infatti la natura ci conduce (ἄγει) alla virtù.

Al vivere in coerenza, ora specificato come vivere in coerenza *con la natura*, Laerzio cerca di corrispondere, a fini evidentemente chiarificatori, il vivere secondo virtù (κατ’ἀρετὴν). Ma in che senso la virtù è ciò cui “la natura stessa conduce”?

La posizione non è certo nuova nella filosofia antica, e celebre ne è la tematizzazione nel *Menone* platonico, ove ne è in questione l’ipotesi di insegnabilità. Nel caso dello stoicismo sono ammissibili diverse letture, ampiamente affrontate dalla storiografia di tutti i tempi². Non ne prenderò in considerazione che una, poiché, per certi toni paradossali che esibisce, mi pare riesca a dischiudere la specificità della posizione stoica nell’intero mondo antico – e una sua possibile consistenza per il nostro.

In un ulteriore passaggio è contenuta un’ultima, essenziale precisazione. Il passo è ancora di Stobeo, il quale così procede:

Τοῦτο [= „τὸ ὁμολογουμένως ζῆν”] δ’ἔστι καθ’ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν. (SVF I.179)

E ciò [“il vivere coerentemente”] significa vivere secondo l’unico logos e in armonia.

καθ’ἓνα λόγον: in questa espressione è contenuto un elemento decisivo nella chiarificazione di cosa, per lo stoicismo di età antica, abbia costituito il fine della vita. Stobeo istituisce cioè un invisibile nesso tra natura, virtù e *logos* – e li lega alla vita come termini rispetto ai quali essa ha da praticare una corrispondenza, a cui deve cioè rendersi “omologa”. Ciò costituisce il tratto forse più originale, e più intensamente proprio, della concezione stoica della vita e della filosofia.

La formula riportata da Stobeo, infatti, che non riferisce espressamente né della natura né della virtù, potrebbe suggerire una lettura del *logos* come termine che tiene insieme gli altri

due. L'impressione è confermata anche altrove. Muovendosi alla ricerca di cosa conduca alla vita come *ὁμολογία*, la filosofia appare quale luogo privilegiato. Secondo un noto adagio d'altra parte, risalente ad Epitteto e continuamente riproposto, essa è definita come *τέχνην περὶ βίον* ovvero *ars vitae* – l'arte di condurre la vita in vista del suo fine (cfr. *SVF* II.35).

“La filosofia” – scrive Filone in un passo che il von Armin attribuisce a Crisippo, terzo caposcuola della Stoa – “è la via che conduce alla virtù” (*SVF* III.202): ἡ ἐπ’αὐτὴν [sc. ἀρετὴν] ὁδὸς φιλοσοφία. È dunque proprio la filosofia il cammino verso la vita buona, la virtù o la coerenza alla natura. Anche in questo caso, la tendenza più comune è di appiattare ogni contenuto della filosofia a ragioni morali, evidentemente a motivo dell'impianto marcatamente etico che avrebbe assunto il pensiero stoico nella sua fase tarda, in epoca latina (I-III sec. d.C.).

Tuttavia, soffermandosi sul pensiero attribuito alla Stoa antica, la configurazione della filosofia mostra delle peculiarità ben precise, che segnano una vistosa specificità rispetto ai successori. Una delle definizioni più ricorrenti recita infatti come segue:

Τὴν φιλοσοφίαν ἐπιτήδευσιν λόγου ὀρθότητος ἀποδιδῶσιν. (Clemens Al. Paedag. I.13; *SVF* III.293; cfr. II.131)

Definiscono la filosofia pratica del logos corretto.

Quello stesso *logos*, ideale di conformità per la vita buona, appare qui come ciò di cui si fa pratica la filosofia. Se un legame è possibile tra filosofia e vita, esso sembra allora dover essere individuato in ciò che si pone nel luogo della loro intersezione, e che gli stoici chiamano, per l'appunto, “*logos*”. È solo nella “pratica del retto *logos*” (ἐπιτήδευσιν λόγου ὀρθότητος) che la vita può conformarsi alla natura, essendo virtuosa.

Ora, la questione non è, o non è tanto, cosa abbia a che fare il *logos* con la filosofia. Ciò è anzi forse autoevidente, laddove per noi la filosofia è, anzitutto, un discorso – e “discorso” è, come noto, uno dei significati principali di “*λόγος*”³. Piuttosto, la vera questione è come ciò possa conciliarsi con il cammino in direzione della vita buona; come, cioè, il discorso o il *logos* possano concorrere, o addirittura coincidere, con la stessa virtù – e in che senso solo *un logos* sia il termine cui la vita ha da rendersi conforme.

Quel che va dunque anzitutto chiarito è cosa s'abbia da intendere per *logos* e, elemento di massima importanza, come esso possa essere praticato (ἐπιτήδευσις) nella sua più compiuta correttezza (ὀρθότης).

3. La materia del filosofo

Un brano assai discusso di Arriano, parte delle *Epicteti Dissertationes* e richiamantesi esplicitamente a Zenone, sa forse offrire sostegno a queste considerazioni. Esso chiarisce, anzitutto, cosa *non* sia il *logos* per il lavoro della filosofia:

Quale dunque è la materia del filosofo (ὅλη τοῦ φιλοσόφου)? Non è forse un mantello? No, è il *logos*. E quale il fine (τι τέλος)? Non è forse portare un mantello? No, è essere nel retto *logos* (τὸ ὀρθὸν ἔχειν τὸν λόγον). Quali i principi (θεωρήματα)? Non riguardano forse il farsi crescere la barba o portare i capelli lunghi? Piuttosto sono queste le cose che dice Zenone: conoscere gli elementi del *logos* (γινῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα), quale è ciascuno di essi e come si lega agli altri e in qual misura vi segue. (Arriano, *Epict. Diss.*, 8.12)⁴

All'immagine del filosofo come portatore di un atteggiamento, uno stile di vita visibile per essere esemplare, Zenone avrebbe opposto il modo di essere di chi è nell'ὀρθὸς λόγος, nel retto *logos*. L'esemplarità, la mostra della propria condotta, non esaurisce né coincide con la vera "materia del filosofo". Questa consiste in ciò: che costui "conosce (γινῶναι) gli elementi del *logos*" e la loro relazione reciproca, e che, nel conoscerli e proprio in quanto ne ha conoscenza, egli "è" nel retto *logos*. L'affermazione è per certi versi sorprendente, poiché se da una parte ripete e rafforza il legame tra filosofia e *logos*, in quanto pratica della sua correttezza, dall'altra a fatica si concilia con la nostra prima definizione di filosofia – secondo cui essa è *ars vitae*, cammino verso la virtù.

Nulla ci dice, nel testo, che quel *logos* sia uno *intorno* alla vita buona. È cioè difficile ammettere che si abbia a che fare, qui, con un discorso simile alle nostre, prolifiche e onnipresenti, riflessioni sull'etica individuale o su quella collettiva. Come bene si è espresso Goldschmidt, non si tratta affatto di "*comprendre ce qu'il faut faire*" (Goldschmidt 1953, 78). È una conoscenza di qualche altro tipo, insomma, quella di cui qui Arriano vuole riferire.

Ciò non deve essere peraltro frainteso come una separazione dell'esercizio del *logos* dalla vita: è del filosofo (φιλοσόφου), prima che della φιλοσοφία, che il *logos* costituisce propriamente la ὕλη. La relazione deve essere molto più essenziale di un qualche discorso, o sapere, che si apprenda dall'esterno. Così è la stessa caratterizzazione, per molti aspetti sorprendente, della centralissima figura del saggio, massimo ideale della vita virtuosa, a confermare per noi questo stato di cose:

Διαλεκτικὸν μόνον εἶναι τὸν σοφόν. (D.L., SVF II.130)

Solo il dialettico⁵ è il saggio.

È allora opportuno insistere ancora sulle ambiguità di cui si carica il termine λόγος nello stoicismo antico. Fin qui, di esso sappiamo che è essenziale alla filosofia poiché è essenziale al filosofo, ovvero alla sua vita buona – senza tuttavia essere un discorso filosofico *sull'etica*, ovvero sulla virtù. E che, per essere tale, è necessario che sia corretto, che sia un ὀρθὸς λόγος. Solo allora si potrà comprendere cosa possa significare farne pratica (ἐπιτηδεύσις, compito della filosofia) e in cosa consista precisamente la sua correttezza. Che il *logos* sia nodo fondamentale nella dottrina stoica antica è presupposto comune a pressoché tutte le letture moderne dello stoicismo⁶; ma la prospettiva che a noi interessa è quella che lo individua sulla soglia tra filosofia e vita, e che di questa sua singolare presenza deve poter dar ragione.

4. Omonimia – i sensi di λόγος

La prima, fondamentale evidenza è che ciò di cui andiamo alla ricerca è interamente racchiuso in una omonimia.

Almeno duplice è infatti il senso di “*logos*” per come appare nel discorso dello stoicismo⁷. Una prima caratterizzazione lo assegna a un quadro semantico generalissimo: esso è realtà cosmologica, il “cosmo” nella sua interezza, il mondo tutto propriamente detto. Lo è in un triplice senso: quale Legge che tutto governa, come l'esordio del prezioso *Inno a Zeus* di Cleante ci informa (SVF I.537, vv. 1-3); in quanto sostanza immanente, che si “mescola” alle cose, generandole e vivificandole (*ivi*, vv. 20-1); e infine in quanto destino, che tutte le cose sono chiamate a seguire⁸. Come bene si esprimeva Gilles Deleuze, in un testo

celebre, “*l’unité des causes entre elles s’appelle Destin, dans l’étendue du présent cosmique*” (Deleuze 1969, 13): è l’insieme delle cause e degli effetti, e dunque i corpi in relazione reciproca, ciò che costituisce la presenza di quanto è destinato ad essere. È in questo senso che il *Logos* cosmico può dirsi “*κοινὸς λόγος*” (vv. 11-14), *Logos* comune, cioè in tutto presente e tutto determinante.

Così, se è a “un *logos*” (καθ’ἓνα λόγον) che la vita dell’uomo deve farsi coerente, esso non può essere che questo senso di “*logos*”, una tale entità cosmo-ontologica che a tutte le cose si mescola. E se è alla “natura” che la vita ha da essere “omologa”, essa non può che essere *questa* natura, questa totalità dotata di senso.

D’altra parte all’uomo non resta, nel migliore dei mondi possibili – e per questo destinato a tornare eternamente (Gourinat 2002) –, che riconoscere quel cosmo-*Logos* come tale, accettandolo.

È qui che emerge la seconda accezione di “*logos*”. Si badi sin da ora che la disgiunzione preliminare dei due sensi è fondamentale affinché se ne comprenda, in seguito, il necessario riavvicinamento, il movimento di ritorno all’unico, unitario termine ammissibile. La seconda accezione dischiude infatti per noi una costellazione insolita, sebbene apparentemente del tutto comune: “*logos*” è anche, al contempo, ciò che è più proprio all’uomo. L’essere umano, a differenza di tutte le altre cose percorse dal *Logos*, non è soltanto κατά λόγον, soggetto al *Logos* e alla sua guida e legge, bensì anche sempre λογικός, dotato cioè di un’attiva possibilità di relazionarsi con quel *Logos*, persino eventualmente rifiutandolo (Bénatouil 2002, 320). Nel separare l’uomo dagli altri viventi terrestri, le testimonianze informano infatti di una assai elementare distinzione: posto in mezzo a τὰ ἄλογα ζῷα, i viventi senza *logos*, l’uomo sarebbe invece τὸ λογικὸν ζῷον, un vivente dotato di *logos* (D.L. VII, 130; SVF III 687)⁹. È in quanto munito di *logos*, in quanto beneficiario dalla disposizione libera del *logos*, che l’uomo può scegliere o declinare la propria conformità alla Legge universale¹⁰.

La precisazione può dar luogo a un facile fraintendimento: ciò appare, a buona ragione, la riproposizione di una comune,

quasi dominante declinazione antica dell'uomo. Ma si fa presto a chiarire i contorni di straordinarietà: se all'uomo è dato di scegliere la sua conformità o meno al *Logos*, quella cercata rispondenza è, nello stoicismo, una del *logos* al *Logos*. L'uomo è chiamato a rispondere al *Logos*, legge universale, con nient'altro che il suo stesso *logos*. La questione cioè confluisce interamente e compiutamente in un'omonimia. E la disgiunzione semantica fa presto a svelare la propria, perentoria, provvisorietà.

Così, la ragione per la quale gli stoici abbiano scelto lo stesso termine per la realtà cosmologica fondamentale e per indicare ciò attraverso cui gli uomini possono raggiungere la vita buona costituisce l'unico senso possibile all'incontro di vita e filosofia – l'una secondo il *Logos*, l'altra esercizio di *logos*. È alla comprensione di tale omonimia che è dunque necessario, in definitiva, muoversi alla ricerca.

5. La logica

Se è vero che la sorte dell'uomo è custodita in quell'omonimia, allora non sorprende che gli stoici riservarono allo studio del *logos* umano un'intera parte della loro filosofia. La questione di cosa sia da intendere esattamente con quel *logos* è infatti lungi dall'esaurirsi in una definizione.

Fin da subito, la "logica", studio del *logos*, venne affrancata dal suo ruolo tradizionale: tutti i commentatori (Hülser/*FDS* 1.1.3, 22-39; Verbeke 1991, 17) sono concordi nel sottrarla, forse per la prima volta, alla funzione di *organon* della filosofia:

La logica secondo i peripatetici è strumento (ὄργανόν) della filosofia; non tutti, però, la pensano così [...] Gli stoici si rifiutano non soltanto di definire la logica strumento della filosofia, ma anche di ritenerla una porzione (μέριον) qualunque: essi la considerano una parte (μέρος). (Ammonius, *In Arist. Anal. Pr.* P.8,15; *FDS* 28)

La ragione di ciò non può che risiedere nella stessa materia di cui si compone la logica: essa è tanto esuberante da non poter in alcun caso ridursi a "strumento". Un passo di Laerzio è un buon sunto di una tale generosità semantica:

La logica si divide, come dicono alcuni, in due scienze: la retorica e la dialettica. [...] la retorica è la scienza del parlare bene nel discorso esteso, la dialettica quella del discorrere correttamente (ὀρθῶς

διαλέγεσθαι). [...] La dialettica si divide a sua volta in due parti: la parte relativa ai significati (περὶ τῶν σημαυνομένων) e quella riguardo alla voce (τῆς φωνῆς); la parte dei significati si divide infine in parte relativa alle rappresentazioni (περὶ τῶν φαντασιῶν) e parte sui lekta sussistenti (ὑφισταμένων) a partire da quelle. (D.L. VII 41ss.; *FDS* 33)

La logica significa a un tempo tutte queste cose: la retorica; quella che per noi è la logica in senso stretto (dottrina dei λεκτά); ma anche una filosofia del linguaggio che parta dalla voce; ed infine la stessa teoria della conoscenza, dalla dottrina delle rappresentazioni (le φαντασία) fino alla costituzione della scienza. È difficile allontanare l'impressione che, nel caricare la logica di una riflessione tanto copiosa, quasi ridondante, gli stoici siano ricorsi alla poliedricità del *Logos* cosmologico per riproporla al *logos* umano, seppure in genere sia vero il contrario.¹¹ Ogni riduzione del *logos* all'uno o all'altro contenitore semantico tradisce la vitalità della filosofia che lo elegge a proprio oggetto¹²: se la filosofia è, secondo la nostra definizione originaria, ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος, pratica del *logos* corretto, essa non può che esserlo *di tutto questo logos*, del *logos* nella sua interezza. Ma, ancora, se la logica non è uno strumento, la filosofia che ne dice deve poter rendere pienamente conto della sua partecipazione diretta, e non solamente funzionale, contingente e preliminare, al *summum bonum*.

Se nella disgiunzione provvisoria di “*logos*” un cosmo ha lasciato spazio a un altro cosmo in nulla meno generoso di quello, dove ritrovare il luogo della loro conciliazione? Come è possibile cioè, con la filosofia, adempiere all'esigenza di omonimia, festeggiando finalmente la coerenza?

6. Virtù, conoscenza ed esercizio

La concezione stoica della conciliazione è per noi un momento assai istruttivo. “Ὀρθότης”, “correttezza”, è infatti il nome che lo stoicismo diede al fatto originario della omonimia. Essa è presente non soltanto nella definizione di filosofia, che facendosi pratica la pone a proprio fine (“pratica”, lo si è visto, “del *logos* corretto”), ma anche al contempo della logica, il cui oggetto è, propriamente, ὁρθὸς λόγος.

Del mondo antico, d'altra parte, è quasi un topos che la riflessione sul *logos* confluisse in una riflessione sul *logos*

corretto. Si è parlato per questo di una “determinazione apofantica della filosofia”: di una filosofia che, nel *logos*, intende “rendere conto (λόγον διδοῦναι) della realtà” (Ildefonse 1997, 14; 47-51), che dunque ha il suo debito con quella:

comment poser, fixer, et enseigner le lieu propre de la réalité, procurer à chacun le moyen d’y apprendre et d’y régler sa conduite ? Il s’agissait de pourvoir à un système d’expression qui saisit “les choses telles qu’elles sont. (Imbert 1992, 308)

Il *logos* diviene oggetto di filosofia nella misura in cui esso può manifestarsi quale luogo di “traduzione della realtà”: non soltanto se ne fa comprensione, ma è anche sempre una *corrispondenza*, una *rispondenza* della realtà che dice. Nel caso dello stoicismo, la ricerca del *logos* corretto ha la sua immagine celebre anzitutto sul versante gnoseologico: è nella teoria delle φαντασῖαι o rappresentazioni, elemento conoscitivo della dottrina della logica, che essa manifesta tutti i propri paradossi.

Con Zenone è persino probabile che la dottrina della conoscenza abbia costituito l’unica questione relativa alla “logica”, e sua è la teoria della καταληπτική φαντασία, o “rappresentazione comprensiva”. La dottrina è pressappoco riassumibile come segue: la conoscenza avverrebbe, a seguito di un’impressione sensibile giungente dell’esterno, per tramite di un assenso (συγκατάθεσις) che sta all’anima concedere¹³. La conoscenza del mondo consiste cioè nell’accogliere in sé un’impressione che arriva dall’esterno. Ma che la teoria non riesca a liberarsi dalle sue contraddizioni è cosa nota fin dall’antichità (Donini 2005, 223-6): quell’immagine che richiede asilo all’anima è infatti ammissibile solo se *corretta* – se riesce a rendere fedelmente all’uomo il mondo. Eppure, affinché vi sia verifica della correttezza, e dunque sua certezza ultima, è necessario che l’immagine sia intanto stata ammessa all’anima – che l’assenso venga dunque in qualche maniera già dato.

La facile obiezione, che fu anche degli accademici, non è certo risolvibile con disinvoltura. Essa può tuttavia essere in parte mitigata da un aspetto, per la nostra questione decisivo. Il quale risiede nella ἐπιτηδεύσις: la pratica, l’esercizio, ovvero la raggiunta familiarità. La pratica, nello stoicismo, non è mera azione esterna al ‘soggetto’, come il mondo moderno finirà – suo

malgrado – per pensarla. Essa è una parte del soggetto: diviene soggetto essa stessa; del soggetto modifica – fisicamente – l’anima.

Nel caso della conoscenza il ruolo dell’ἐπιτήδευσις è centrale: la comprensione è infatti essa stessa una concreta *modificazione* dell’anima (che è un corpo tra corpi), la quale si altera (Crisippo) o riceve un’impronta (Zenone); l’accettazione di quell’impronta costituisce l’assenso ad una conformazione della realtà che si è così presentata.

Ciò che insieme genera e dà senso al cortocircuito è che l’assenso ben dato è proprio, per lo stoicismo, di chi è “saggio”: di chi discerne il vero dal falso, di chi conosce in effetti la realtà, di chi, cioè, abbia un’anima forgiata dall’incontro col mondo e che, in forza della sua stessa forma, sia dunque in grado di riconoscere la verosimiglianza delle impressioni.¹⁴ È per questo che gli stoici possono senz’altro affermare che l’accettazione del mondo (l’“assenso” ad esso) è la prima e più alta espressione di *virtù*; chi è già nella virtù, e solo costui, sa discernere il vero dal falso, riconoscere la realtà e rigettarne l’apparenza, e così accedere al *sensu* del mondo. E quell’accettazione precede, coincide, ed è insieme esito della comprensione avvenuta.

In un’antropologia come quella stoica, per la quale razionale è *tutta* l’anima¹⁵, e non soltanto τὸ ἡγεμονικόν, ciò che accade in ambito logico investe l’anima nella sua interezza; la pratica del *logos* è dunque *pratica di tutta l’anima*. Al punto che una rappresentazione sbagliata è il segno della mancanza – radicale – di virtù.

Così, nella misura in cui la filosofia è *pratica* del *logos* corretto, essa è, anzitutto, esercizio alle buone rappresentazioni: “la stessa scienza (ἐπιστήμην), dicono, è [...] un’attitudine (ἔξις) a ricevere rappresentazioni” (SVF II.130): essa non è affatto un sapere ottenuto dall’esterno, un’informazione compiuta e certa, bensì, in quanto anzitutto ἔξις, è una disposizione propria, un’inclinazione, un “abito acquisito”¹⁶ di chi ha pratica alla conoscenza. E un’anima che sia esercitata a discernere il vero dal falso è costitutivamente indotta ad ammettere solo il vero.

L’assenso, “criterio del saggio”, ha il proprio suo criterio in ciò: nell’essere o meno virtuosi.¹⁷ Come scriveva bene Goldschmidt (1979, 123), “la *connaissance des choses qui arrivent conformément à la nature était prescrite par l’impératif*

de vivre dans cette conformité". E solo un'anima che abbia fatto esercizio di virtù, che sia, vale a dire, avvezza alla cosa della filosofia, che abbia esperienza, è nella giusta disposizione per indirizzare correttamente il proprio assenso: "i giudizi", dicono gli stoici con un'espressione divenuta celebre, "sono passioni": τὰ πάθη κρίσεις εἶναι (SVF III.456).

Così è possibile ora comprendere cosa intendesse Cleante quando, vicino alla conclusione dell'Inno, scriveva:

Ma tu, o Zeus, dispensatore di ogni bene, dalle nere nubi e dalla vivida folgore, libera gli uomini dalla rovinosa ignoranza (ἀπειροσύνη), poi, padre, scacciala via dall'anima, e fa sì che incontri la conoscenza (γνώμη), alla quale tu stesso ti affidi per governare tutte le cose secondo giustizia. (vv. 32-35)

Il circolo vizioso ha forse solo cambiato verso, ma ci ha dato alcuni indizi infine determinanti per la nostra questione.

7. Del parlare, o del parlare bene

È probabile che il più straordinario dei motivi filosofici dello stoicismo sia custodito in ciò: che l'incontro tra conoscenza e virtù non costituisce solo un rompicapo per gli specialisti dell'intellettualismo – e, in quanto tale, destinato a una problematicità verosimilmente eterna –, ma che ad esso gli stoici assegnarono un abito, un "mantello" finalmente in grado di dar mostra dell'avvenuta unione, di esibire per la prima volta la coerenza, senso pieno dell'omonimia. A chi non si lasci importunare dalle irrisolte contraddizioni della dottrina, è proprio qui che è possibile infine intravedere ciò che fu forse il contributo più originale dello stoicismo d'età antica.

Quell'abito attorno alla coerenza, ci dicono gli stoici, ha la propria materia in un elemento ben preciso dell'uomo: nel suo linguaggio proferito – oggetto eminente, accanto alle rappresentazioni, della scienza del *logos*. L'espressione della correttezza avviene infatti *nella parola*. Ne dà testimonianza Sesto Empirico:

..sono vere [quelle rappresentazioni] a partire dalle quali è possibile realizzare una predicazione vera (ἀληθῆ κατηγορίαν). (S. E. Adv. Math. VII.244)

E ancora:

[...] la rappresentazione logica (λογικὴν φαντασίαν) è ciò secondo la quale è possibile presentare con il logos (λόγῳ) l'oggetto della rappresentazione (φαντασθέν). (S.E. *Adv. Math.* VIII.70; *SVF* II, 187)

Il *linguaggio corretto* è il luogo in cui, conoscendo il mondo, si porta ad esibizione – e quindi, propriamente, si realizza – la coerenza con esso. La rappresentazione logica, ovvero l'ammissione del mondo esterno nell'anima dell'uomo, avviene già sempre nella forma del linguaggio, è cioè per sua stessa natura ciò che si può presentare nel *logos*. E se prestiamo fede alla definizione di uomo che la tradizione ha attribuito a Cleante: come colui che ha ricevuto in sorte dal dio un'immagine del suono (ἤχου μίμημα) (*SVF* II.537, v.4), vale a dire un linguaggio, allora il suo legame con la vita (e, conseguentemente, con la filosofia) perde ogni carattere di contingenza.

La maniera in cui il linguaggio espone la propria fedeltà al mondo ha due versanti ben visibili. Il primo, d'eredità platonica, si concreta nella struttura delle proposizioni: individuata da Platone nel *Sofista* e da allora fondamento della conoscenza occidentale¹⁸, essa costituirebbe, negli stoici, la forma che il linguaggio dà al mondo. Le proposizioni sarebbero cioè, quando corrette, proiezione del cosmo e del suo *Logos*: del suo – così è stato definito – “modèle conjonctif”¹⁹: la struttura della realtà, che è una struttura provvidenziale, ha l'aspetto del segno, del “passaggio dal *dèlon* all'*adèlon*” (Ildefonse 1997, 242). Nel linguaggio la struttura assume la forma del “se...allora”, della proposizione condizionale, forma che, non a caso, gli stoici privilegiarono nella loro logica.

Del secondo versante ritroviamo le radici in Eraclito, poi nel *Cratilo* platonico. Si tratta dell'attenzione che gli stoici riservarono all'elemento “sonoro” del linguaggio, a partire dalla voce. La relazione con il mondo ha qui un aspetto assai differente: i singoli termini, perlomeno gli originari, sono concepiti quale *risonanza diretta* delle cose²⁰. Ciò vuol dire che nella proposizione il mondo non soltanto esibisce la propria provvidenzialità, ma riesce propriamente a risuonare – a farsi eco nella voce, a trovare un'espressione possibile.

Ma ciò non significa altro che il mondo, nel *logos*, assume una propria forma: si fa suono nel linguaggio. È per

questo che la correttezza, la ὀρθότης di cui andiamo alla ricerca, somiglia irrimediabilmente a una continuità: il *Logos* è, per gli stoici d'età ellenistica, propriamente *ciò che parla* nel linguaggio dell'uomo. Quel che da sola rende l'intensità di una reale conciliazione non è che una tale insistita, originaria compartecipazione.

E pertanto, se l'esercizio della filosofia, tutto finalizzato a un *logos* corretto, consiste nel conseguimento di un *logos* corrispondente al *Logos* della natura, ciò non può in alcun modo risolversi in un carattere *normativo* della filosofia e della logica – non se tale normatività è intesa come esterna, sopraggiungente (Ildefonse 1997, 124). La ricerca di una corrispondenza è, in verità, la spinta verso un *ritorno*: all'uomo la filosofia richiede che egli torni a se stesso, alla propria stessa natura – si riconosca quale *Logos*, ad esso coerente perché di esso *parte*. È questo il senso che dà all'intera struttura logica il fatto del κοινὸς λόγος, del *logos comune*, condiviso tra tutte le cose. La corrispondenza, cioè, non è imitazione: è *partecipazione*. E ciò avviene in un processo non di vera correzione di quel che è, ma di direzionamento dell'anima verso se stessa.

La filosofia, come esercizio del *logos* corretto, è *esercizio di ritorno a sé in quanto parte del Logos*. E pertanto, nell'esercizio del *logos* corretto come esercizio di coerenza al *Logos*, che è la filosofia, quest'ultimo *non* può, semplicemente, essere “rappresentato” nella conoscenza o nel linguaggio – come fossero questi qualcosa d'altro. Ammettere il linguaggio come rappresentazione, possibile corrispondenza, significa spezzare il vincolo della continuità e della comunità di tutte le cose, che è a fondamento della concezione stoica nella sua interezza.

L'uomo partecipa finalmente al *Logos* nella misura in cui lascia che questo si esprima nel suo proprio *logos*. E nella prospettiva così tracciata la virtù diviene questo: vivere coerentemente con il *Logos* significa *parlare, ovvero parlare correttamente*: ovvero, ancora, lasciare che il *Logos* parli nell'uomo.

Ciò rende finalmente ragione della comunione di virtù e linguaggio, ovvero di buona pratica e buona conoscenza. Non soltanto l'etica è eminentemente logica – in tutte le sue declinazioni e non solo in quella conoscitiva –, ma il linguaggio

mostra tutta la sua radice etica: il suo studio non è mero tecnicismo teoretico né vezzo gnoseologico, bensì quel linguaggio è espressione della continuità dell'uomo col mondo. Esso è anzi, propriamente, compimento dell'omonima, dell'evento finale della coerenza. Radicalizzando ogni intento dello stoicismo, possiamo persino concludere che la verità non è, così, che l'essere finalmente invasi dal *Logos*, in un partecipato movimento di ritorno a sé.

Ciò consente inoltre di superare, forse, la separazione tra teoria logica, o suo insegnamento, e “parlare bene”, ovvero messa in pratica della logica (Hadot 1991, 212). Nella misura in cui la filosofia non è *discorso sul retto logos*, ma già sempre *pratica* di esso, la distinzione non ha ragione di esistere. La filosofia non è mezzo per la pratica della virtù (Hadot 1991, 215): essa è quella pratica.

Ovunque la si guardi, la “logica” è l'esercizio di questa cercata continuità. E la filosofia, nella misura in cui è logica, lavora alla comprensione e trasformazione dell'uomo come essere dotato di *logos*; e così come gli uomini, pur essendo attraversati dal *Logos*, non per questo sono già sempre virtuosi, ad esso in relazione di coerenza, dovendo piuttosto ridiventarlo, così il *logos* non è già sempre, di per se stesso, specchio della realtà. Esso necessita, lo abbiamo visto, della logica, ovvero della pratica della filosofia.

Si capisce allora perché ed in quale sensata maniera gli stoici potessero affermare che:

Αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν. (SVF II, 130)

La dialettica è necessaria ed è una virtù.

8. Conclusione – oltre le discipline

Lo studio della parola non è dunque astratta teoresi, ma esercizio di modificazione integrale dell'anima umana. alcuna analisi della concezione stoica della filosofia che prescindendo dalla natura comune di linguaggio e virtù potrà avere accesso compiuto all'evento dell'omonimia, alla realizzazione della coerenza, fine assoluto del cammino umano.

Il superamento della separazione aristotelica in discipline teoretiche e pratiche, avviato dalle scuole stoiche

(Hadot 1991, 207), e che qui abbiamo intravisto all'opera, non è dunque affatto formale, né polemico: esso segue coerentemente alla visione unitaria che gli stoici ebbero dell'anima, interamente coinvolta dalla virtù – la quale, d'altra parte, non è detta essere che questo:

una disposizione dell'anima (διάθεσις ψυχῆς) all'armonia con il Logos per tutta la vita. [...] E la vita [quella buona] è un insieme di pratiche (πράξεων) del logos, ovvero la messa in opera (ἐνέργεια) perfetta degli insegnamenti del logos. (Clem. Aless., *Paedag.*, I, 13; *SVF* III.293)

Pare che nel mondo antico tre luoghi comuni accompagnassero la fama degli stoici: il fatalismo, i paradossi, il rigore del saggio (Isnardi Parente 1996, 4). Ciò non è venuto meno nella tradizione successiva: ancora oggi, infatti, essi sono spesso schiacciati su una lettura etica della saggezza e logica della dialettica. È la conseguenza della tripartizione della filosofia:

Dicono che il discorso filosofico sia tripartito: ha infatti la fisica, l'etica, la logica. (D.L. VII 39; *FDS* 1)

Ma che essa, sottolineata in tutte le riproposizioni antiche dello stoicismo, fosse molto più dichiarata che praticata è a buona ragione ormai convinzione dominante.²¹

Si tratta, in realtà, di una unità, per così dire, mobile: la relazione in cui si trovano logica, fisica ed etica non è, come in un sistema rigido, quella tra parti indipendenti ma comunicanti sotto il segno di un principio comune. Come è stato notato (Ierodiakonou 1993, 63; Verbeke, 1991, 14), lo stesso termine “μέρος”, “parte”, venne percepito fin dall'inizio come non adeguato. Prosegue ad esempio Diogene Laerzio:

Apollodoro chiama queste parti “τόπους” (luoghi), Crisippo e Eudromo “specie” (εἶδη), altri “generi” (γένη).²²

Il rapporto tra le parti è piuttosto inedito. Goldschmidt (1953, 64-7), ha ritenuto di potervi trasferire il termine che gli stoici utilizzavano in relazione alle virtù: ἀντακολουθία (*SVF* III.295): un'implicazione vicendevole, tale per cui l'etica presuppone la fisica e ne è a sua volta presupposta, e lo stesso vale per tutte le relazioni possibili.²³

Così la logica è una virtù, come lo sono l'etica e la fisica: esse sono tutte esercizio del *logos* corretto: non soltanto nessuna

di esse può fungere da strumento, ma non sono di fatto in alcun modo leggibili all'interno di una gerarchia:

E delle tre parti nessuna ha prevalenza sull'altra, ma sono fra loro mescolate, per questo ne fecero una trattazione mista. (D.L. VII,40; SVF II.41)

E allora non l'unità, ma la sua dinamicità conta come impronta della coerenza del discorso filosofico dello stoicismo. Unità dinamica che, ancora una volta, non è formale: essa è nella filosofia perché è anzitutto *nelle cose*. È ancora sotto il segno di questa comunanza che ha senso l'idea stoica per cui quando si è raggiunta la coerenza in una delle parti, la si è raggiunta in tutte. La filosofia è una perché uno è il cosmo, e in relazione vicendevole le sue parti.

È per questo, infine, che non ha senso parlare di, o cercare di individuare una morale *stricto sensu* per lo stoicismo; né è del tutto condivisibile quanto afferma Hadot nel tradurre l'essere virtù di logica e fisica come una "*réduction de toutes les parties à l'éthique*" (Hadot 1991, 210). Così, in ultimo, viene meno ogni proposta di propedeuticità o successione delle parti²⁴: dal punto di vista teorico, la conoscenza della natura e della sua legge – il *logos* – è già essa stessa assimilazione alla natura.

Si racconta che Zenone fosse giunto ad Atene a seguito di un naufragio e che, sedutosi presso un libraio a riposare, questi si fosse messo a leggere ad alta voce. È lì che, secondo le testimonianze, Zenone è colto da emozione: "tale – riporta il Laerzio – che domandò dove si potessero incontrare uomini siffatti (οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες)" (SVF I.1). Di quel secondo libro dei *Memorabili* di Senofonte, a cui dobbiamo la sorte dell'esordio stoico alla filosofia, è Socrate il principale oggetto di discussione, e la sua virtù il vero interesse del racconto. Scrive Senofonte:

Mi sembrava anche per queste cose di cui ora ti dico che spingesse i suoi a praticare la padronanza di sé (*ἀσκεῖν ἐγκράτειαν*) nei confronti del desiderio per il cibo, per il bere, per i piaceri, per il sonno e [a sopportare] il freddo, il caldo e la fatica.

Se è vero, come si racconta, che fu la ricerca dell'ἐγκράτεια, la virtù della padronanza di sé, a muovere Zenone a praticare la filosofia sotto il portico dell'agorà, allora non può stupire come essa sia stata, dallo stoicismo di tutti i tempi, definita e praticata: quale "attitudine (ἔξις) a seguire le

scelte del *logos*” (*SVF* III.384); o ancora come “invulnerabile disposizione (*δύαθεσις*) a ciò che appare secondo il retto *logos*” (*SVF* III.265; cfr. 264 e 274), e – ciò che è lo stesso – , “attitudine a non cedere ai piaceri” (*ibid.*).

In un pensiero che può ancora aspirare all’intero – la cui cosa non può che scansare la frantumazione in discipline ed esecrare la rigidità di ogni attribuzione – la filosofia è finalmente totale e l’accesso alla totalità possibile da ciascuna delle parti.

NOTES

¹ Il von Armin ne attesta almeno una decina, cfr. *SVF* I.179-181.

² Della lettura più comune, che insiste sulla coerenza con la natura a partire da una riflessione su *ὁπμή* e *οικειώσις*, è possibile leggere ad es. in Long 1971, 145s., Donini/Ferrari 2005, 244-49, Bénatouil 2006.

³ Gli studiosi, peraltro, hanno a lungo lavorato sull’individuazione di una concezione stoica della filosofia anzitutto come *λόγος κατὰ φιλοσοφίαν*, cfr. Ierodiakonou 1993, 58s.

⁴ Ricavo questo testo da Mansfeld 2003, 116.

⁵ Ovvero, nel linguaggio stoico, il logico.

⁶ Pohlenz definì quella stoica, con buona ragione, una “*Logosphilosophie*”, cfr. Pohlenz 1948, 32.

⁷ Ometterò qui le accezioni ulteriori, come ad es. “enunciato” o “discorso”, non rilevanti per la nostra questione e a loro modo secondarie per il discorso stoico sulla filosofia.

⁸ Cfr. Bénatouil 2002, 298s. e Long 1971, 135-41.

⁹ Cfr. anche *SVF* III.169; *SVF* II.83, *SVF* II.988, e Bénatouil 2003, 298; 319, ove è illustrata un’analogia col fuoco: “*les vivants sont passifs par rapport à un feu contenu en eux, alors que l’homme est aussi presque maître d’un feu extérieur à lui*”.

¹⁰ Ed è così che Cleante lo canterà in chiusura dell’*Inno*, come essere che ha voltato le spalle al *Logos*, cedendo ad ogni male e allontanandosi dal bene; cfr. vv. 22-25.

¹¹ Ad esempio è a partire dall’uomo che gli stoici individuano i caratteri del dio; cfr. *SVF* II.1127s.

¹² Questo non riesce in alcun caso a ridursi alla “ragione” – come pure pare spesso ragionevole doverlo intendere e tradurre, e che è peraltro la scelta di Radice, traduttore italiano del von Arnim, per la maggior parte delle occorrenze in *SVF*.

¹³ Zenone ritiene che nel processo conoscitivo, una volta che i fatti esterni abbiano trasmesso un’impressione di sé ai sensi, sotto forma di impronta (*τύπωσις*), stia all’anima concedere o meno il proprio assenso alla rappresentazione. Il meccanismo e l’apparato figurativo utilizzato per rappresentarlo sono ben noti (*SVF* I.66). Solo una volta accettata, la

rappresentazione viene effettivamente a far parte del sistema cognitivo, fino eventualmente alla scienza, l'insieme di tutte le rappresentazioni certe.

¹⁴ Cfr. anche Bréhier 1951, 94.

¹⁵ “La vita dell’anima è una. La sua parte direttrice (ἡγημονικόν) riunisce in essa in una volta la rappresentazione, l’assenso, l’impulso e la ragione” (SVF II, 826). Brunschwig (1997, 551) ha parlato di una “*conception ‘moniste’ de l’âme*”.

¹⁶ Come la più corretta delle traduzioni recita, cfr. TLJ alla voce ἔξις.

¹⁷ È in questo contesto che ha senso affermare che la virtù è un “urto igneo”, la πληγὴ πυρός; essa non è che una forma particolare di τόπος (la tensione vitale che tiene insieme tutte le realtà dell’universo) assunta dall’anima, così fortificata (SVF I.563; Isnardi Parente 1996, 42; Pohlenz 1992, 74).

¹⁸ Deleuze ha parlato, a questo proposito, di “*désignation*”: le parole sono associate alle cose; la proposizione descrive uno stato di fatto, ed essa può essere dunque vera o falsa. (Deleuze 1969, 22-3).

¹⁹ L’espressione è di Brunschwig, cit. in Ildefonse 1997, 125. Cfr. su ciò il passo di Plutarco citato *ivi*, 241.

²⁰ Lo studio delle etimologie mostra quanto rilevante fosse per lo stoicismo poter ammettere, almeno per alcuni termini considerati originari, che essi μιμῶνται τὰ πράγματα, “imitano le cose”, rendendone una rappresentazione sonora nel linguaggio (Gambarara 1984, 29; Barwick, 1957).

²¹ Gli studiosi hanno sufficientemente sottolineato come la tripartizione riguardasse il λόγος κατὰ φιλοσοφίαν ben più che la filosofia stessa (Ierodiakonou 1993, 58; Hadot 1991, 205; Gourinat 2000, 26). Che, cioè, un’unità sostanziale caratterizzasse le parti e la tripartizione avesse carattere puramente strumentale.

²² Ne dà inoltre una chiara illustrazione Sesto Empirico, *Adv. Math.* XI, 22: “Per i seguaci degli stoici le parti non sono la stessa cosa dell’insieme, ma neppure qualcosa di eterogeneo, come una mano non è la stessa cosa dell’uomo nella sua completezza – l’uomo infatti non si riduce alla sua mano –, ma non è neppure eterogenea rispetto al tutto, perché l’uomo è pensato nella sua interezza solo quando è dotato di mano” (SVF III.75).

²³ La logica implica la fisica nella misura in cui la struttura corretta delle proposizioni dipende dalla conoscenza della struttura del *Logos*; ma la fisica implica la logica poiché può esprimersi solo in essa ed implica, inoltre l’etica poiché conoscenza del *Logos* e sua accettazione coincidono, e così via (Hadot 1991, 209). D’altro canto, la precisazione sull’accezione in cui intendere “parte” va in questa direzione: se εἶδη è preferibile a μέρη, è perché il termine suggerisce una partecipazione alla sostanza del genere di appartenenza (Ierodiakonou 1993, 62s; Verbeke 1991, 14).

²⁴ Si è proposto per questo di riservare l’ordine delle parti all’insegnamento (Hadot 1991, 215); ma l’evidenza dell’indecisione su di esso, che mise tra loro in contraddizione gli stoici, mostra quanto sia straniente separarlo dalla implicazione reale, che non ammette né ordine né gerarchia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Arnim, Hans von. 1998. [SVF]. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Ed. it. a cura di Radice, Roberto. *Stoici antichi. Tutti i frammenti*. Milano: Rusconi.
- Barwick, Karl. 1957. *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*. Berlin : Akademie-Verlag.
- Bénatouïl, Thomas. 2002. “Logos et scala naturae dans le stoïcisme de Zénon à Cléanthe.” *Elenchos* 23 (2): 297-332.
- _____. 2006. *Faire usage. La pratique du stoïcisme*. Paris: Vrin.
- Bréhier, Émile. 1951. *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*. Paris : PUF.
- Colaclidès, Pierre. 1968. “Ἠχου μίμημα.” *Glotta* 46 : 56-58.
- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Donini P./Ferrari F. 2005. *L'esercizio della ragione nel mondo classico*. Torino: Einaudi.
- Gambarara, Daniele. 1984. *Alle fonti della filosofia del linguaggio. “Lingua” e ‘nomi’ nella cultura greca arcaica*. Roma: Bulzoni.
- Goldschmidt, Viktor. 1953. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin.
- Gourinat, Jean-Baptiste. 2000. *La dialectique des stoïciens*. Paris: Vrin.
- Gourinat, Jean-Baptiste. 2002. “Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne.” *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 127 (2) : 213-227.
- Hadot, Pierre. 1991. “Philosophie, discours philosophique, et divisions de la philosophie chez les stoïciens.” *Revue internationale de philosophie* 45 (3): 205-219.
- _____. 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*. Paris: Gallimard.
- Hülser, Kalrheinz. 1987-8. [FDS]. *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher*

Übersetzung und Kommentar (4 Bd.) Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Ierodiakonou, Katerina. 1993. "The Stoic Division of Philosophy." *Phronesis* 38 (1): 57-74.

Ildefonse, Frédérique. 1997. *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*. Paris : Vrin.

Imbert, Claude. 1992. *Phénoménologies et langues formulaires*. Paris: PUF.

Isnardi Parente, Margherita. 1996. *Introduzione allo stoicismo ellenistico*. Roma-Bari: Laterza.

Long, A.A. 1971. "The Logical Basis of Stoic Ethics". In *Stoic Studies*, 134-155. Berkeley: University of California Press.

Mansfeld, Jaap. 2003. "Zeno on the Unity of Philosophy." *Phronesis* 48 (2): 116-31.

Pohlenz, Max. 1948. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* I. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Thom, Johan. 2005. *Cleanthes' Hymn to Zeus: Text, Translation and Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Verbeke, Gerard. 1991. „*Ethics and Logic in Stoicism*.“ In *Atoms, Pneuma and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, edited by Margaret Osler, 11-24. Cambridge: Cambridge University Press.

Zuntz, Günther. 1979. „Vers 4 des Kleanthes-Hymnus.“ *Rheinisches Museum für Philologie* 122: 97-98.

Nicoletta Di Vita is currently a PhD Candidate at the University of Padua and at the École normale supérieure of Paris. She is writing her thesis about the philosophy of language in the ancient Stoicism. Her research area as her publications concern the critical theory, contemporary philosophy and the relationship between Greek literature and ancient philosophy.

Address:

Nicoletta Di Vita
Department of Philosophy
University of Padua
Piazza Capitaniato 3
35139 Padova, Italy
E-mail: nicoletta.di.vita@gmail.com

Taking the concepts of others seriously

Terence Rajivan Edward
The University of Manchester

Abstract

This paper assesses an argument against the representationalist tradition in anthropology: the tradition of reporting how a cultural group represents the world. According to the argument, anthropologists working within this tradition cannot take the concepts of those they study seriously. I defend the representationalist tradition against this argument.

Keywords: concepts, taking concepts seriously, representationalist tradition, science, realism.

Introduction

There is a tradition in anthropology of informing us about how a group represents the world. An anthropologist studies a group as part of their fieldwork and tells us about how that group represents the world. For example, E. Evans-Pritchard studied the Azande and told us that the Azande make assertions which imply that witchcraft is a real phenomenon (Evans-Pritchard 1976, 244). In doing so, they represent the world as if there is witchcraft.

The authors of the Introduction to a book entitled *Thinking Through Things*, Amiria Henare, Martin Holbraad and Sari Wastell, make an argument against this tradition.¹ Their argument is as follows. If anthropology provides us with information about how different groups of people represent the world, the question arises as to which representations are correct: which representations, if any, identify what there really is? There is no option for the anthropologist except to take the sciences as identifying what there is (Henare et al. 2007, 11).

But then an anthropologist will generally have to say that the people they are studying use some concepts in their representations which do not refer to anything real. Perhaps there are exceptions, for instance if the people studied by an anthropologist are scientists or have a worldview that is profoundly influenced by science. But for most groups, the anthropologist will have to say that these groups rely on at least some concepts which do not refer to anything real, such as the concept of witchcraft. To say this is to not take the concepts of others seriously, when anthropologists should be taking these concepts seriously.

We can break this argument down into four premises, which together entail a conclusion against the representationalist tradition of anthropology – the tradition of an anthropologist telling us about how a group represents the world. Here are the four premises:

(1) An anthropologist studying a group of people should take all the concepts of this group seriously.

(2) If the anthropologist aims to inform us about how the group they are studying represents the world, then the anthropologist must take our scientific culture as identifying what there actually is in the world.

(3) If the anthropologist takes our scientific culture as identifying what there actually is in the world, then aside from certain exceptional cases, they imply that at least some of the concepts used by the group they are studying do not refer to anything real.

(4) If the anthropologist implies that some of the concepts used by the group they are studying do not refer to anything real, then the anthropologist is not taking these concepts seriously.

From these premises we can deduce the following conclusion: aside from certain exceptional cases, an anthropologists working within the representationalist tradition cannot take all the concepts of a group they are studying seriously, when this is what they should do. Here I wish to defend this tradition, which I think is mistakenly being devalued. Although a conclusion against it follows from these premises, some of the premises are very questionable.² In this paper, I object to premises (2) and (4). I object mostly by

drawing upon research and considerations that are already familiar to anthropologists. In the course of discussing these premises, textual evidence will be provided that the argument above is being made.

Premise (2)

Recall the content of premise (2): if an anthropologist aims to inform us about how a group they are studying represents the world, then the anthropologist must take our scientific culture as identifying what there actually is in the world. In this premise ‘the world’ means reality and it is supposed by anthropologists with this aim that there is just one world. The relevant part of our scientific culture consists of those propositions currently regarded as established within biology, chemistry, physics and other sciences. (I am not sure if the social and psychological sciences ought to be included in this list, but what is said below can survive different readings of the scope of science.) According to premise (2), the anthropologist with the aim of informing us about how a group they are studying represents the world must accept the following point: those propositions which are currently regarded as established within the sciences succeed in identifying what there is. They must accept this point in the sense that, if they are to be consistent, they must not deny it or say anything that implies a denial of it.

The following quotation provides textual evidence that the authors of the Introduction to *Thinking Through Things* are committed to premise (2):

For, if cultures render different appearances of reality, it follows that one of them is special and better than all the others, namely the one that best *reflects* reality. And since science – the search for representations that reflect reality as transparently and faithfully as possible – happens to be a modern Western project, that special culture is, well, ours. (Henare et al. 2007, 11)

According to the authors, if an anthropologist supposes that there is a single world which is represented differently by different cultural groups, they are committing themselves to our scientific culture providing the best representations of this

world. As I understand the authors, the claim that our scientific culture has the best representations of reality is a claim not just that the established representations within this culture are better than representations from all other cultures for identifying what there is, which may not be such a great thing if the other cultures are especially bad at this, but also that these established representations are the best in that they achieve the goal of identifying what there is. On this reading, the quotation is evidence for premise (2).

The main objection to this premise is that it seems entirely consistent for an anthropologist to report how some group represents the world yet deny that our scientific culture identifies what there is in this world. To illustrate this point: there is clearly a contradiction in saying, “The Azande represent the world as if there is witchcraft and it is not the case that the Azande represent the world as if there is witchcraft.” But there is no apparent contradiction in saying, “The Azande represent the world as if there is witchcraft and our scientific culture does not have authority over whether this representation is correct.” An anthropologist who tells us that the Azande represent the world in this way might very well think that there is witchcraft and also that current science is mistaken if it says otherwise. They might be wrong to think this, but as far as I can see they are not logically inconsistent. Talking about how others represent the world does not logically entail that current science provides the best account of this world. Such talk is neutral on this issue (see Frazer 1913, 1).

In response to this objection, it may be said that although the representationalist anthropologist can reject science as a guide to what there is without logical inconsistency, there are no plausible alternatives to giving science this role. But there are plausible interpretations of the relationship between science and reality apart from the realist interpretation, and below I shall present one. By the realist interpretation, I mean the interpretation according to which our current scientific culture is successful to a significant degree in identifying what there is. (It is called the ‘realist’ interpretation purely because it asserts that the sciences

reveal reality, and not because the interpretation is more likely to be correct.)

Suppose, for the sake of argument, that reality is divided into kinds of things in a certain way, regardless of what human beings believe. Even if we go so far as to suppose this, there is room for doubt over whether science identifies these kinds of things. For it is conceivable that a scientific theory is successful in terms of its predictions and the puzzles it can solve without the concepts of this theory picking out the independently existing kinds. (See the quotation from Thomas Kuhn below in support of this point.) And we can conceive of other theories that are equally successful at predicting and puzzle-solving yet rely on incompatible accounts of what these kinds are (e.g. Liggins and Daly 2013, 606). In light of these points, one might think of established scientific theories as successful in these respects while remaining neutral over whether the concepts involved in scientific theories identify the kinds of things that there are. This is a plausible competitor to the realist interpretation of science.

Note that it was the representationalist tradition itself which promoted this other interpretation. Consider what Kuhn says in his Postscript to *The Structure of Scientific Revolutions*:

A scientific theory is usually felt to be better than its predecessors not only in the sense that it is a better instrument for discovering and solving puzzles but also because it is somehow a better representation of what nature is really like... [As] a historian, I am impressed with the implausibility of the view. I do not doubt, for example, that Newton's mechanics improves on Aristotle's and that Einstein's improves on Newton's as instruments for puzzle-solving. But I can see in their succession no coherent direction of ontological development. On the contrary, in some important respects, though by no means in all, Einstein's general theory of relativity is closer to Aristotle's than either of them is to Newton's. (Kuhn 1996, 206-207)

It may be said that Kuhn is appealing here to history not to anthropology. Historical research into how scientists have represented the world casts doubt on the realist interpretation of science. My response to this point is that anthropology also played an important role in casting doubt on the realist interpretation of science by asserting the possibility of incompatible yet equally pragmatically

successful theories. Benjamin Lee Whorf famously claimed that Hopi words for describing reality presuppose a certain theory, and that these words adequately meet their needs for conveying information, yet the theory presupposed is incompatible with the theory which Western languages presuppose. He invites us to think of these theories as comparable to scientific theories (Whorf 1950, 67).

The authors of the Introduction show awareness of this alternative to the realist interpretation of science, but they do not regard it as a genuine alternative. They briefly dismiss it, in a way that I find hard to understand. They say that an anthropologist who advocates it must commit themselves to the words of others being translatable, and so the anthropologist privileges their own representations as much as the person who takes Western science as revealing reality (2007: 11-12). I cannot see how the ‘and so’ follows here. Furthermore, there is only a translatability commitment in a very weak sense: representationalists write as if that they can, to a valuable degree, convey what others have said by providing sufficiently long explanations. Representationalists do not have to treat the concepts of others as combinations of Western concepts.

Premise (4)

Recall the content of premise (4): if an anthropologist implies that some of the concepts used by the group they are studying do not refer to anything real, then the anthropologist is not taking these concepts seriously. Here we can simplify a little and understand concepts as the meanings of individual words. For example, the word ‘witch’ in its literal use has a meaning and this meaning is the concept of a witch. To be familiar with this meaning is to have the concept of a witch.

The quotation below is textual evidence in favour of attributing premise (4) to the authors of the Introduction, though its content needs some unpacking in order for this to be apparent:

[...] our concepts (*not* our ‘representations’) must, by definition, be inadequate to translate *different* ones. This, it is suggested, is the only way to take difference – *alterity* – seriously as the starting point for anthropological analysis. One must accept that when

someone tells us, say, that powder is power, the anthropological problem cannot be that of accounting for why he might think that about powder (explaining, interpreting, placing his statement into context), but rather that if that really is the case, then we just do not know what powder he is talking about. (Henare et al. 2007, 12)

This quotation focuses on the example of Cuban diviners who say that a particular kind of powder they use is their divinatory power. The quotation expresses an opposition to two ways of responding to the Cuban diviners. Firstly, an anthropologist should not say that the diviners use entirely familiar concepts to us but make false representations with them: saying that this powder is divinatory power, when it is not. Secondly, an anthropologist should not commit to the following combination: (i) the Cuban diviners are working with an unfamiliar concept to classify some powder; (ii) to use this concept to classify some powder is to imply that the powder is divinatory power; (iii) whoever uses their concept in this way is making a false representation of the world, because it is just some powder and lacks any divinatory power. In place of these approaches, the authors of the Introduction recommend saying that the Cuban diviners live in a different world to us, a world in which there really is this powder that is divinatory power:

The world in which powder is power is not an uncharted (and preposterous!) region of our own. It is a different world, in which what we take to be powder is actually power [...] (Henare et al. 2007, 12)

I will not provide more details about this radical replacement approach here, which is puzzling at first sight. From what has been said so far, it seems clear that the authors of the Introduction are against an anthropologist treating any concept of a group studied as both used in the group's representations of what there is and as not referring to anything real. This for them is to not take the concept in question seriously. Unfortunately, the authors do not explain why this amounts to not taking the concept seriously.

There are two objections I shall make to premise (4). To grasp the first objection, consider a certain hypothetical situation. You are eating some cake and someone asks you if they can have some too. You attribute to them a desire for cake and a belief that you can provide them with some. On the basis

of these attributions, you predict that if they are offered cake, they will accept the offer. Now some people think that the concepts of belief and desire do not actually refer to anything real. They think that these concepts do not refer to brain states and that, for an accurate understanding of what there is, we should replace them with scientific concepts that do refer to brain states (e.g. Churchland 1986, 395-399). Even if we ignore the concerns about scientific realism raised in the previous section and even if we also say that these people are right, we might still value the concepts of belief and desire. We might value these concepts as tools in prediction. Indeed, we might wonder whether there are any alternatives available in our everyday lives which are comparably good for the job of making predictions such as the one you make in the example. We are not treating these concepts as adequate means for referring to what there is, but are we not taking them seriously? Since we value them, there is some reason to say that we are taking them seriously. Concepts are used not just in attempts to identify what there is, but also to communicate, to predict, to hope, to fear and more. The authors of the Introduction need some justification for why valuing them for one of these other ends is not enough to be taking them seriously, for why only valuing them as referrers is enough for this. I doubt that there is any compelling justification regarding this.

The second objection I shall make is, more precisely, an objection to the combination of premise (1) and premise (4), rather than to premise (4) in isolation. Premise (1) tells anthropologists to take the concepts of those they study seriously. Premise (4) says that this goal cannot be achieved if an anthropologist says that a concept used by those studied to represent the world fails to refer. Premises (1) and (4) together entail a requirement of anthropology. The requirement is that a work of anthropological research should not say, “The group I have studied use a concept in their representations of what there is but this concept does not refer to anything real.” However, what happens if there is a disagreement within the group studied over whether a certain concept refers to something real, for instance the concept of a witch? Some members of the group think that this concept can be used to

pick out a kind of person while others think that it cannot be used in this way, because there are no witches. Anthropologists are commonly urged not to overlook diversity of belief within the groups they write about, so it matters to consider situations of this kind.

From what the authors of the Introduction say, we can extract a proposal for dealing with this situation: an anthropologist should say that those group members who think that the concept refers to something real inhabit one world, a world in which there are witches, whereas those who think that the concept does not refer to anything real inhabit another world, a world without witches. Both parties are therefore right about the world in which they live. However, leaving aside puzzles about the very notion of different worlds, this seems to treat the disagreement as if it were a mere verbal confusion. If only parties to it understood that they are talking about different worlds, there would be no disagreement. For convenience of expression, I shall introduce a piece of terminology. A substantial disagreement about concept reference, rather than a mere verbal confusion, is a disagreement about whether a concept refers in which there is a single world that both parties are talking about and both cannot be right about this world: at least one party is making a mistake. 'World' here means reality. With these definitions in place, we can ask a question: why should an anthropologist prioritize taking concepts seriously, in the way required by premises (1) and (4), over allowing for substantial disagreements about concept reference? Surely we are asked to take the concepts of others seriously as part of respecting them,³ but it seems that this kind of respect comes at the price of respecting their disagreements about concept reference and no reason has been given as to why we should accept this price. My second objection then is that the combination of premises (1) and (4) does not allow anthropologists to admit that there are substantial disagreements over concept reference, and this approach has not been adequately motivated.

It is understandable that some anthropologists made the argument that I have been evaluating, from a concern to respect the concepts of others. If the argument succeeds, it

would be momentous for anthropology. The objections I have raised do not show that the argument fails. They show that at present certain premises have been inadequately supported. My objections leave open whether those premises can be provided with the missing support in the future. But my impression is that it will be very hard to make the argument a compelling one. To state my impression more fully: at best, a more justified version of the argument will provide a stronger reason to pursue a different kind of anthropology, if such an anthropology is possible, while still being too disputable to provide a conclusive blow against the tradition of reporting group representations.

NOTES

¹ To say that there is a tradition within anthropology of informing us about how a group represents the world seems to imply that there could be other traditions in anthropology, traditions which do not involve this. But is providing such information simply essential to anthropology? The argument I shall evaluate is made by authors who deny this essential status. I grant this denial here.

² The argument I evaluate is made as part of the ontological movement in anthropology. My focus is limited to this argument. I do not aim to evaluate the entire movement here.

³ Readers may wonder whether debate over the argument made by Henare, Holbraad and Wastell is a mere repetition of earlier debates in anthropology over relativism. My evaluation draws upon familiar material. But to my knowledge, earlier relativists do not make the argument I have been evaluating. Furthermore, some efforts from earlier debates to explain relativist talk of different worlds do so in terms of a single world that is perceived or is conceptualized or is cognizable differently (Hollis and Lukes 1982, 6-8; Sperber 1982, 154).

REFERENCES

- Churchland, Patricia. 1986. *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Daly, Christopher and Liggins, David. 2013. Animalism and Deferentialism. *Dialectica* 67: 605-609.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. Abridged by Eva Gillies. 1976. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

Frazer, James George. 1913. *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. Volume 1. The Belief Among the Aborigines of Australia, the Torres Strait Islands, New Guinea and Melanesia*. London: Macmillan.

Henare, Amiria, Holbraad, Martin and Sari Wastell. 2007. "Introduction." In *Thinking Through Things*, edited by Amiria Henare, Martin Holbraad and Sari Wastell, 1-31. London: Routledge.

Hollis, Martin and Steven Lukes. 1982. "Introduction." In *Rationality and Relativism*, edited by Martin Hollis and Steven Lukes, 1-20. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Kuhn, Thomas. 1996. Third edition. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Sperber, Dan. 1982. "Apparently Irrational Beliefs." In *Rationality and Relativism*, edited by M. Hollis and S. Lukes, 149-180. Cambridge (MA): The MIT Press.

Whorf, Benjamin Lee. 1950. "An American Indian Model of the Universe." *International Journal of American Linguistics* 16: 62-72.

Terence Rajivan Edward teaches Ethics and Political Philosophy at The University of Manchester. He conducts research into philosophical issues arising from social anthropology. He has a PhD on the idea of a conceptual scheme and currently pursues research in the following areas: the possibility of alternative conceptual schemes, modularity and theory-laden experience, and the distinction between science and pseudo-science. His recent publications are, "Feminist Research and Paradigm Shift in Anthropology" (2012), "The Dualism of Conceptual Scheme and Undifferentiated Reality" (2012), "Anthropology in the context that produced it" (2014) and "Cartesian dualism and the study of cultural artefacts" (2015).

Address:

Terence Rajivan Edward
School of Social Sciences
Arthur Lewis Building
The University of Manchester
Manchester. M13 9PL.
Email: t.r.edward@manchester.ac.uk

Nunc dimittis. Remarques sur le discours vrai en matière de religion

Vladimir Gradev
Université de Sofia

Abstract

Nunc dimittis: Notes on the true speech in religion

The resignation of pope Benedict XVI may be somewhat framed into a context by retracing the successive steps that have led to such an unexpected decision. The paper goes through the various stages that lead to this event before attempting an « exegesis » of its significance and meaning.

Keywords: Catholicism, authority, conscience, relativism, secularization, Ratzinger, Benedict XVI

Le 11 février 2013 d'une voix très basse mais pas du tout tremblante le pape Benoît XVI annonça en latin aux cardinaux rassemblés en Consistoire qu'il „renonce au ministère d'Evêque de Rome, Successeur de saint Pierre". En soulignant qu'il avait pris cette décision après avoir examiné sa conscience „à plusieurs reprises" devant Dieu, il exposa brièvement les raisons de sa démission: „dans le monde d'aujourd'hui, sujet à de rapides changements et agité par des questions de grande importance pour la vie de la foi, pour gouverner la barque de saint Pierre et annoncer l'Évangile, la vigueur du corps et de l'esprit est aussi nécessaire, vigueur qui, ces derniers mois, s'est amoindrie en moi d'une telle manière que je dois reconnaître mon incapacité à bien administrer le ministère qui m'a été confié." (Benedictus PP XVI 2013). D'un côté, c'est le monde qui change de manière vertigineuse et semble tout à fait sourd pour la Bonne nouvelle, de l'autre, sa propre impossibilité, à cause de l'âge et de l'affaiblissement de ses forces, d'être ce Benoît dont l'Eglise a besoin pour tenir debout par vent contraire.

Nomen est omen, dit l'ancien proverbe. Valable *a fortiori* pour les papes qui choisissent eux-mêmes leur *omen*, en donnant avec le nom pris lors de leur élection le leitmotiv de leur pontificat. Le nom choisi par Joseph Ratzinger a démontré sa volonté de continuer l'œuvre de saint Benoît, le patron de l'Europe, le fondateur de l'ordre bénédictin qui a sauvé non seulement la foi, mais aussi la civilisation, pendant les temps ténébreux qui ont suivi la chute de l'Empire romain. Il s'inspirait aussi de ses prédécesseurs qui portaient le même nom: Benoît XV (1914-1922), appelé le pape de la paix pour ses efforts de réconcilier les belligérants pendant la première guerre mondiale, mais surtout Benoît XIV (1740-1758), le premier pape "moderne" qui a fait passer l'Eglise à travers les flots, assez sombres pour elle, des Lumières. Ce Benoît XIV avait reconnu la théorie de Copernic et la science nouvelle, avait autorisé le mariage entre catholiques et non-catholiques, avait utilisé les nouveaux moyens de communication, en établissant la pratique des encycliques (les lettres circulaires que le pape envoie aux évêques) et avait répondu avec esprit à Voltaire qui lui avait dédié de manière moqueuse sa pièce *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète* (voir Voltaire 1880, 384-385 ; Voltaire 1762, 298-301).

Succisa Virescit („élaguée, elle renaît plus vigoureuse»), la devise de l'abbaye de Mont Cassin devrait être aussi dans les pensées de Benoît XVI. En tout cas, comme doyen des cardinaux, il savait mieux que personne quelles étaient les branches sèches ou pourries de l'Eglise qu'il fallait trancher. Bref, tout présageait que, grâce à la pensée noble et l'autorité morale de ce pape, le baromètre chrétien serait de nouveau en hausse. Comme si on assistait à la réalisation de la vision du philosophe MacIntyre qui, un quart du siècle auparavant, avait terminé son *magnum opus* *Après la vertu*, avec le propos suivant : „*We are waiting not for a Godot, but for another—doubtless very different—St. Benedict.*” (MacIntyre 1984, 263)

Mais il est advenu quelque chose d'inattendu. Le pape tout seul, sans pression extérieure, a renoncé au pouvoir suprême qu'un homme peut avoir en ce monde. L'exclusivité de cette démission est renforcée par le fait que, dans l'histoire millénaire de l'Eglise catholique, il n'y a qu'un seul cas précédent de renonciation volontaire. Je dirais que ce qui est

vraiment exceptionnel, à la limite du possible, fascine et inquiète, suscite toutes sortes de réactions et commentaires qu'il dépasse en même temps. La descente du trône papal est un acte exclusivement personnel avec un immense impact sur la plus vieille institution du monde, qui concerne la conception la plus durable du rapport entre le spirituel et le politique dans la culture occidentale. Une décision qui demande d'être comprise, mais qui défie toutefois chaque tentative d'explication. Cette démission est l'un de ces « signes du temps » qui attendent de nous d'y discerner la manifestation de l'Esprit.

Depuis deux mille ans l'Evêque de Rome voit la splendeur et la chute des empires et grandes puissances, survit aux Réformes et aux Révolutions. Sa silhouette blanche se détache de manière pérenne sur le fond de la longue durée de l'histoire. C'est pourquoi l'abdication du 265^e pape ne peut être comprise qu'à partir de la tradition séculaire qu'il a interrompue.

Benoît XVI a mentionné son affaiblissement physique et psychique comme la raison principale de sa démission. Agé et délicat, aimant les chats, la musique classique et la théologie rigoureuse, il avoua devant tout le monde sa fatigue. Il annonça son abdication notamment le 11 février, la fête de la Madone de Lourdes, la patronne des malades. Or, en 2013, l'état physique du pape Benoît semblait généralement bon. Il est vrai que la vieillesse est, comme on dit, une maladie inguérissable, et pourtant, il n'a pas parlé de maladie mortelle, mais des processus physiologiques naturels qui n'étaient accompagnés d'aucun déclin des capacités intellectuelles.

Combien de jeunes s'étaient assis sur le siège papal pendant ces 2000 ans ? Combien étaient en bonne santé ? Qu'en est-il du pape actuel, avec un seul poumon, élu à un âge indiquant qu'il devrait déjà être évêque émérite ? Pour ne pas parler de Jean Paul II qui resta jusqu'au bout et exposa, sans crainte et sans honte, sa longue souffrance physique, témoignant de la souffrance spirituelle et morale de l'Eglise, le corps mystique du Christ, de cette souffrance invisible mais pas pour autant moins grave. Soumis à toutes les misères de la condition humaine, il s'est remis dans son extrême faiblesse au soutien de l'Esprit et à l'intercession de la Vierge, en disant

avec sourire que le Vatican était trop petit pour héberger deux papes. Le pape polonais avait la conviction ferme qu'on ne descend pas de la Croix. Pour celui qui suit le Christ, la croix n'est pas une question de libre choix, mais une épreuve non volontaire, acceptée et vécue jusqu'au bout. Jean-Paul II était le vicaire de Dieu en tant qu'homme de douleurs. Son apothéose était dans son impuissance. Après la démission de Benoît XVI, la question inévitable sera si l'âge et la santé deviendront des conditions pour gouverner l'Eglise Catholique. Le Pape allemand a renoncé au martyre visible et, de cette manière, il n'a pas simplement abandonné une certaine tradition du dolorisme catholique, mais il a mis en question la certitude que l'Esprit guide et soutient le corps et le psychisme humains dans leur fragilité et leur faiblesse.

Montaigne écrit que « la plus belle des actions de l'Empereur Charles cinquième fut celle-là, à l'imitation d'aucuns anciens de son calibre, d'avoir su reconnaître que la raison nous commande assez de nous dépouiller, quand nos robes nous chargent et empêchent, et de nous coucher quand les jambes nous faillent ». Il résigna ses moyens, grandeur et puissance à son fils, lors qu'il sentit défaillir en soi la fermeté et la force pour conduire les affaires, avec la gloire qu'il y avait acquise » (Montaigne 1965, 84) pour retrouver la liberté dernière et suprême dans la joie spirituelle de la vie solitaire.

Sans doute, l'âge et l'affaiblissement, ainsi que le fardeau écrasant du pouvoir ont influencé la décision du pape, mais je trouve que les explications purement rationnelles d'un tel acte exceptionnel sont banales et philistines. On peut dire, comme Shakespeare l'a dit, que la capacité « d'être et de ne pas être, de faire et de ne pas faire » est celle qui nous fait hommes. Notre drame actuel ne réside pas dans le fait que « nous n'avons jamais été modernes » (Latour 1991) et que nous n'avons pas pleine conscience de nos capacités, mais dans celui que nous ne nous rendons pas compte de nos incapacités. Avons-nous entendu l'*Ephata* qu'a soupiré avec sa voix menue Benoist ? Le rôle du pape ne convenait pas apparemment à Joseph Ratzinger. D'où une certaine impression de malaise, d'hésitation, voire de mélancolie qui n'est pas favorable à celui qui exerce le pouvoir. Encore plus grave est la question de savoir si le grand refus

n'était pas le résultat d'un ennui, d'un dégoût de la *facies hypocritica* du pouvoir que Benoît a sans doute vu.

Non, il ne s'agit pas d'*acédie*. Il faut vraiment une très grande force de l'esprit pour descendre du sommet mondial du pouvoir et de la gloire et c'est sans doute pour cela que son cas est unique. Nous pouvons imaginer facilement ce pape méditer sur les paroles du Christ disant que son pouvoir n'est pas de ce monde, lire, « à plusieurs reprises », dans *l'Imitation du Christ*, que le renoncement au poste supérieur est la forme suprême de la négation chrétienne du soi, aspirant depuis longtemps à libérer son âme et son corps de la prison du pouvoir pour sombrer dans le silence profond de la cellule monacale.

Juridiquement, la question de la renonciation du pape au pouvoir est réglée par le droit canonique : « S'il arrive que le Pontife Romain renonce à sa charge, il est requis pour la validité que la renonciation soit faite librement et qu'elle soit dûment manifestée, mais non pas qu'elle soit acceptée par qui que ce soit » (*Code de Droit Canonique*, can. 332, § 2). Benoît XVI a démissionné conformément à ce canon qui demande uniquement que la décision soit prise librement et déclarée publiquement, sans être approuvée ou sanctionnée par une autre instance. Il n'y a pas d'*impeachment* possible contre le pape. Son mandat n'émane d'aucune instance humaine de ce monde ; il lui est conféré *ad personam* par le Christ lui-même. Le pouvoir pontifical ne provient pas d'en bas, mais d'en haut, et c'est pourquoi il est indépendant de tout autre pouvoir et juridiction mondains. Il n'y a pas dans ce monde d'autorité supérieure ou égale devant laquelle le pape devrait répondre. Comme, pour les catholiques, ce pouvoir souverain est instauré *de jure divino*, il contient en soi la possibilité de renoncer librement au pouvoir. Seul celui qui possède pleinement le pouvoir puisse y renoncer librement. Pour cette raison le Droit Canonique prévoit la possibilité de renonciation volontaire, en laissant la liberté de décision au vicaire du Christ, et c'est notamment cette liberté qu'a réclamé Benoît XVI pour descendre du siège de Saint Pierre. Donc juridiquement, il a exercé son droit légitime.

En même temps il est évident que cette démission inattendue, quoi que tout à fait canonique, pose de graves

problèmes à la doctrine catholique, particulièrement en ce qui concerne la place, les fonctions et le rôle du Pontife romain. Avec son « grand refus » le premier pape du troisième millénaire a problématisé la nature de l'autorité pontificale et les conditions de son exercice. L'Église catholique n'aurait sans doute pas pu résister à la pression et à l'usure du temps, et persister dans l'histoire, sans les règles et les procédures de son système juridique dans lequel réside, comme le remarque à juste titre Carl Schmitt, la créativité rationnelle et l'humanisme du catholicisme (Schmitt 1996, 14). Du droit canonique procède aussi le penchant du catholicisme de résoudre des problèmes proprement théologiques et spirituels de manière purement procédurale, avec une mentalité juridique.

Donc, du pont de vue du droit canonique qui transforme le « charisme personnel » en « charisme de fonction » (Weber 2013, 463-486), cette démission ne menace pas l'ordre juridique et sacramental de la hiérarchie ecclésiastique dont l'institution papale est le sommet. Il est vrai que la logique de l'institution et la logique de la sainteté sont bien différentes et que le saint est encore moins capable d'exercer le pouvoir que le philosophe. Or, le problème que pose cette démission est essentiellement théologique et, par conséquent ne peut pas être résolu de manière purement juridique. L'homme en blanc est le symbole de toute l'Église ; il représente de manière visible le corps mystique du Christ, à savoir la communauté des croyants, et en tant qu'image vivante du Christ il exprime l'unité de ses deux natures : humaine et divine. En tant que vicaire il reçoit son autorité immédiatement de Christ avec lequel il a un lien personnel dont on ne peut se délier qu'à la mort. Ce lien personnel entre le vicaire et son Seigneur crucifié est la seule source du pouvoir que le pape exerce sur l'Église.

Le pape ne rejette pas, bien sûr, sa nature humaine, mais la transcende, et ceci non pas simplement par le changement de son nom, mais en vertu de la dissolution de toute sa personne dans la splendeur blanche de sa mission sacrée. C'est lui le Saint Père, c'est lui qui possède toute la force sacramentale. Cette autorité du pape exige aussi l'exercice du pouvoir pour garantir et conserver « le trésor de la foi » et de la tradition. Bref, le successeur de Pierre doit rester à sa place

comme la pierre angulaire de l'Église, comme le *κατέχων*, « la force qui retient » le chaos dans ce monde.

Les Actes apocryphes de Pierre racontent que pendant les persécutions de Néron l'apôtre Pierre quitta Rome pour rentrer à Jérusalem, mais en sortant de la ville, il aurait rencontré Jésus qui allait dans la direction opposée vers Rome: « *Quo vadis, Domine?* » « Où vas-tu Seigneur ? » demanda Pierre. Jésus répondit : « Je vais mourir à ta place, Simon » (cf. Bovon et Geoltrain 1997, 35)¹ en s'adressant à l'homme Simon et à sa faiblesse, et non pas à Pierre, cette pierre qui devrait rester à sa place et dont il était prêt à réassumer le fardeau.

Pour l'Église catholique, l'évêque de Rome n'est pas l'héritier de l'homme Simon, mais le successeur de la mission apostolique de Pierre, de celui qui n'est pas simplement lui-même, mais qui a été choisi pour devenir la pierre sur laquelle il faut édifier l'Église. Autrement dit, la gouvernance de l'Église ne se fonde pas sur le caractère et les capacités personnelles de celui qui occupe le siège de Saint Pierre (au cours des deux mille ans toute sorte d'hommes, peu de saints et quelques infâmes ont tenu ce siège), mais sur le charisme de son ministère. La démission de Benoît XVI met en question non les règles et la manière dont le Souverain Pontife exerce son pouvoir, mais le principe même sur lequel se fonde son autorité en tant qu'unique et indivisible. Peut-être il faudrait repenser ce principe aussi, car Pierre à Rome n'est pas seul, mais avec Paul, et en général nous pensons les apôtres ensemble. Bref, la présence de deux papes au Vatican ne met pas fin à l'institution papale comme telle, mais problématise son modèle du pouvoir sacré.

Ce pouvoir ne devient-il pas relatif, en cessant d'être absolu, dès que l'on pose les aptitudes physiques et psychiques comme condition de son exercice adéquat ? La décision de Benoît XVI n'est-elle pas une invitation implicite pour tous ses successeurs de démissionner eux aussi, arrivés à un certain âge ? Mais que devient alors ce lien personnel du successeur de Pierre avec le Christ qui, selon les paroles de l'Évangile, est plus fort que l'âge et la maladie, et dont on ne se délie qu'à la mort ?

La papauté, dans son histoire millénaire, a montré de manière tout à fait convaincante que la politique n'est pas l'art d'imposer les meilleures solutions, mais l'art d'en prévenir les pires. En plus, sachant que l'ordre est une chose fragile, la règle d'or des Evêques romains était de faire lentement des changements minimaux. Le pontificat de Benoît XVI s'est caractérisé par un effort de purification et de redressement de la vie ecclésiale. Il s'est opposé résolument à la tradition séculaire de cacher les scandales dans la Curie pour ne pas tacher l'image de l'Eglise. Les réactions n'étaient pas inattendues. Pour chaque Souverain il y a une Cour, et la vie de cour est remplie d'intrigues et de trahisons. C'est pourquoi le choix de bons et fidèles collaborateurs est un art politique extrêmement important. Joseph Ratzinger de toute évidence ne le maîtrisait pas, mais il savait bien avec qui il avait affaire. Aussi, dans son homélie inaugurale du 25 avril 2005, ne s'est-il pas adressé aux fidèles avec la demande de prier pour lui « afin que je ne me dérobe pas, par peur, devant les *loups* » (Benoît XVI 2005), visant ainsi les pharisiens et les vendeurs du Temple parmi les serviteurs du Christ ? Durant les derniers mois de son pontificat il était visiblement dégoûté par les scandales et les abus. Les *Vatileaks* lui ont donné le coup de grâce. Ainsi, il a déposé la fêrule papale à la veille du Carême. Son dernier geste, le mercredi des cendres, a été de tracer une croix de cendres aux fronts des cardinaux.

Beaucoup de commentateurs se sont demandés si la démission n'était pas l'aveu que les loups l'ont en fin de compte rattrapé ? Face à ceux qui dans le gouvernement de l'Eglise, se soucient surtout, comme la plupart des gouvernants dans le monde, de la puissance et de la richesse, le pape Benoît XVI, cet homme si humble et délicat, a eu le courage de la libre parole (la *parrhesia*) des anciens et des vrais chrétiens. Dire la vérité n'est jamais un acte anodin : celui qui la dit met son statut, son existence même en péril. C'est pour cela qu'elle demande du courage, qui est la vertu politique par excellence, selon Foucault.

La clef de son acte est, peut-être, donnée par la parabole du clown et du village en feu de Kierkegaard, qui ouvre l'admirable *Introduction au christianisme* (Ratzinger 2005).

Bon nombre dans la Curie, comme les villageois de la parabole, ne se souciaient point de l'incendie qui ravageait l'Eglise. Et quand le pape disait sous le baldaquin doré de Bernin que « la chose est très sérieuse, qu'il y a vraiment un incendie » qui menace de réduire aux cendres tout l'édifice, ils accueillait ses paroles alarmantes avec des applaudissements enthousiastes. On peut supposer que lorsque Benoît n'avait plus de voix pour crier, lorsqu'il a pris conscience qu'il était *de facto* privé de tout pouvoir de gouverner et qu'il ne lui restait que celui de ne pas gouverner, il a décidé de descendre de la scène pour réveiller la conscience de ceux qui en ont encore et de donner au nouveau pape le pouvoir de redresser l'Eglise. Mais même si la « pulsion secrète » de la puissance de l'impuissance de Benoît XVI était de stimuler l'élection d'un nouveau pape courageux et actif (et il a vu juste), il ne pouvait pas ne pas se rendre compte que sa démission allait mettre en question l'« être-pape » du Pontife romain. Il ne s'agit pas, bien sûr, de mettre en question la primauté du successeur de Pierre, mais de définir d'une manière différente, et probablement meilleure, son origine, sa fin, les conditions de son exercice.

Ich kann nicht anders. « Je ne peux pas autrement ». L'une des coïncidences significatives dans l'histoire est que Ratzinger était élu comme pape le 19 avril, le même jour qu'en 1521 Martin Luther prononça ces célèbres paroles. La conviction la plus ferme de Luther, posée comme fondement de la Réforme, est que l'autorité qui dirige nos actions n'est pas une instance extérieure, ne serait-elle celle de l'Eglise, mais le for intérieur, la propre conscience. La spiritualité catholique rejette en principe l'ethos de la conviction intérieure comme critère suprême de la conduite. Pour faire le choix juste, après avoir évalué tous les arguments *pro et contra*, Loyola conseille de ne pas faire des changements en temps de détresse, mais d'être ferme dans les intentions et les décisions qui se sont présentées en temps de consolation. A l'éthique protestante de la conviction, pour reprendre la fameuse distinction de Weber, qui agit selon l'appel de la conscience, le catholicisme répond avec l'éthique de la responsabilité qui agit, en pensant surtout aux conséquences. Pour la doctrine catholique, la conscience n'est pas la source originaire de la vérité et du bien : elle est

donnée à l'homme pour les reconnaître, pour qu'il puisse découvrir en soi cette loi qu'il ne se donne pas lui-même et à laquelle il doit se soumettre.

L'Église catholique cherche à donner forme à la finitude et à la confusion de l'expérience humaine, en les orientant normativement. Sa force n'est pas dans la vérité intime de l'individu, mais dans l'institution qui crée l'ordre et le sens du monde, et qui, par l'autorité de son Souverain Pontife, dresse le pont entre le ciel et la terre, le bien et le pouvoir. Cette autorité est transcendante. L'efficacité des décisions et des actions du pape ne provienne pas de ses forces humaines, toujours faibles et défaillantes, mais de la Grâce divine dont, croient les catholiques, Jésus a fait le don à Pierre et à ses successeurs.

Benoît XVI le sait mieux que quiconque. Il ne s'agit donc pas purement et simplement d'un homme fatigué et épuisé qui se débarrasse du fardeau du pouvoir devenu insupportable, mais d'un pape qui a relevé les défis de l'histoire et de la foi, en se référant à sa propre conscience. Or, par son geste ne met-il pas sur un pied d'égalité, l'« humain, trop humain », sinon plus élevé, de l'ecclésiastique ? Ne met-il pas ainsi en question la sacralité de l'institution papale, toute l'économie du sacré et du profane dans le catholicisme ? C'est la conscience (*Gewissen*) qui en a décidé. C'est elle qui lui a demandé de montrer que la foi seule ne suffit pas pour assumer le poids du pontificat et qu'il est surtout important de ne pas se tromper soi-même pour ne pas tromper les autres.

Benoît XVI critiquait de manière constante et implacable la dérive individualiste de la culture contemporaine où il voyait la raison principale pour le fléau du relativisme, et démontrait que le subjectivisme est la garantie illusoire que l'homme s'est inventée quand il a cessé de croire en Dieu, que le malaise de la civilisation est dû à cette dérive de l'âme occidentale qui a mis de manière orgueilleuse, mais naïve, le *cogito* devant l'être. Mais lui aussi, il a finalement donné raison à sa propre expérience ; il a laissé sa raison et sa conscience exercer leur fonction critique, en acceptant leur décision, bien qu'elle lui demandât de rompre avec la tradition et la doxa.

Dans le chapitre « Hors service » de *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche (2006, 283 sq.) fait le récit de la

rencontre de son *alter ego* avec le dernier pape (qui, par ailleurs, d'après la fameuse prophétie médiévale de Malachie devrait être le 265 pontife et c'était exactement le cas de Benoît XVI) pour lequel la sincérité est la vertu suprême. Après avoir appris la nouvelle de la mort de Dieu, il a renoncé par piété morale au service de son vicaire. Ainsi, la vérité de sa propre conscience a pris le dessus, tandis que pour la vérité orthodoxe la nouvelle de la mort de Dieu est simplement un mensonge diffusé par le mentant, sachant très bien qu'il mente, par l'Antéchrist. Saint Paul enseigne qu'afin que le monde ne soit pas détruit de ce mensonge, il a besoin d'un *κατέχων*, de « celui qui retient » le *fils de la perdition*, établissant ainsi le pont entre la foi eschatologique et l'existence historique. Pour le catholicisme, ce pont est construit par la force katéchonique du Pontife romain.

Le dernier pape, écrit Nietzsche, est borgne. Il ne vise pas le défaut physique. Selon la *Theologia germanica* (1497) l'âme possède des yeux qui regardent dans des directions différentes : « l'un est la faculté ou la puissance de voir dans l'éternité et l'autre, celle de voir dans le temps et dans les créatures » (Poiret 2000, 39). Les deux yeux ne peuvent pas voir simultanément et quand l'un est ouvert, l'autre se ferme : soit l'âme contemple les choses célestes, soit elle se tourne vers les choses terrestres. Dieu, croient les catholiques, a mis comme son vicaire le Pontife romain, afin qu'il dresse le pont entre les contraires : religion et politique, autorité et pouvoir, esprit et ordre. La modernité déchire cette *complexio oppositorum* (voir Schmitt 1996, 7-14, 23, 38), en séparant l'État et l'Église, la sphère publique et la sphère privée, la raison et la foi, les sentiments individuels et les institutions sociales.

Ayant conservé sa piété morale, le dernier pape de Nietzsche ferme fatigué son œil pour ce monde qui change si rapidement et qui n'offre ni la raison, ni la direction pour mener la barque de Saint Pierre, car avec l'autre œil il ne voit que le *néant*. C'est cette contemplation du néant qui emmène le penseur de Zarathoustra vers l'espoir dans « le retour éternel du même », c'est-à-dire vers le désespoir et la folie. Or, pour Maître Eckhart elle est, au contraire, l'entrée dans la

connaissance de Dieu. On peut imaginer que, désormais, les yeux du pape émérite ne voient que le ciel.

NOTES

¹ « Mais comme il franchissait la porte de la Ville, il vit le Seigneur entrer dans Rome. Et le voyant, il lui dit „Seigneur, où va tu ainsi ?” Et le Seigneur lui dit : “J’entre dans Rome pour y être crucifié”. Et Pierre lui dit : „Seigneur, seras-tu de nouveau crucifié ?” Il lui dit „Oui, Pierre, je serais de nouveau crucifié”. Et Pierre rentra en lui-même en voyant le Seigneur remonter au ciel; il retourna à Rome, se réjouissant et glorifiant le Seigneur de ce qu’il avait dit: „Je serais de nouveau crucifié”; ce qui devait arriver à Pierre ». (Bovon et Geoltrain 1997, 35).

REFERENCES

- Benedictus PP XVI. 2013. « Declaratio ». 11 février 2013. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio.html
- Benoit XVI. « Messe inaugurale du Pontificat du Pape Benoit XVI ». Homélie de sa Sainteté Benoît XVI, 24 avril 2005. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html
- Bovon, François et Pierre Geoltrain (éds.). 1997. *Ecrits apocryphes chrétiens*. Tome 1. Saint Herblain: Gallimard (Bibliothèque de la Pleïade).
- Code de Droit Canonique*. Libreria Editrice Vaticana. http://www.vatican.va/archive/FRA0037/_P14.HTM
- Latour, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- MacIntyre, Alasdair. 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press.
- Montaigne, Michel de. 1965. *Essais*. Livre second. Édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel. Préface d'Albert Thibaudet. Paris: Gallimard.
- Nietzsche, Friedrich. 2006. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduction de Georges-Arthur Goldschmidt. Paris: Max Milo.

Poiret, Pierre (trad.). 2000. *Théologie germanique*. [Par un Anonyme, 1497]. Grenoble: Jérôme Millon.

Ratzinger, Joseph. 2005. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*. Traduit de l'allemand par E. Ginder et P. Schouver. Paris: Les Editions du Cerf.

Schmitt, Carl. 1996. *Roman Catholicism and Political Form*. Translated and annotated by G. L. Ulmen. Westport and London: Greenwood Press.

Voltaire. 1880 (1745). *Correspondance IV: Années 1741-1749*. Tome 36 des *Œuvres complètes* de Voltaire. Paris: Garnier.

Voltaire. 1762. « Lettre de Monsieur Voltaire au Pape Benoit XIV et Réponse du souverain Pontife Benoit XIV à M. de Voltaire ». Dans *Le théâtre de M. de Voltaire*. Nouvelle édition. Tome Second. Amsterdam: Francois-Canut Richoff.
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k72384k/f4.item>.

Weber, Max. 2013. « La transformation du charisme et le charisme de fonction ». *Revue française de science politique* 63(3): 463-486.

Vladimir Gradev est professeur de Théorie de la religion à la Faculté de Philosophie de l'Université de Sofia et ex-ambassadeur de Bulgarie près du Saint-Siège. Il est l'auteur de plusieurs livres (en bulgare) : *Les forces du sujet. Essai sur la philosophie de Foucault* (1998), *La route interrompue* (2000), *Entre le mystère absolu et le néant* (2007), *Ceci n'est pas une religion* (2013), *Sorties* (2015). Il a traduit en bulgare des œuvres de Foucault, Deleuze, Derrida, Leopardi, Pascal, Simone Weil, Bossuet, Thomas Browne. Ses domaines de compétence sont la philosophie de la religion, la philosophie politique, la philosophie de l'art et histoire des idées.

Address:

Vladimir Gradev
Faculté de Philosophie
Université de Sofia
15, Tzar Osvoboditel
1504 Sofia, Bulgarie
Email: vladimirgradev@yahoo.it

The Paranoid Feeling of Being: A Jungian Reading of Dostoevsky's *Double*

Stefan Bolea
Babes-Bolyai University of Cluj-Napoca

Abstract

Starting from a new definition of existential paranoia, conceived philosophically as an altered form of solipsism or theologically as the revelation of an immanent inferno, we go on to explore the dissociative constitution of Dostoevsky's novella, *The Double* (1846). Influenced by the Shakespearean "I am not what I am", Yakov Petrovich Goliadkin, the main character, builds an intriguing attack on the Jungian category of the persona, which we read as a symptom of indifferentiation. We will also analyze hero's nightmare, where the conflict between the Ego and the Doppelganger receives a tragic dimension, attempting to evaluate *Goliadkin 1* and *Goliadkin 2* through Jungian typology. Insights from Philip K. Dick, Emil Cioran, Rainer Maria Rilke or Mihai Eminescu will help us scrutinize the ambiguous and intricate "paranoid feeling of being".

Keywords: Jung, Dostoevsky, Cioran, existential paranoia, persona

Of Existential Paranoia

Paranoia can be described as an altered form of solipsism. There are at least two versions of paranoia: either one discovers that he is the only real *Dasein* in a world where everybody else is a simulation, or one becomes aware of the fact that he or she is a simulation in a real world. The first version was explored by Philip K. Dick in his praised novel *Time Out of Joint* (1959). Movies like James Mangold's *Identity* (2003) and M. Night Shyamalan's *Sixth Sense* (1999) present the second situation. I chose to reflect on the first version because both views share a perverse symmetry in depriving the *Dasein* of his world.

Paranoia, etymologically defined as “alternate awareness” [*para-nous*], is capable of transforming the *Weltanschauung* through the remodeling of perception. If the experience of taking drugs can be seen as oriented through the unconditional “pursuit of pleasure” to revealing *the world as heaven*, paranoia can only be understood as an absolute intensification of pure pain, revealing *the world as hell*. If anxiety cuts one off from *das Man*’s perimeter, paranoia, seen as a lesson in “underground reality”, is a harrowing of hell. Through its extreme isolation, paranoia separates the *Dasein* from its *In-der-Welt-Sein*, removing the Self from world. Not only that he is being excluded from this world; moreover, the *Dasein* becomes, in R.D. Laing’s terms, a “divided Self,” one suffering from an internal split. Losing the *In-der-Welt-Sein* and the *Mit-Sein*, not unlike the monks from the desert, who are still linked to their abandoned world through the wires of resentment and nostalgia, *Dasein* loses himself.

“The world doesn’t exist anymore; it is only the ‘I’ that still exists. The world revolves around this divine ‘I’. Neither this ‘I’ doesn’t exist anymore...” This inner division between Ego and the Self was well documented by the Romanian poet Mihai Eminescu:

When I look back on living, the past seems to unfold
As though it were a story by foreign lips retold.
As though I had not lived it, nor made of life a part.
Who is it then so softly this tale recites by heart
That I should pause to listen... And laugh at what is
As though it never happened?... Maybe since long, I’m dead!
(Eminescu 1964, 76; trans. Corneliu M. Popescu)

Paranoia brings along the separation between individual and world (“I am the anti-representation of the world”) and the inner dissociation (“I am not myself, I am the Other to myself”). The territory discovered in the heart of the world, in the womb of *Sein*, is the mental experimentation of hell. The etymology clearly shows that paranoia is a form of being aware of reality. I believe that it is a form of comprehending the dark *essence of existence*, the subliminal revelation of the immanence of hell. If the anxiety of death helps us overcome the everyday inauthenticity, paranoia allows us to exit the world and

ourselves. After breaking his internal unity – “I am not what I am” says Iago (Shakespeare 1992, 5), “Myself am Hell” (Milton 2005, 106) explains Lucifer in *Paradise Lost* –, paranoia transforms the *Dasein* into a shadowy figure who has lost both his world and his sense of Self.

Technically speaking, paranoia is based on the perception of the falseness of the world: the paranoid subject feels that everything is fake, “directed” or “set up” and that there is not a single trace of authenticity or spontaneity in his psychotic universe. A movie like Peter Weir’s *The Truman Show* (1998), where a bogus world is built around the main character played by Jim Carrey, shows the ultimate ambiguity of falseness: “Is my perception false or is the world itself a fake?” That is the paranoid question. And how can I know the difference? The feeling that the world isn’t real, that everything else is a simulation, the sickening bitter taste of falseness can only be disproved – and treated – with the notion of contingency, which reveals the unnecessary character of our existence. The ratio between paranoia and contingency is equivalent to that between meaning (“everything has meaning and it’s all about me”) and meaninglessness (“accidental coincidences can only emphasize the worldly feeling of alienation and indifference”). More exactly, the neutrality of contingency relativizes the notions of meaning and non-meaning, while inversely, paranoia’s method renders the category of *meaning* absolute.

From “It’s Not Me” to the Destruction of the Persona

The second sequence of the Dostoevskyan novella *The Double* (1846) treats the crucial theme of identity. Meeting the head of an office during a carriage ride, Goliadkin hesitates to assume his identity and salute his superior (his failure to identify himself will later prove to be an ontological failure to recognize himself):

Should I bow or not? Should I respond or not? Should I acknowledge him or not?” our hero thought in indescribable anguish. “Or pretend it’s not me but someone else strikingly resembling me, and look as if nothing has happened? Precisely not me, not me, and that’s that!” Mr. Goliadkin said, tipping his hat to Andrei Filippovich and not

taking his eyes off him. “I...I’m all right,” he whispered with effort, “I’m quite all right, it’s not me at all, Andrei Filippovich, it’s not me at all, not me, and that’s that. (Dostoevsky 2005, 43-4)

“It’s not me” reminds of the famous “I am not what I am” (Shakespeare 1992, 5), Iago’s self-characterization of his imposed split between appearance and essence or between persona and shadow. The demonic Iago parodies the supreme creator who revealed Himself in Exodus 3:14: “I am that I am”. The ones that are what they are solve the problem of the contrast between essence and appearance integrating their essence into the appearance, simultaneously being their own manifestation and their own revealed obscurity. This is the ideal case of the divinity, the case of an “I” who won’t ever be “Not-I”. But “if I am not what I am”, I cannot keep at bay “the inferno of the existence”, which will always manifest itself through ambivalence and duplicity. I cannot claim that “hell is other people” (Sartre 1989, 45) (if that were the case my own Selfhood would be a soteriological reservoir), my founding myth will be „myself am Hell” (Milton 2005, 106). My Selfhood is the inferno: the split between „me” and „me”. Therefore „it’s not me”, I don’t find myself inside myself, I run from myself, I don’t know who I am. Moreover, I am afraid of myself and I probably hate myself. My Not-I will be the shadow who grows as I’m diminishing.

Moving on, Dostoevsky’s novel contains an intriguing description of the future Jungian category of the *persona*. Persona can be defined as the “the mask of the actor” (Jung 2014, CW 9/I §43). After Jung, “the persona ... is a compromise between individual and society as to what a man should appear to be” (Jung 2014, CW 7 §246) or “the individual’s system of adaptation to, or the manner he assumes in dealing with, the world” (Jung 2014, CW 9/I §221). Yakov Petrovich Goliadkin, the main character, attacks the category of the persona (defined by the Jungian therapist Jolande Jacobi as the “mask of the soul” (Jacobi 1971, 1-5), claiming that his sincerity is absolute: “I put on a mask only for masked balls, and do not go around in it before people every day.” (Dostoevsky 2005, 56) Goliadkin’s self-confessed persona is *his total lack of persona*. His incapacity to distinguish between Ego and persona shows us his

unconscious indifferentiation, a symptom of the future psychosis. According to Nietzsche, a sense of allegiance to the mask is necessary: “Everyone profound loves masks” [*Alles, was tief ist, liebt die Maske*] (Nietzsche 2002, 38). Without mask there is no guardian at the gates of our empire. Without mask the shadow transgresses both Ego and persona, gaining more control. If we are the owners of a treasure – and we all are, even if we do not know it –, we should guard it and keep it safe. Moreover, the energy from the depths must be filtered and processed, otherwise, in its pure state, it is infernal and can harm us. From a conversation with Anton Antonovich Setochkin, we find out more about Goliadkin’s attack against the principle of the mask:

No, sir, you know, Anton Antonovich, I’m talking, sir, I’m talking about myself, that I, for example, put on a mask only when there’s a need for it, that is, uniquely for carnivals or merry gatherings, speaking in a direct sense, but I don’t mask myself before people every day, speaking in another more hidden sense, sir. That is what I meant to say, Anton Antonovich. (Dostoevsky 2005, 189)

Goliadkin expresses himself in a disguised manner, building an authentic philosophy of the mask, a true *personology*. The fact that the Dostoevskyan hero puts on his mask only for “masked balls” is not a virtue, as he wished, it’s a symptom of this aforementioned indifferentiation between consciousness and unconsciousness. He wants to project honesty while he displays division: I am not who I am (I am not Ego or persona, I will be the shadow). One could infer that life is either a “carnival” (where persona, the interface between individual and society, is the sole ruler: my persona touches the persona of the other, to simplify the intersubjective dialogue), or an “inferno” (where the shadow, the Not-I and the inner split are the only masters). From the beginning, Goliadkin’s existence stays under the sign of the shadow. Dostoevsky’s hero conceives himself sincere in an insincere world, suffering from Hyperion’s Romantic complex, which manifests itself through separation, differentiation and isolation. In the overestimation of his sincerity (the absence of a mask), Goliadkin paves the way of his future psychosis. After the Jungian analyst Barbara Hannah, “people with a deficient persona are really at a great

disadvantage in outer life. They have no shield against the projections of others and are in constant danger of falling back into the original state of participation mystique with their environment (Hannah 2000, 76).

The Constitution of the Double

When Goliadkin meets his double, one could say that there is confrontation between identity and alterity, a collision between the “I” and the “Not-I”. This mysterious meeting violates Pauli’s exclusion principle which states that two identical objects cannot simultaneously occupy the same spatial position. In this case fiction overpowers the laws of physics; moreover, the novella moves towards a paranoid meta-physics, where the positional simultaneity of the “I” and the Double radically expresses the breaking down of the identity principle. Goliadkin *is and is not* himself at the same time, destroying the logical laws of non-contradiction and identity. The following formula applies to his case:

$$a = [(a = a) \wedge (a = \neg a)]$$

In a Sartrean manner one can define this type of subject as alternating between facticity and transcendence or between freedom and contingency. One can redefine this situation in a Jungian way: the center of my Ego coincides with the center of my Self but my Ego hesitates between shadow and persona.

After meeting with his Doppelgänger, Goliadkin even begins to doubt his own existence (Dostoevsky 2005, 142). The primacy of the enmity and falseness in the confrontation with his Not-I brings us to the *paranoid feeling of being* and to our definition of paranoia conceived as a radical alteration of solipsism. If the classical solipsism can be understood as the impossibility of proving the existence of others, the paranoid solipsism seems to even doubt the existence of the thinking subject. In other words: am I a hallucination in a god’s mind (“Wenn du der Träumer bist, bin ich dein Traum” [*If you are the dreamer, then I am the dream*] as Rilke has put it – Rilke 2001, 23) or a software programmed by an almighty conscience? If Mihai Eminescu asks himself in his poem *Dream* (“Does the

world exist? Or is it only my vision?” – Eminescu 2012, 17), the paranoid often sees himself as a ghost, who will be sent back to nothingness, once the dreamer wakes up and pushes the start button of self awareness. It’s a troubling feeling to ponder one’s own inexistence and something far apart of everyday normalcy [*das Man*], when one possesses a common sense of the reality, which spontaneously discriminates between “real” and “imaginary”. This feeling could be the start of an alternate consciousness, of a systemic anomaly [*para-nous*]. One can notice that describing Goliadkin’s nightmare, the Russian novelist anticipates a scene from *The Matrix Reloaded*, when, attempting to finish off Neo (Keanu Reeves), the agent Smith (Hugo Weaving) clones himself and multiplies *ad infinitum*.

[...] but with every step, with every blow of his feet on the granite pavement, there sprang up as if from under the ground—each an exact and perfect likeness and of a revolting depravity of heart—another Mr. Goliadkin. And all these perfect likenesses, as soon as they appeared, began running after each other, and stretched out in a long line like a string of geese, went hobbling after Mr. Goliadkin Sr., so that there was no escaping these perfect likenesses, so that Mr. Goliadkin, worthy of all compassion, was left breathless with horror—so that, finally, a frightful multitude of perfect likenesses was born—so that the whole capital was flooded, finally, with perfect likenesses, and a policeman, seeing such a violation of decency, was forced to take all these perfect likenesses by the scruff of the neck and put them in the sentry box that happened to be there beside him [...] (Dostoevsky 2005, 254-5)

From the perspective of the shadow (or of the copy) we have an anarchistic and criminal multiplication. The confusion and chaos created by the multiplying of the clones build the premises of a crime, therefore the (dream) police will sanction this revolutionary act. The terror increases once we analyze the scene from the perspective of the Ego (or of the model): Sankt Petersburg is invaded by the copies of *Goliadkin 1*, the original Ego. If only the clones (only *Goliadkin 2*, the Doppelganger) multiplied, the identity structures of subjectivity (“ego sum qui sum”) would face immediate obliteration. *Goliadkin 1* sees in his dream a crowd of his copies, growing as cancer cells, which are *entirely different* from him, from their source. An absolute split replaces the hegemonic structure of the identity. The feeling of self assurance is also attacked because the mass of

copies (which mimic the original, the only authority who knows the difference between model and clone) will act at the limit of legality, incriminating thus *Goliadkin 1*.

One can read this nightmare in a sociological fashion, as Dmitri Chizhevsky shows. If from a psychoanalytical phenomenology the “attack of clones” brings with it the destruction of identity, from a socio-political point of view, this situation shows that Dostoevsky’s main character is pushed at the limit of the condition of citizenship, becoming, like Camus’s character, Meursault, an absolute “stranger”. The “ontological problems of the fixity, reality, and security of the individual existence” (Chizhevsky 1962, 116) are presented by the Russian writer, when he refers to a *zōon politikón* – not only humiliated and discriminated but also – excluded from the *polis* by his clones. Dostoevsky anticipates in this strange dream Kafka, drawing on the problem of political meaninglessness. When one removes the right of a socio-political existence, one prepares the way for an ontological annihilation: not unlike Josef K., Goliadkin will be banished beyond the walls of the citadel at the end of the novella.

It is interesting to see how the Ego perceives the shadow, how Goliadkin looks upon his double: “Mr. Goliadkin Jr. appeared, cheerful as always, with a little smile as always, also fidgety as always—in short, a prankster, a leaper, a smoocher, a tittler, light of tongue and foot” (Dostoevsky 2005, 275). The shadow is presented as lecherous (“She’s a tasty morsel, that one, said Mr. Goliadkin Jr., winking slyly at Mr. Goliadkin Sr” – Dostoevsky 2005, 296) and greedy (“placing his empty cup, which he had drunk with indecent greediness, on the table” – Dostoevsky 2005, 298). Starting from these descriptions, we can classify *Goliadkin 2* as the Extraverted Sensation Type according to the Jungian typology presented in *Psychological Types*.

Wulfen’s *The Sybarite: A Guide to the Ruthless Enjoyment of Life* is the unvarnished confession type of this sort ... To feel the object, to have sensations and if possible enjoy them – that is his constant aim [...] The more sensation predominates, however, so that the subject disappears behind the sensation, the less agreeable does this type become. He develops into a crude pleasure-seeker [...] (Jung 2014, CW 6, §§ 606-608)

While *Goliadkin 1* is captivated by his inner world, *Goliadkin 2* is a “worldly”, sociable personality, strongly attached to everyday “reality”. From his perspective, the problem of solipsism is irrelevant. To give another the cinematographic example, a famous Extraverted Sensation Type from *The Matrix* is the villain Cypher (Joe Pantoliano), who considers that (sensitive) pleasure is more important than (intellectual) truth. “I know this steak doesn't exist. I know that when I put it in my mouth, the Matrix is telling my brain that it is juicy and delicious. After nine years, you know what I realize? ... Ignorance is bliss”, claims Cypher, in a premeditated parody of the discouraging reflections of the *Ecclesiast*: “For in much wisdom *is* much grief: and he that increaseth knowledge increaseth sorrow” (Ecc. 1:18). If *Goliadkin 2* corresponds to the Extraverted Sensation Type, *Goliadkin 1* coincides with the Introverted Intuition Type. According to one Jungian therapist, “when people of this type break down they tend to become paranoid” (Stevens 2001, 92).

Conclusion: Immersion into Paranoia

If until now we have mentioned only the philosophical definition of paranoia, understood as an alteration of solipsism, we should also mention its psychiatric definition. A paranoid delusion is a “false belief based on incorrect inference about external reality that is firmly held despite what almost everyone else believes and despite what constitutes incontrovertible and obvious proof or evidence to the contrary” (American Psychiatric Association 2013, 819). Paranoia is based on a false perception (a “wrong” vision of reality), which sees the whole world as falsified or phony. The impression of falsity is so strong that the paranoid can no longer discern between the inner and the outer world (his unconsciousness is projected in front his eyes). When the paranoid feels threatened, trembling with fear of the outside world, he feels the projection of his own aggressiveness (Stevens 2001, 66). When he says “they want to kill me”, he is projection his own homicidal intention. One of the best literary descriptions of the paranoid nightmare belongs to Philip K. Dick:

A paranoid psychosis. Imagining that I'm the center of a vast effort by millions of men and women, involving billions of dollars and infinite work... a universe revolving around me. Every molecule acting with me in mind. An outward radiation of importance... to the stars. Ragle Gumm the object of the whole cosmic process, from the inception to final entropy. All matter and spirit, in order to wheel about me. (Dick 1987, 119)

The paranoid will say “I am God” but not with a cheerful mood. The god from the unconsciousness is a demon in disguise (*le mauvais demiurge*) who will force his will upon the afflicted subject. Therefore, Goliadkin will obey the will his dissociated shadow: we anticipated that the inner division in the structures of his identity will lead to psychosis. This demonism of paranoia, found in the Philip K. Dick’s novels or in Roman Polanski’s movies (for example *The Tenant*, 1976) make a strong case for considering paranoia as an initiation into the Cioranian “satanic principle of suffering”: “The divine principle distinguishes itself by an effort toward cosmic synthesis and participation in the essence of everything. The satanic principle, on the other hand, is a principle of dislocation and duality which characterizes all suffering” (Cioran 1990, 109). The dislocating pains of insanity cut Goliadkin off his *In-der-Welt-Sein*. The separation is absolute, the isolation – impeccable. The last image Goliadkin will see in his trip to the mental hospital (a harrowing of Hell, which was only a one-way journey in Dostoevsky’s time) belongs to his Doppelganger, a true devilish twin, who has lead and pushed him into the abyss: “he would thrust his head through the window and blow Mr. Goliadkin little farewell kisses” (Dostoevsky 2005, 372).

REFERENCES

- American Psychiatric Association. 2013. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 5th edition. Washington, DC.
- Chizhevsky, Dmitri. 1962. “The Theme of Double in Dostoevsky.” In *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*, edited by Rene Wellek, 112-129. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

- Cioran, E. M. 1990. *On the Heights of Despair*. Translated by Ilinca Zarifopol-Johnston. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dick, Philip K. 1987. *Time Out of Joint*. New York: Carroll & Graf.
- Dostoevsky, Fyodor. 2005. *The Double and The Gambler*. Translated by Richard Pervear and Larissa Volokhonsky. New York: Vintage Books.
- Eminescu, Mihai. 1964. *Opere alese [Selected Works]*. Ed. Perpessicius. București: Editura pentru Literatură.
- _____. 2012. *Vis și alte treizeci de poeme necunoscute [Dream and Thirty Other Unknown Poems]*. Edited by Petru Creția and Mircea Cărtărescu. București: Editura „Casa Radio”.
- Hannah, Barbara. 2000. *The Inner Journey. Lectures and Essays on Jungian Psychology*. Toronto: Inner City Books.
- Jacobi, Jolande. 1971. *Die Seelenmaske. Einblicke in die Psychologie des Alltags*. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag.
- Jung, Carl Gustav. 2014. *The Collected Works of C.G. Jung*. Edited by Gerhard Adler and R.F.C. Hull. Princeton (NJ): Princeton University Press. [Abbreviated as CW].
- Milton, John. 2005. *Paradise Lost*. Edited by Philip Pullman. Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2002. *Beyond Good and Evil*. Edited by Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman. Translated by Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rilke, Rainer Maria. 2001. *The Book of Hours. Prayers to a Lowly God*. Translated by Annemarie S. Kidder. Evanston (IL): Northwestern University Press.
- Sartre, Jean Paul. 1989. *No Exit and Three Other Plays*. New York: Vintage Books.
- Shakespeare, William. 1992. *Othello*. Ware: Wordsworth.
- Stevens, Anthony. 2001. *Jung*. Oxford: Oxford University Press.

Stefan Bolea is pursuing his second PhD in Literature at the University of Cluj-Napoca. He is the author of four scientific books published in Romanian and several articles published in English. Some of recent publications include: *Theoria* (Crux Publishing, Bucharest, 2015); “The Nihilist as a Not-Man”, *Philobiblon*, XX, 1, 2015, pp. 33-44; “Between Nihilism and Anarchism”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, 60, 1, 2015, pp. 63-69 and “The Phantasm of Revolution from *Fight Club* to *Mr. Robot*”, *Caietele Echinox*, Vol. 29, 2015, pp. 314-321.

Address:

Stefan Bolea
Faculty of Letter
Babeş-Bolyai University of Cluj-Napoca
Str. Horea, Cluj-Napoca, Romania
E-mail: stefan.bolea@gmail.com

Etat et lutte de classes idéologique chez Althusser

Julien Pallotta
Université de Toulouse

Abstract

State and ideological class struggle according to Althusser

We intend to come back to the Althusserian theory of the Ideological State Apparatuses (ISA) and to the critiques it immediately sparked off during the theoretical-political conjuncture of the seventies. We have chosen to focus on the critique that Alain Badiou and François Balmès made in their anti-althusserian theoretical lampoon *On ideology* in 1976. They reproached him with the functionalist orientation of his theory which denied the importance of the class struggle and which preferred to develop a theory of the ideological subjection. Althusser replied to them in 1976 in a “Note on ISA” in which he reclaimed from Badiou and Balmès the idea of a contradictory and continuous process of constitution of the dominant ideology by preventive repression of the dominated ideology. He was led, in the second part of the seventies, to redefine the State as an apparatus of conversion of the violence of the ideological class struggle into dominant ideology.

Keywords: Althusser, Badiou, Marxism, State, ideology, class struggle

La théorie althussérienne des « Appareils idéologiques d’Etat » (AIE), présentée en 1970 dans un article retentissant (Althusser 2011b, 263-306)¹, a immédiatement suscité des critiques quant à sa supposée orientation « fonctionnaliste » et à l’impression qu’elle donne d’un système social qui se reproduit implacablement à travers l’assujettissement d’individus qui « marchent tout seuls » (Althusser 2011b, 303). L’insuffisance politique de cette théorie au sein de la théorie marxiste, c’est-à-dire d’une théorie de la conflictualité sociale, est perceptible dans le court post-scriptum qui en déclare les thèses principales abstraites et qui finit en insistant sur la priorité des luttes de classes sur les appareils d’Etat (Althusser 2011b, 304-306). On

peut légitimement supposer qu'Althusser a fait circuler son texte et a reçu des objections qu'il prend ici en compte : sa théorie de l'idéologie *en général* est abstraite, et sa thèse sur la réalisation des idéologies dans des institutions est également abstraite. Althusser n'a pas mis en avant ce qui, pour la théorie marxiste, est pourtant l'essentiel : l'Etat n'existe pas hors de la lutte des classes, il n'est que le moyen pour la classe dominante de contenir la classe antagoniste dans les limites de la formation sociale existante. Ce qui est *premier*, en vertu même de la conception marxiste des classes, est la lutte des classes hors de laquelle il n'y a pas de classes. Ainsi, Althusser découvre dans le post-scriptum rédigé en 1970 cet énoncé politique essentiel :

Qui dit lutte de classe de la classe dominante dit résistance, révolte et lutte de classe de la classe dominée. (Althusser 2011b, 303)

Si la reproduction de l'ordre social à laquelle contribuent les mécanismes d'assujettissement idéologiques réalisés dans les AIE ne va pas de soi, comme il le dit à la fin de la partie écrite en 1969, c'est que l'inculcation de l'idéologie dominante ne va pas sans résistance de la part de la classe dominée. L'idéologie est elle-même un champ de lutte de classe : Althusser ne parvient pas à le penser en 1969. Il va tenter de le penser dans le courant des années 1970.

1. La critique de Badiou et Balmès

L'idéologie dominante se reproduit en permanence dans un procès contradictoire avec l'idéologie dominée.

Althusser publie, en Espagne, en 1978 une « Note sur les AIE » rédigée en décembre 1976 dans laquelle il tente de prolonger la réponse aux critiques qu'on a pu lui faire (voir Althusser 2011, 249-262). Parmi les critiques auxquelles il répond, il y a celles de ses anciens élèves qui ont violemment rompu avec lui politiquement en s'engageant à gauche du PC dans des groupuscules maoïstes. Nous retiendrons celles d'Alain Badiou, ancien althussérien qui, s'il n'a pas participé au séminaire *Lire le Capital*, a participé aux débats autour de la « théorie des discours » (Althusser 1993, 111-170).

En 1976, Badiou publie avec François Balmès une réponse dans un style pamphlétaire à Althusser intitulée *De l'idéologie* (Badiou et Balmès 2012, 97-200). Nous en retiendrons seulement les traits les plus saillants. Fondamentalement, Badiou et Balmès reprochent à Althusser l'orientation théorique qu'il prend à la fin de l'article de 1969-1970 en disant que « tout un discours visant à lier le marxisme à la théorie de l'inconscient par le biais de la fantasmatique idéologique, ou de la théorie du sujet, a fini par obscurcir durablement la question » de l'idéologie (Badiou 2012, 102). Contre cette focalisation de la théorie de l'idéologie sur la théorie du sujet (ou de l'« effet-sujet »)², ils rappellent la centralité de ce qu'ils qualifient de « maxime objective qui régit les rapports de classe pratiques » : « Là où il y a oppression, il y a révolte »³ (Badiou 2012, 141). C'est, on l'a vu, l'énoncé qu'Althusser n'assume qu'*après-coup* dans son article de 1969-1970 : Badiou et Balmès ne prennent donc pas au sérieux ce qui arrive *trop tard*.

Au lieu de penser la révolte et la résistance, Althusser, selon eux, s'engage dans une théorie de l'idéologie *en général* rendue possible par l'assignation à l'idéologie d'une *fonction* transhistorique : « maintenir les individus à leur place dans les rapports de production » (Badiou 2012, 114). C'est alors qu'ils disent rejoindre la critique de Rancière : Althusser assigne à toute idéologie la fonction de l'idéologie de la classe dominante (Rancière 2011, 224)⁴. En d'autres termes, Althusser confond idéologie et idéologie dominante, et sa théorie de l'idéologie est une théorie qui, mettant chacun à sa place, n'est qu'une théorie de la domination de classe nécessaire et implacable. D'un point de vue épistémologique, ils reprochent à Althusser son orientation structuraliste ; penser une théorie structurale du sujet comme celui qui vient à la place déterminée par la structure idéologique ne conduirait qu'à redoubler la domination : la domination idéologique ne serait « rien d'autre que le double de la domination tout court » (Badiou 2012, 132). Ce à quoi ils opposent la nécessité de penser *historiquement* en termes de force : « la domination idéologique n'est compréhensible que dans son engagement contre ce qui lui résiste » (Badiou 2012, 133). La théorie formelle de l'idéologie

ne peut pas rendre compte de la transformation des contenus de la domination idéologique : à une théorie formelle de l'idéologie comme structure dotée d'une fonction éternelle de domination, et qui, du coup, domine *sans partage*, il faut opposer l'idée dialectique d'une idéologie dominante qui domine en luttant contre une idéologie dominée :

"Dominant" est un adjectif dialectique. Assigner à des idées une place dominante exige qu'on détermine sur quoi s'exerce cette domination. Faute de quoi la domination est vide de sens [...]. Certes l'idéologie dominante [...] pénètre le champ entier des pratiques sociales, y compris des exploités. Mais cette pénétration doit se comprendre comme processus contradictoire. Il faut la référer, quant à son intelligence historique, à ce qui lui est extérieur, et s'oppose à son omniprésence. Il n'y a domination que parce qu'existe en permanence une résistance à cette domination. (Badiou 2012, 128-129)

Finalement, la question est de savoir comment entendre le syntagme « idéologie dominante » : Badiou et Balmès reprochent à Althusser d'avoir privilégié l'acception de l'idéologie dominante comme « "*dominance*" d'un corps de représentations ou d'un paradigme discursif, qui caractérise par là même l'époque de son propre règne plus ou moins sans partage » (Balibar 1997, 186-187) à l'acception de l'idéologie dominante comme « *domination* qui s'exerce (de façon "répressive", ouvertement ou non) d'un corps de représentations *sur un autre* et, par cet intermédiaire, d'une pratique sur une autre, d'un mode de vie sur un autre » (Balibar 1997, 187). En effet, Badiou et Balmès nous incitent à penser l'idéologie dominante comme étant prise dans un processus permanent et *contradictoire* de reproduction à travers une répression de l'idéologie dominée, et leur originalité consiste à soutenir que, dans ce processus, ce qui est déterminant et prioritaire est la force de la résistance de l'idéologie dominée : les « transformations [de l'idéologie dominante] sont invariablement des ripostes à la résistance idéologique populaire⁵ » (Badiou 2012, 137).

Nous n'examinons par pour elle-même la réponse de Badiou et Balmès au problème posé par la nature de l'idéologie révolutionnaire⁶, et nous nous contentons de faire une brève remarque critique à ces critiques. Si Badiou, en 1976, semble opposer une théorie dialectique (des forces et des rapports de forces) et une théorie structuraliste (d'une dominance de

« paradigme »), il est possible de faire un pas vers la synthèse « dialectique » suivante : une théorie d'une dominance d'un paradigme qui, loin d'interdire le rapport de forces, conditionne la manière qu'il a de se conduire : c'est, par exemple, ce que propose Bourdieu avec son concept de « sens commun » compris comme paradigme qui, par un accord global sur le sens du monde, rend possibles le dialogue *et* le conflit⁷. La question de « l'idéologie révolutionnaire » ou de la « révolution » s'en trouve posée autrement (comme transformation ou subversion d'une structure). Voyons désormais la réponse d'Althusser aux critiques de Badiou et Balmès.

2. La réponse d'Althusser à ses critiques

L'unification de l'idéologie dominante est le résultat d'une lutte inachevée toujours à reprendre

Il faut reconnaître que, dans sa note de décembre 1976, Althusser restitue parfaitement l'objection qui lui est faite de produire une théorie de la domination implacable qui étouffe toute possibilité de lutte. Il lui donne le nom de « *fonctionnalisme* » :

Le reproche le plus fréquent qui ait été adressé à mon essai de 69-70 sur les AIE a été celui de "*fonctionnalisme*". On a voulu voir dans mon esquisse théorique une tentative qui reprenait pour le compte du marxisme une interprétation définissant des organes par leurs seules fonctions immédiates, et, *figeant* ainsi la société dans des institutions idéologiques chargées d'exercer des fonctions d'assujettissement : à la limite une interprétation non dialectique dont la logique profonde excluait toute possibilité de lutte de classe. (Althusser 2011a, 249)

Nous retrouvons, en effet, les principales objections de Badiou et Balmès : l'article de 1969-1970, dans son orientation non-dialectique, est non-marxiste⁸. La théorie de l'« effet-sujet » est couplée à une théorie d'inspiration sociologique où les individus sont, dans une division sociale des tâches, entièrement définis par leur fonction sociale, c'est-à-dire tenus de bien se soumettre à leur rôle idéologique. Cette théorie de l'assujettissement idéologique encadré dans des institutions est une théorie de la reproduction automatique et sans failles de

l'ordre social dans laquelle l'idéologie dominante ne fait que « redoubler » la domination de classe : elle n'est pas marxiste.

Althusser a beau jeu de répondre à cette critique en rappelant qu'il a lui-même rappelé le *primat* de la lutte des classes sur les AIE : ce primat ne joue aucun rôle dans l'article. Il réalise ensuite un développement qu'il présente donc comme une clarification de son post-scriptum de 1970 et qui, en fait, tente de reprendre à son compte l'argument de Badiou et Balmès selon lequel l'idéologie dominante ne se constitue que dans un procès de reproduction *contradictoire* :

L'idéologie dominante, qui existe dans le système complexe des Appareils idéologiques d'Etat, est en effet elle-même le résultat d'une très longue et rude lutte de classe, par laquelle la bourgeoisie (pour prendre cet exemple) ne peut parvenir à ses fins qu'à la double condition de lutter à *la fois* contre l'ancienne classe dominante, qui se survit dans les anciens Appareils, et contre l'idéologie de la nouvelle classe exploitée qui cherche ses formes d'organisation et de lutte. (Althusser 2011a, 249-250)

L'originalité de la démarche d'Althusser, dans sa réponse à son ancien élève, est d'ancrer la thèse du caractère *conflictuel* de la constitution de l'idéologie dominante dans l'histoire de la matérialité même des appareils d'Etat. C'est une thèse simple et forte : la bourgeoisie n'a pas inventé l'Etat, elle en a trouvé un qui était au service d'une autre classe dominante, l'aristocratie foncière. L'histoire de l'étude de la formation de l'idéologie dominante bourgeoise est d'abord l'histoire du réinvestissement de conditions matérielles déjà données par l'histoire antérieure, ce qui, au fond, revient à valider la thèse marxienne matérialiste bien connue selon laquelle « les hommes font leur propre histoire (*machen ihre eigene Geschichte*), mais ils ne la font pas arbitrairement, dans des conditions choisies par eux (*selbstgewählten*), mais dans des conditions toujours déjà données et héritées du passé (*unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten*) » (Balibar 1997, 26 – citation de Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*). Par ailleurs, la bourgeoisie, dans sa lutte pour devenir classe dominante, doit également lutter contre l'idéologie naissante de la nouvelle classe dominée, la classe ouvrière. On voit qu'Althusser complique le schéma simple de Badiou et Balmès qui n'envisage que la lutte de l'idéologie

dominante contre l'idéologie dominée, en donnant en plus la priorité à la résistance idéologique populaire : la lutte pour la constitution de l'idéologie dominante se mène sur deux fronts, qui sont aussi des fronts temporels, un front du *passé* encore subsistant dans le présent (l'ancienne classe dominante) et un front de l'*avenir* (la nouvelle classe dominée). Ainsi, l'unité de l'idéologie dominante est une unité tout à fait précaire, en remaniement constant : plutôt que d'unité, il faut parler de *procès contradictoire d'unification*.

Althusser, s'inspirant de certains morceaux d'analyses de Nicos Poulantzas (Poulantzas 1968, 148 et Poulantzas 1971,125-133), complique encore davantage ce schéma historique : non seulement l'idéologie de la classe dominante se constitue dans une lutte *externe* contre l'ancienne classe dominante et contre la nouvelle classe dominée, mais en plus, elle se constitue dans une lutte *interne*, « pour surmonter les contradictions des fractions de classe bourgeoise, et réaliser l'unité de la bourgeoisie comme classe dominante » (Althusser 2011a, 250). La classe dominante elle-même est divisée en fractions aux intérêts « particuliers » contradictoires qui doivent être limités pour faire reconnaître ses « intérêts généraux » de classe. Althusser répond si bien à Badiou et Balmès qu'il réintroduit de la contradiction et du conflit à tous les niveaux de la constitution de l'idéologie dominante. Ainsi, l'idéologie dominante n'est pas une unité donnée *a priori*, c'est un résultat instable conquis dans le procès continu de la lutte de classes. En reprenant la thèse d'un procès *contradictoire* de constitution de l'idéologie dominante, il insiste au maximum sur le caractère *problématique* de son unité. Il y insiste tant qu'il ajoute aux conditions de son unification « la matérialité et [...] la diversité des pratiques, dont il s'agit d'unifier l'idéologie "spontanée" » (Althusser 2011a, 251). Il semble que cette dernière précision soit presque un geste de recul par rapport à l'extrémité du coup de force théorique opéré à la fin de l'article de 1969-1970 où les individus, bien interpellés par les AIE, finissent par « marcher tout seuls » en intériorisant la relation verticale de souveraineté (la relation Sujet/sujet), dite aussi « forme capitale » (Foucault 2013, 231) du pouvoir. Les différentes interpellations idéologiques se renforçant les unes les autres⁹, on pouvait

penser, à lire la fin de l'article, que les différents centres de pouvoir idéologiques résonnent les uns dans les autres de manière concentrique et que le système des AIE constitue un véritable « Etat idéologique ». La théorie de l'Etat idéologique comme « caisse de résonance¹⁰ » des centres de pouvoir idéologiques est sans doute habitée par ce défaut de trop se donner comme présupposée une unité « concentrique » alors que l'*unification* de l'idéologie dominante est en permanence à conquérir. Ceci dit, nous voyons que c'est en récupérant un point de vue matérialiste qu'Althusser s'écarte des difficultés posées par sa théorie de l'« Etat idéologique » compris comme « caisse de résonance concentrique » d'une forme capitale du pouvoir : en refusant l'unité toujours déjà donnée de la résonance concentrique, il se donne aussi de *l'air* là où l'on pouvait critiquer une théorie *asphyxiante*.

Par ailleurs, on voit clairement qu'Althusser retrouve le deuxième sens du syntagme « idéologie dominante » : le sens d'une domination qui s'exerce par « répression » sur une autre idéologie, l'idéologie dominée. Ainsi, les deux concepts de répression et d'idéologie n'auraient pas lieu d'être séparés : il y aurait à comprendre l'idéologisation elle-même comme une répression « préventive » des éléments nouveaux de l'idéologie dominée. Cette dernière proposition nous fournira notre dernière question sur la théorie des AIE : cette lutte comprise comme « répression » d'éléments venus de l'idéologie dominée, de quelle manière faut-il la comprendre ? Comme une « intégration » relative à l'Etat ou comme une « expulsion » hors de l'Etat ?

3. L'ambiguïté d'Althusser

Comment comprendre la thèse de l'Etat comme appareil de conversion de la lutte de classes idéologique ?

L'idée de « répression préventive » pourrait nous faire croire que, par l'anticipation qu'implique la prévention, la lutte de classes idéologique prolétarienne serait première par rapport à la lutte de classes bourgeoise. Ce serait rejoindre la position de Badiou et Balmès sur la *priorité* de la résistance idéologique populaire. Ecartons cette possibilité : ce n'est pas la position

revendiquée par Althusser. Au contraire, dans sa note de 1976, il répète, sous une forme plus nette et plus développée, ce qu'il a pu déjà avancer dans un texte publié en 1970 (Althusser 1976, 65-66) :

On se fait une idée fautive de la lutte de classe, en considérant qu'elle serait *le fait de la révolte de la classe ouvrière contre l'injustice sociale*, l'inégalité, voire l'exploitation capitaliste, bref en réduisant la lutte de classe à la lutte de classe ouvrière contre des conditions d'exploitation *données*, et à la réplique de la bourgeoisie à cette lutte. C'est oublier que les conditions d'exploitation sont *premières*, que le procès de constitution des conditions de l'exploitation ouvrière est la forme fondamentale de la lutte de classe, et que *la lutte de classe bourgeoise est première*. Toute l'histoire de l'accumulation primitive peut être envisagée comme *la production de la classe ouvrière par la classe bourgeoise*, dans un procès de lutte de classe qui crée les conditions de l'exploitation capitaliste. (Althusser 2011a, 261, nous soulignons)

Althusser soutient donc la thèse d'une *priorité* de la lutte de classes bourgeoise sur la lutte de classe prolétarienne. Ce passage nous renvoie à l'accumulation primitive, et implicitement, au rôle fondamental de l'Etat dans le procès d'accumulation, rôle à partir duquel on peut soutenir, en s'appuyant sur un manuscrit d'Althusser de 1978, que l'Etat opère la conversion de la violence de la lutte de classe en droit (Althusser 1994b, 467-468). Nous pouvons ajouter désormais : l'Etat opère la conversion de la lutte des classes idéologique en idéologie dominante. Nous aurions deux thèses à coupler : thèse du *primat* de la lutte des classes sur les appareils d'Etat, et thèse de la *priorité* de la lutte des classes bourgeoise sur la lutte des classes prolétarienne.

Il est temps de synthétiser toutes les analyses sur l'Etat. Etre marxiste et matérialiste dans la théorie de l'Etat, c'est rappeler que, dans le cadre d'une lutte de classes parfois codée comme « guerre », l'Etat n'est qu'un instrument pour que la classe dominante se constitue comme dominante et produise la classe dominée comme dominée. La violence de la lutte de classes est première par rapport aux appareils, que l'on peut alors définir comme des « machines » qui opèrent la conversion de la violence en droit et en idéologie. C'est la thèse essentielle formulée en 1976 dans la conférence de Barcelone :

Si la guerre, entendue au sens de la guerre que se livrent deux Etats par leurs armées, est bien, selon Clausewitz, "la politique continuée par d'autres moyens", alors il faut dire que *la politique est la guerre (de classe) continuée par d'autres moyens* : le droit, les lois politiques et les normes idéologiques. Mais sans cette guerre, sans cette violence, sans la violence de l'exploitation de classe on ne peut comprendre ni le droit ni les lois, ni l'idéologie. (Althusser 2014)

Ayant soutenu cela, il nous semble qu'à propos de la conversion de la lutte des classes idéologiques en idéologie dominante, il subsiste une ambiguïté. Soit l'idéologie qui, suite au procès de conversion de la lutte des classes idéologique en idéologie dominante, comprend des éléments de l'idéologie prolétarienne et des éléments de l'idéologie bourgeoise sous la domination de l'idéologie bourgeoise. Soit n'entrent dans l'Etat, c'est-à-dire dans les AIE, que les éléments de l'idéologie bourgeoise qui parviennent à « repousser » ou à « refouler » hors de l'Etat les éléments prolétariens. Ces deux positions peuvent s'appuyer sur deux énoncés chez Althusser.

Premièrement, pour penser l'idée de « répression préventive », on peut se référer à un passage d'Althusser sur la manière d'envisager la philosophie comme dispositif polémique ou comme « *guerre théorique* ». Dans une lettre à Fernanda Navarro de juillet 1984, il formule ses thèses sur la philosophie à partir de sa lecture de l'ouvrage d'un de ses anciens élèves, Pierre Raymond :

J'ai pensé qu'il y a un livre qui te servirait en philo, c'est celui de mon ancien élève Pierre Raymond (chez Maspero) : *Le passage au matérialisme*. [...] L'idée essentielle de ce livre est que dans toute grande philosophie il y a des éléments d'idéalisme et de matérialisme, que dans une philosophie idéaliste (Platon par ex.) il y a un point de "rebroussement" (de retour en arrière) vers le matérialisme et vice versa. [...] Tout en restant dans la perspective de Raymond, on peut aller plus loin. [...] Il ne dit pas *pourquoi* on trouve dans chaque philosophie cette contradiction d'éléments ou de tendances. On le comprend mieux si on sait que toute philosophie est *polémique*, n'existe qu'en état de *guerre* théorique contre telle autre philosophie ou tel autre courant philosophique. Toute philosophie prend ainsi *position* contre une autre philosophie et à l'intérieur du courant où elle s'inscrit, contre le courant contradictoire. [...] Et toute philosophie tente d'investir les positions occupées par l'adversaire ou les adversaires (cela se vérifie tout le temps, ou presque) : cela se passe littéralement comme dans une *guerre de position*, avec toute une stratégie et une

tactique conceptuelles. [...] C'est dans cette guerre de position, *préventive* le plus souvent, qu'on trouve la raison de ce que Raymond appelle les rebroussements, soit matérialistes, soit idéalistes : ces rebroussements sont en vérité des *empiétements*, c'est-à-dire des positions prises sur l'adversaire. (Althusser 1994a, 102-104 ; voir Raymond 1973, référence d'Althusser)

On pourrait tirer profit de cette conception de la philosophie comme guerre préventive pour penser le rapport entre idéologie bourgeoise et idéologie prolétarienne. Repartons de l'idée selon laquelle toute philosophie, pour prendre position, doit s'inscrire, à l'intérieur d'un courant contradictoire, contre une autre philosophie. Ainsi, on expliquerait la présence, dans toute grande philosophie, d'éléments (ou de tendances) du courant adverse. De la même manière, on pourrait envisager que l'idéologie bourgeoise pour se constituer doit se positionner, de manière *préventive*, contre l'idéologie prolétarienne. De même que chaque grande philosophie idéaliste comprend des éléments matérialistes en elle, mais dans une position *dominée*, de même l'idéologie bourgeoise, qui est l'idéologie dominante, comprend des éléments venus de l'idéologie prolétarienne mais maintenus en position *dominée*.

Il n'y aurait pas de lutte de classes idéologique, comprise comme « répression préventive » sans qu'il n'y ait, dans l'idéologie bourgeoise constituée comme dominante, des *empiétements*, c'est-à-dire des éléments pris sur l'adversaire de classe prolétarien. Ainsi, ce modèle polémologique de la constitution de l'idéologie dominante nous conduirait à penser l'idéologie dominante comme un compromis entre l'idéologie bourgeoise et l'idéologie prolétarienne *sous* la domination de l'idéologie bourgeoise. De ce point de vue, cette thèse en rejoindrait une autre selon laquelle l'Etat régule la lutte de classes en maintenant la formation sociale dans les limites des rapports de production existants, c'est-à-dire des rapports d'exploitation (Poulantzas 1971, 11). L'appareillage idéologique de l'Etat serait une machine à réguler la lutte des classes idéologique en transformant la violence de la lutte des classes idéologique entre les idéologies bourgeoise et prolétarienne en compromis de classe idéologique à domination bourgeoise.

Mais, cette thèse s'oppose à une autre thèse, plus radicale, soutenue par Althusser en 1978 dans le manuscrit

inachevé « Marx dans ses limites ». Il y soutient que si l'Etat est la machine de transformation de la violence de la lutte des classes en droit, c'est que « la domination de classe se trouve sanctionnée dans et par l'Etat en ce que *seule la Force de la classe dominante y entre et y est reconnue* – et, qui plus est, elle est le seul "moteur", la seule énergie à y être transformée en pouvoir, en droit, lois et normes » (Althusser 1994b, 468). En d'autres termes, ce qui entre dans l'appareil d'Etat n'est que l'*excès* dynamique de force que détient la classe dominante dans la lutte de classe. Si l'on applique cette thèse à l'appareillage idéologique, ce qui est possible car c'est la même politique de classe qui est réalisée dans *tous* les appareils d'Etat¹¹, alors on obtient l'énoncé suivant : les AIE sont des machines à transformer la lutte des classes idéologique en idéologie dominante dans lesquelles n'entrent que les éléments d'idéologie bourgeoise. Cette dernière thèse est plus radicale en ceci que, dans les AIE, se réaliserait une domination *sans partage* de la classe dominante et que les « éléments » d'idéologie prolétarienne seraient maintenus à l'« extérieur » des AIE, comme « refoulés » ou « expulsés ». Mais, le problème de cette idée de domination sans partage est qu'elle nous renvoie, subrepticement, à l'acceptation de l'idéologie dominante comme dominance sans partage, et qu'elle semble s'éloigner de l'idée d'idéologie dominante comme domination sur une autre idéologie à laquelle il faut bien donner une forme d'existence.

Il pourrait, du point de vue de l'analyse, être plus satisfaisant de considérer que le procès d'unification contradictoire de l'idéologie dominante est un procès d'intégration d'éléments idéologiques prolétariens adverses maintenus sous domination des éléments d'idéologie bourgeoise : l'idéologie dominante serait un compromis toujours *instable*, dans un combat inachevé, entre des éléments dominants et des éléments dominés.

4. De la thèse de l'inégalité de la lutte des classes à la thèse du parti « hors-Etat »

Mais, il est vrai que cette thèse, n'étant jamais formulée explicitement par Althusser, n'a peut-être pas sa préférence. Si, du point de vue de l'analyse théorique, elle peut sembler

satisfaisante, en revanche, il est probable qu'elle ne corresponde pas aux exigences politiques d'Althusser. En effet, si l'Etat dans son appareillage aussi bien « répressif » qu'« idéologique » est une machine de régulation de la lutte des classes dans les limites des rapports de production existants, alors on peut être amené à considérer que sa capacité de régulation peut être *indéfinie*, et reléguer à un niveau très hypothétique la perspective de la rupture révolutionnaire. Une « régulation » permanente de l'antagonisme social peut être interprétée comme un simple réformisme éclairé du capital. Althusser ne s'y résout pas. Il faut envisager une hétérogénéité de l'idéologie prolétarienne, si on veut la penser comme révolutionnaire, avec l'idéologie dominante. Comment rendre compte de cette possibilité ?

Si n'entre dans l'Etat que l'excès de force de la classe dominante, c'est que la lutte de classe révolutionnaire est *extérieure* et *inégaie* par rapport à la lutte de classe bourgeoise. Nous faisons l'hypothèse d'une extériorité à comprendre comme une *hétérogénéité* de la lutte de classe prolétarienne à partir de la thèse althussérienne classique selon laquelle la contradiction du rapport de production capitaliste est *inégaie* :

La contradiction, telle qu'on la trouve dans le *Capital*, présente cette particularité surprenante d'être *inégaie*, de mettre en jeu des contraires qu'on n'obtient pas en affectant l'autre du signe opposé au premier, parce qu'ils sont pris dans un *rapport d'inégalité* qui reproduit sans cesse ses conditions d'existence du fait même de cette contradiction. Je parle par exemple de la contradiction qui fait exister le mode de production capitaliste et le condamne tendanciellement, la contradiction du *rapport de production* capitaliste, la contradiction qui divise les classes en classes, où s'affrontent deux classes bel et bien inégales : la classe capitaliste et la classe ouvrière. Car la classe ouvrière n'est pas le négatif de la classe capitaliste, la classe capitaliste affectée du signe moins, privée de ses capitaux, et de ses pouvoirs, – et la classe capitaliste n'est pas la classe ouvrière affectée du signe plus, celui de la richesse et du pouvoir. Elles n'ont pas la même histoire, elles n'ont pas le même monde, elles n'ont pas les mêmes moyens, elles ne mènent pas la même lutte de classe, et pourtant elles s'affrontent et c'est bel et bien une contradiction, puisque le rapport de *leur affrontement reproduit les conditions de leur affrontement*, au lieu de les dépasser dans la belle élévation et réconciliation hégélienne. (Althusser 1998, 215-216)

Cette thèse est politiquement fondamentale : la contradiction qui divise les classes en classes, et qui détient un *primat* sur les appareils d'Etat, ne met pas en présence deux adversaires considérés comme des équivalents simplement dotés du signe plus du côté dominant, et du signe moins du côté dominé. Si l'on soutient cette thèse, on ne peut pas penser, comme le dit Althusser, une réconciliation supérieure des opposés : le conflit doit creuser une *différence hétérogène*, et non pas simplement une différence quantitative. Le prolétariat révolutionnaire doit être pensé en position d'*extériorité* au sein de la formation sociale capitaliste car il lutte, dans une guerre très particulière, pour autre chose que la reproduction de la domination.

Cette pensée de la contradiction inégale doit nous permettre de repenser le modèle polémologique si souvent emprunté dans les années 1970. Le choix de ce modèle peut s'expliquer, dans le marxisme, par la présence d'un champ discursif préexistant, marqué notamment par Gramsci. Mais, peut-être faut-il tout simplement dire que la sélection du terme « guerre » repose sur le sentiment que, de tous les conflits, la guerre est le plus radical. L'emploi du terme pourrait alors avoir une vertu polémique démystificatrice. Si le pouvoir d'Etat se légitime en assurant la « paix », il faut le prendre au mot et lui faire avouer qu'il fait le contraire sur un mode très paradoxal : il mène la guerre en la refoulant. Alors, le recours au terme « guerre » aurait les vertus d'un « retour du refoulé ». Quoi qu'il en soit, ce recours peut être dangereux¹² pour ce qu'il masque : l'hétérogénéité entre la lutte de classe bourgeoise et la lutte de classe prolétarienne, elle-même fondement de l'hétérogénéité de la lutte des classes et de la guerre « classique » pensée par l'art militaire. Etienne Balibar, dans un texte de la période althussérienne (de la première moitié des années 1970), a le grand mérite de souligner la différence entre la théorie polémologique classique et la théorie marxiste de la lutte des classes :

Prolétariat et bourgeoisie, dans la lutte qui les oppose au sein de chaque conjoncture historique, n'ont jamais la même "base" de départ, la même "base d'appui". C'est ce qui nous permet de comprendre l'*inégalité* caractéristique de la lutte de classes [...] au double sens du développement inégal des classes et de l'inégalité

de leur rapport de forces, que la lutte même transforme. Les luttes de classes du prolétariat et de la bourgeoisie opposent deux "adversaires", c'est-à-dire deux systèmes de forces qui, certes, s'affrontent pour un même enjeu (depuis l'enjeu particulier de telle grève revendicative, de telle lutte contre les cadences de travail ou la déqualification, contre la baisse des salaires réels ou les licenciements, etc., jusqu'à cet enjeu supérieur, qui décide de tout : le pouvoir politique). Mais ces deux adversaires, pour le dire métaphoriquement, ne sont pas face à face, ne se font jamais exactement face, parce que leurs objectifs et leurs armes ne relèvent ni des mêmes conditions ni de la même "logique". Les adversaires ne sont pas ici comme les deux combattants d'un duel, dont chacun est indépendant de l'autre, munis chacun d'une lance et d'un bouclier semblables, entre qui la différence serait seulement de leur force inégale et du changement de ce rapport de forces (le plus faible se renforce, le plus fort s'affaiblit au cours de l'histoire).

[...] C'est pourquoi aussi, et quelle qu'ait été l'utilité pour le marxisme de s'assimiler les leçons théoriques de l'*art militaire*, la théorie marxiste de la lutte des classes se distingue fondamentalement de la stratégie et de la tactique militaires classiques. Celles-ci n'ont jamais eu à penser (à propos des guerres féodales et, surtout, bourgeoises) que l'affrontement d'adversaires semblables, au degré d'organisation près (même sous la forme extrême de la guerre qui oppose un Etat national de conquête à une résistance nationale populaire, bien que cette situation contienne déjà les *éléments* d'un autre type de lutte, une lutte de *classes* antagoniste entre producteurs et exploités). C'est la lutte de classe qui commande la stratégie, et non l'inverse. L'*histoire* de la lutte de classes entre bourgeoisie et prolétariat n'est pas seulement l'évolution d'un rapport de forces, c'est aussi le *déplacement* du lieu même de la lutte, du terrain (économique et politique, donc idéologique) de la classe "dominante" vers celui de la classe "dominée" (à partir de sa place dans la production). Le prolétariat vise le pouvoir d'Etat (dans cette forme supérieure de la lutte de classe qu'est la lutte *politique*), non pour s'y installer et pour le consacrer, mais pour l'abolir. (Balibar 1974, 191-192).

Cette admirable mise au point conclut sur le problème auquel aboutit la théorisation althussérienne: si le modèle polémologique classique ne convient pas pour penser l'originalité de la lutte des classes, c'est que la lutte de classes prolétarienne, non seulement ne lutte pas de la même manière que la lutte de classes bourgeoise, mais en plus, même quand elle vise le pouvoir d'Etat, elle ne poursuit pas le même objectif. Au lieu de conquérir le pouvoir d'Etat pour établir une nouvelle

forme de domination, elle doit entamer un processus contradictoire de destruction du pouvoir d'Etat afin d'abolir la domination de classe. Il s'agit de penser un Etat paradoxal : un Etat qui tend au non-Etat, un Etat qui se nie tendanciellement comme Etat. C'est ce que la tradition marxiste a nommé problème de la « dictature du prolétariat ». Il semble que, dans ses textes dits de la « crise du marxisme » (Althusser 1998, 267-310), Althusser ait abordé cette question sous l'angle, un peu énigmatique pour qui se souvient de la théorie des AIE, de l'exigence d'un « parti hors-Etat¹³ » qui serait la destruction de l'Etat en pointillé, i.e. une forme anticipée de réalisation de ladite dictature du prolétariat.

NOTES

¹ Pour une étude de l'effet de cet article sur le travail de Foucault dans les années 1970, nous renvoyons à notre article « L'effet Althusser sur Foucault : de la société punitive à la théorie de la reproduction » (Pallotta 2015b).

² A ce propos, voir déjà la « théorie des discours » de 1966 comme théorie des « effets-sujet » (voir Althusser 1993, 131 et sq.)

³ Précisons que, la même année, en 1976, Foucault soutient sa célèbre thèse « méthodologique » : « là où il y a pouvoir, il y a résistance » (voir Foucault 1976, 125) Cela n'a pas été suffisamment aperçu mais, tout en assumant cet énoncé simili-maoïste, Foucault cherche, dans cet ouvrage, à se démarquer des maoïstes qu'il avait pu côtoyer en 1972-1973: la conception du pouvoir qu'il développe dans cet ouvrage est dirigée contre le léninisme et son objectif stratégique de prise du pouvoir d'Etat, objectif que pouvaient partager justement tous ces maoïstes (sortes de léninistes hors du PCF, refaisant des micro-PC pour lutter contre la trahison du PC « empirique »).

⁴ Il s'agit d'un texte de 1969 sur la théorie althussérienne de l'idéologie, texte qui marque la rupture de Rancière avec Althusser.

⁵ Evidemment, il est difficile de ne pas penser en écho à la lecture deleuzienne de Foucault qui rapproche la thèse « méthodologique » foucauldienne sur la résistance et le pouvoir de l'*operaismo* italien (Tronti, Negri), courant marxiste « hétérodoxe » pour qui, dans la lutte des classes, l'inventivité ouvrière est première. Voir Deleuze, Gilles 1986, p. 96 note 26. Mais, il faut également voir que Badiou et Balmès ajoutent, dans une note, que la force de la résistance qui est première et dont il faut partir est la poignée « presque invisible » de l'« avant-garde ouvrière maoïste », c'est-à-dire, en fait, de leur propre groupuscule présenté à travers une vision mégalomane et idéalisée. Ce type d'énoncé est typique de la

prétention élitiste de l'avant-gardisme d'un certain gauchisme, et est d'autant plus curieux que le groupuscule ne comptait pas d'ouvriers.

⁶ Voir Badiou 2012, 148-149. Cette réponse est un pied de nez assez curieux aux propositions d'Althusser : si Althusser s'engage (à tort selon eux) dans une théorie de la forme de l'idéologie en général, ils s'engagent, quant à eux, dans une théorie des *contenus* invariants de l'idéologie révolutionnaire (des formulations égalitaires, anti-propriétaires et anti-étatiques). Ils développent leur hypothèse à partir de l'analyse engelsienne de la « guerre des paysans » et de l'hérésie millénariste. Il est difficile de ne pas voir en quoi cette théorie des « invariants communistes » éternels est une théorie qui restaure pleinement l'idéalisme dans la politique d'émancipation. Le développement récent de l'œuvre de Badiou n'a fait que confirmer cette intuition selon laquelle la politique d'émancipation n'est que le déploiement, patient et fidèle, des conséquences à tirer d'aspirations suscitées par de grandes *idéautés*.

⁷ Pour une confrontation de la théorie althusserienne des AIE et de la sociologie de Bourdieu, nous renvoyons à Pallotta 2015a ; Bourdieu 2003, 141.

⁸ C'est peut-être le lieu de glisser une petite pique : si l'on tient cette lecture, qui n'est pas infondée, on pourra faire l'hypothèse que c'est le caractère non-marxiste de cette théorie qui a assuré son regain d'intérêt dans le monde académique contemporain. On peut, en effet, se demander si toute une orientation contemporaine des études althusseriennes n'est pas de réussir à extraire Althusser du marxisme. Si l'on devait tordre le bâton dans l'autre sens, on aboutirait à une prise de parti extrême qui consisterait à soutenir qu'au contraire il n'y a pas de « philosophie d'Althusser » ou d'« althusserisme » : il n'y aurait qu'une tentative ininterrompue d'amender Marx, c'est-à-dire de le réécrire interminablement, ou de le compléter en notes. Rappelons que, dans un entretien accordé en 1982 à la revue *Diacritics*, Pierre Macherey soutient : « Althusser est marxiste, ce n'est pas un "althussérien" » (Balibar et Macherey 1982).

⁹ Voir Althusser 2011, 303 : « [Les sujets] "reconnaissent" l'état de choses existant (*das Bestehende*), que "c'est bien vrai qu'il en est ainsi et pas autrement", qu'il faut obéir à Dieu, à sa conscience, au curé, à de Gaulle, au patron, à l'ingénieur, qu'il faut "aimer son prochain comme soi-même", etc. ».

¹⁰ Nous empruntons ce terme à la reprise par Deleuze et Guattari de la théorie althusserienne des AIE. Voir Deleuze, Gilles et Guattari, Félix 1980, 257.

¹¹ « Or, *c'est la même politique* qui est réalisée dans les lois et dans l'idéologie ». (Althusser 2009, 149)

¹² Les dangers de ce paradigme guerrier sont nombreux. Mais, si la guerre a pu autant être utilisée comme paradigme dans les courants révolutionnaires de la conjoncture, c'est aussi parce que si la révolution est la rupture la plus radicale comme la guerre est l'affrontement le plus radical, elle peut, de surcroît, parfois triompher grâce à la guerre, comme en 1917 en Russie. C'est alors la catégorie de « guerre révolutionnaire » qui est en jeu. A ce sujet, Simone Weil, en 1933, met parfaitement en lumière le risque inhérent au paradigme de la « guerre révolutionnaire » :

devenir « contre-révolutionnaire » ; en effet, si l'instrument de la lutte est un appareil militaire, une fois le pouvoir d'Etat conquis, le risque est grand de continuer à considérer que les conflits doivent être réglés militairement par élimination de l'« ennemi » Cf. Simone Weil (1999, 459) : « Il semble qu'une révolution engagée dans une guerre n'ait le choix qu'entre succomber sous les coups meurtriers de la contre-révolution, ou se transformer elle-même en contre-révolution par le mécanisme même de la lutte militaire. Les perspectives de révolution semblent dès lors bien restreintes ; car une révolution peut-elle éviter la guerre ? ».

¹³ L'idée d'une nécessaire « extériorité » politique (du parti) par rapport à l'Etat formulée par Althusser à la fin des années 1970 mériterait peut-être d'être rapprochée de la proposition deleuzo-guattarienne, dans les mêmes années, d'une extériorité de la « machine de guerre » à l'Etat. Voir Deleuze et Guattari 1980.

REFERENCES

Althusser, Louis. 1976. « Marxisme et lutte de classe ». In *Positions*. Paris : Editions Sociales.

_____. 2014. « Conférence sur la dictature du prolétariat à Barcelone ». *Période* 2014 (septembre). Consulté le 21 février 2016. <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>

_____. 1993. *Ecrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. Paris : Stock/IMEC.

_____. 1994a. *Sur la philosophie*. Paris : Gallimard (« L'infini »).

_____. 1994b. « Marx dans ses limites ». In *Ecrits philosophiques et politiques*, tome 1, pp. 327-534. Paris : Stock/IMEC.

_____. 1998. *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris : Presses Universitaires de France.

_____. 2009. *Machiavel et nous*, Paris : Tallandier.

_____. 2011a. « Note sur les AIE ». In *Sur la reproduction*, par Louis Althusser, 249-262. Paris : Presses Universitaires de France. (1^{re} édition en 1976).

_____. 2011b. « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat. Notes pour une recherche ». In *Sur la reproduction*, par Louis

- Althusser, 263-306. Paris : Presses Universitaires de France. (1^{re} édition en 1970).
- Badiou, Alain et François Balmès. 2012. « De l'idéologie ». In *Les Années rouges*, par Alain Badiou, 97-200. Paris : Les Prairies ordinaires (« Essais »). (1^{re} édition en 1976).
- Badiou, Alain. 2012. *Les Années rouges*. Paris : Les Prairies ordinaires (« Essais »).
- Balibar, Etienne. 1974. *Cinq études du matérialisme historique*. Paris : Maspero.
- _____. 1997. *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris : Galilée.
- Balibar, Etienne et Pierre Macherey. 1982. « Interview Etienne Balibar and Pierre Macherey ». *Diacritics* 12(1): 46-51.
- Bourdieu, Pierre. 2003. *Méditations pascaliennes*. Edition revue et corrigée. Paris : Seuil.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux*. Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1986. *Foucault*, Paris : Minuit.
- Foucault, Michel. 1976. *La Volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- _____. 2013. *La Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*. Paris : Gallimard/Seuil (« Hautes Etudes »).
- Pallotta, Julien. 2015a. « Bourdieu face au marxisme althussérien : la question de l'Etat ». *Actuel Marx* 58 : 130-143. Paris : Presses Universitaires de France.
- _____. 2015b. « L'effet Althusser sur Foucault : de la société punitive à la théorie de la reproduction ». In *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, sous la direction de C. Laval, L. Paltrineri, et F. Taylan, 129-142. Paris : La Découverte.
- Poulantzas, Nicos. 1968. *Pouvoir politique et classes sociales*, tome I. Paris : Maspero (« Petite collection Maspero »).
- _____. 1971. *Pouvoir politique et classes sociales*. Tome II. Paris : Maspero (« Petite collection Maspero »).
- Rancière, Jacques. 2011. *La Leçon d'Althusser*. Paris : La Fabrique. (1^{re} édition en 1974).

Raymond, Pierre. 1973. *Le passage au matérialisme*. Paris : Maspero (« Théorie »).

Weil, Simone. 1999. « Réflexions sur la guerre ». In *Œuvres de Simone Weil*. Paris : Gallimard (« Quarto »).

Julien Pallotta est chercheur associé au laboratoire ERRAPHIS de l'Université de Toulouse. Ses recherches portent sur la philosophie française du second XXe siècle, sur les œuvres de Foucault et d'Althusser et sur leur postérité dans la pensée politique contemporaine, ainsi que sur la philosophie de l'éducation. Dernières publications : « L'effet Althusser sur Foucault : de la société punitive à la théorie de la reproduction », in *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations* (La Découverte, 2015) et « Bourdieu face au marxisme althussérien : la question de l'Etat », in *Actuel Marx* (n°58, 2015).

Address:

Julien Pallotta
Université de Toulouse II – Jean Jaurès
Département de Philosophie
5 allées Antonio Machado
31058 Toulouse, Cedex 9, France
Email: julienpallotta@gmail.com

Vérités sans essence. Réflexions post-théoriques

Gerard Stan
Université "Al. I. Cuza" de Iasi

Abstract

Truths without Essence: Post-Theoretical Reflections

Classical theories of truth are monistic, since they fundamentally search for the essence (or true nature) of truth. The correspondence theory of truth is the most representative in this regard. There are several difficulties with the essentialist theories of truth, which led to the emergence of several alternatives. The purpose of this article is to critically evaluate three of them: the pragmatic theory of truth (the James-Rorty version), the deflationary theory and the pluralistic approach. I argue for overcoming monism and for accepting pluralism in our understanding of truth. At the same time, I argue – from a wittgensteinian point of view – for abandoning the attempt to build a general philosophical theory of truth. I plead for limiting the philosopher's role to the clarification of the specific ways in which the concept of truth is used in various forms of life and areas of scientific investigation. Multiple uses of the concept of truth in different thematic areas cannot be synthesized, properly speaking, through a particular philosophical theory.

Keywords: truth, metaphysics, essence, pragmatism, deflationism, minimalism, pluralism

Une théorie métaphysique de la vérité constitue, au fond, une tentative d'offrir une réponse à la question: « Quelle est l'essence ou la nature de la vérité? » Autrement dit, une recherche métaphysique de la vérité est construite à partir de la présupposition que toutes les propositions vraies ont une essence ou une propriété commune. En ce sens, toute théorie de la vérité est une théorie moniste. Le meilleur exemple en est la théorie de la vérité- correspondance: la vérité de toute proposition consiste en une relation particulière: « la correspondance avec la réalité ». Autrement dit, « la correspondance avec la réalité »

serait l'essence de la vérité. Le but de cette investigation est d'examiner du point de vue critique les alternatives possibles de penser le problème de la vérité par rapport à la manière métaphysique, et, finalement, d'examiner la possibilité de construire une théorie philosophique de la vérité. De manière concrète, j'examinerai les moyens par lesquels les approches pragmatiste, déflationniste et pluraliste peuvent résoudre ou dépasser les problèmes soulevés par la théorie de la vérité-correspondance. Les trois alternatives seront cernées et examinées du point de vue critique, mon intérêt étant lié à l'examen de leur viabilité en tant qu'alternatives par rapport à la manière métaphysique de penser la vérité. En même temps, mon approche privilégiera plutôt l'abandon des tentatives de construire une théorie philosophique générale de la vérité et la limitation du rôle du philosophe à la mise au clair des modalités concrètes dont le concept de vérité est utilisé à l'intérieur des diverses formes de vie et domaines d'investigation scientifique.

1. L'alternative pragmatiste

Le premier pas dans l'étude des alternatives à l'approche métaphysique de la vérité est l'examen critique de l'une des variantes les plus connues de la théorie pragmatiste de la vérité, l'approche proposée par William James et Richard Rorty (abrégée par la suite : James-Rorty). Se plaçant dans le sillage de Kant, les philosophes de cette orientation ont proposé une recherche systématique du problème de la vérité du point de vue épistémique. Autrement dit, le changement radical proposé par les pragmatistes vise à remplacer la perspective de la « vérité en soi », la perspective de l'œil divin, par la perspective de la « vérité pour un sujet épistémique ». Construite comme volet d'une philosophie de la vie, comme sous-ensemble d'une philosophie qui prend en considération les limites et les intérêts d'une communauté épistémique, la théorie pragmatiste de la vérité a été censée être une réplique à la théorie de la vérité-correspondance et une solution aux problèmes de cette théorie de type métaphysique¹. Si la théorie de la vérité-correspondance proposait un regard non-humain sur la réalité², un sujet épistémique omniscient, une perspective de l'œil divin et, implicitement, une approche absolutiste de la vérité, le

pragmatisme présuppose une vision terrestre sur la réalité, une perspective du sujet connaisseur humain et, implicitement, une approche quasi-relativiste de la vérité. Néanmoins, tout comme j'envisage de le démontrer à la fin de ce paragraphe, l'approche pragmatiste de la vérité ne parvient pas à dépasser complètement le dogmatisme de type métaphysique, en promouvant un autre type d'absolutisme que celui des théories classiques, qui peut être résumé dans deux dogmes: (a) *le sujet épistémique ne peut jamais quitter la sphère de ses propres opinions* et (b) *le sujet épistémique ne peut acquérir des représentations, même partielles, des états de fait*. L'absolutisme affaibli qui est le propre de certains pragmatistes devient plus clair si l'on examine du point de vue critique les principales lignes de force de la théorie de la vérité construite dans le sillage de James-Rorty.

1. Pour James, la vérité n'est qu'un expédient pour notre manière de penser, le nom d'une multitude de jugements précieux pour la vie d'une communauté, le nom d'une série de règles qui devraient guider constamment les gens en vue de résoudre des problèmes. Autrement dit, *la vérité* n'est qu'« un nom collectif pour des processus de vérification tout comme la santé, la richesse, le pouvoir etc. sont des noms pour d'autres processus liés à la vie et qui sont également poursuivis parce qu'ils valent la peine d'être poursuivis ». (James 1987, 581) Pour ne plus mentionner toutes les situations de vérification qu'une croyance a dû encourir jusqu'à un moment donné, on dit tout simplement qu'elle est « vraie ». « Bref, "ce qui est vrai" n'est que l'expédient pour notre manière de penser, tout comme "ce qui est bien" n'est que l'expédient pratique pour notre manière de nous conduire ». (James 1987, 583) Pour recommander aux autres membres d'une communauté épistémique une croyance ou un jugement qui nous a guidés avec succès dans une action on dit qu'elle est *vraie*. De l'autre côté, pour Rorty, la vérité est un simple compliment rendu aux jugements qui nous ont bien guidés dans l'action, à ces croyances qui ne nécessitent pas de justification supplémentaire (Rorty 1991, 27). Bref, tout ce qu'on peut dire sur la vérité peut être condensé, selon Rorty, dans les principes suivants: (a) « Vrai » n'a pas d'utilisation explicative; (b) La seule relation essentielle des croyances d'un

sujet épistémique avec le monde est la relation de type causal; (c) Les croyances ne sont pas « rendues vraies » par le monde (Rorty 1991, 128). Autrement dit, la vérité n'est qu'une propriété *expressive* des jugements, qui tient du registre pragmatique; c'est une propriété métaphysiquement transparente (elle n'envoie pas à une essence métaphysique invisible quelconque), et non pas une propriété substantielle (par conséquent, la vérité n'est pas *quelque chose*, elle n'envoie à rien).

Par contraste, pour les adeptes de la théorie de la vérité-correspondance, la vérité est une propriété qui renvoie vers la relation de correspondance ou vers les faits indépendants de l'esprit. Du point de vue métaphysique, la vérité a une valeur explicative. Elle explique la raison pour laquelle les propositions correspondent aux états de choses réels. Pour les deux pragmatistes, la vérité est une propriété presque pléonastique, dépourvue de valeur explicative, une propriété qui exprime seulement l'attitude positive d'un sujet épistémique par rapport à une proposition. Or, si la vérité est une simple propriété expressive, dans quel sens pourrait-on dire qu'une opinion, pour qu'elle devienne de la connaissance, doit être vraie? En plus, la compréhension de la vérité proposée par James et Rorty n'offre pas une théorie robuste des conditions de vérité. Or, si l'on n'a pas de théorie sérieuse sur les conditions de vérité, on n'aura jamais de raisons suffisantes pour admettre une proposition comme vraie et on n'aura jamais de fondements suffisants pour soutenir les connaissances. En dernier lieu, une telle compréhension minimaliste de la vérité ne réussit pas à intégrer une série d'intuitions communes, de bon sens, comme le fait que les investigations des sciences convergent vers la vérité ou le fait que les propositions qui sont vraies dépendent d'une manière ou d'une autre des entités auxquelles elles se réfèrent. Autrement dit, la théorie de la vérité-correspondance résout au moins deux problèmes épistémiques épineux (elle contient une sous-théorie des conditions de la vérité et offre un support pour la relation vérité-connaissance) que l'approche pragmatiste ne peut plus mettre au clair. De l'autre côté, l'approche pragmatiste nous libère du poids d'une propriété métaphysique opaque, impossible à élucider, et du spectre aberrant de la

compréhension de la vérité de toute proposition par le même mécanisme – la correspondance avec les faits.

2. Pour Rorty, la vérité n'est qu'un accord intersubjectif entre les membres d'une communauté épistémique. Le désir des gens d'atteindre la vérité et l'objectivité doit se réduire au désir d'« acquérir des croyances au sujet desquelles on arrivera finalement, suite à une interaction libre et ouverte avec des personnes qui ont d'autres croyances, à un accord non forcé ». (Rorty 1991, 41). Il est convaincu du fait que tout ce qu'on peut faire pour soutenir la vérité d'un jugement, c'est construire des arguments. Lorsque ces arguments sont acceptés par les membres d'une communauté épistémique, alors l'énoncé en question peut être accepté comme vrai. Autrement dit, Rorty soutient que la vérité d'une proposition est une affaire qui se déroule exclusivement dans la sphère des opinions, des arguments. Les opinions d'un sujet épistémique peuvent avoir seulement des relations causales avec les états des choses, mais non pas des relations de fondement. On peut formuler au moins deux objections en ce qui concerne cette thèse. *En premier lieu*, si la vérité n'est qu'une affaire de la sphère des opinions, comment peut-on être certains de considérer comme vraie une opinion concernant les faits? Les faits ne peuvent-ils vraiment jouer aucun rôle en vue de cerner les opinions d'un sujet épistémique comme étant vraies ou fausses? C'est comme si le juge établissait le verdict dans un procès pour crime en s'appuyant seulement sur les arguments du procureur et de l'avocat, sans tenir compte des preuves empiriques, des preuves de laboratoire et des déclarations de l'inculpé. Si une proposition vise un fait, c'est un fait contradictoire que de soutenir que sa vérité ne dépend d'aucune manière du fait respectif. Susan Haack offre à son tour une réponse du même type par le biais d'un exemple: « Quelle est la justification de A pour croire qu'il y aurait un chien présent? – la vue du chien, le fait qu'il voit un chien, c'est la réponse naturelle ». (Haack 1993, 28) Néanmoins, Haack y ajoute des nuances, en précisant que l'on doit faire la distinction entre « l'état de conviction », que l'on atteint par des relations causales avec un fait, et le « contenu de conviction », qui est une assertion, une opinion. Il est vraisemblable de croire que certaines expériences qui

gènèrent certains « états de conviction » finissent par engendrer « des contenus de conviction ». Si l'on n'accepte pas l'existence d'un tel mécanisme d'ouverture à l'expérience des sujets épistémiques, on ne peut pas indiquer la modalité par laquelle on construit des fondements épistémiques pour les jugements empiriques; de même, on ne serait plus en mesure de cerner le mécanisme épistémique par lequel un jugement empirique est reconnu comme étant vrai. Autrement dit, on devrait admettre que pour la condition de sujet épistémique une forme d'autisme serait essentielle, ce qui est absurde. La connaissance du monde implique de manière automatique une ouverture vers le monde.

En deuxième lieu, une telle compréhension de la vérité efface les différences entre le fondement et la vérité d'une opinion. Construire des fondations épistémiques en faveur d'une opinion p ou ramasser des évidences en faveur de la vérité de p seraient des actions rationnelles indistinctes par lesquelles l'opinion p serait mise dans une relation de soutien épistémique avec une série d'autres opinions évidentes. Néanmoins, on note tellement d'autres cas dans l'histoire de la science où les membres d'une communauté scientifique ont eu des raisons bien fondées d'admettre des propositions qui se sont finalement avérées être fausses. Par exemple, « La terre est plate » ou « La terre est située au centre du Système solaire » ont été des propositions soutenues par un ample fondement empirique, mais les deux propositions se sont finalement avérées être fausses. On ne peut donc pas admettre de manière non problématique le fait que le fondement et la vérité sont la même chose. Finalement, chercher et trouver de bons fondements, parmi d'autres opinions, en faveur d'une opinion p n'équivaut pas à démontrer la vérité de p . Quitter à un moment donné la sphère des opinions peut constituer un geste épistémique salutaire à même d'identifier les conditions authentiques de vérité pour l'opinion p .

3. James et Rorty soutiennent qu'une proposition n'est pas vraie, sinon elle est amenée à être vraie. Le raisonnement de Rorty est le suivant: toute proposition est une création de l'esprit humain et ne saurait exister en deçà et indépendamment de celui-ci (Rorty 1989, 5). Mais il n'y a que les propositions qui peuvent être vraies ou fausses. Par

conséquent, si les propositions sont une création de l'esprit humain, alors les vérités sont, à leur tour, une création de l'esprit humain. Mais si Rorty avait raison et que les vérités soient à leur tour de simples créations de l'esprit humain, alors on ne pourrait plus faire la différence entre une fiction à fort caractère argumentatif et une théorie scientifique partagée par les membres d'une communauté épistémique. À la rigueur, il n'y aurait plus de différences notables entre mythes, cosmogonies, littérature populaire et une série de vérités scientifiques.

4. Les deux philosophes pragmatistes sont persuadés que la vérité est étroitement liée aux intérêts d'une communauté épistémique et qu'en l'absence d'un rapport permanent à ces intérêts, on ne peut pas véritablement parler de la vérité. Il y a en ce sens un exemple célèbre offert par James. Lorsqu'elle n'a pas de rapport avec un intérêt concret ou avec une certaine situation, la vérité est tout aussi dépourvue de signification que la non-vérité. « Si vous me demandez quelle heure il est et que ma réponse soit que j'habite 95, rue Irving, ma réponse peut même être vraie, mais vous ne comprenez pas pourquoi je considère que c'est mon devoir de vous la donner. Une adresse fausse serait aussi bien adéquate en l'occurrence ». (James 1987, 588) Toutefois, si une vérité n'est pas en consonance avec un impératif de moment, cela ne veut pas dire qu'elle serait moins vraie, elle ne devient pas une non vérité par sa non adéquation à la situation donnée. En plus, il y a des vérités, comme celles de la logique et des mathématiques, qui ne peuvent pas être directement mises en rapport avec un fait, un contexte humain ou les intérêts d'une certaine communauté épistémique.

5. Se plaçant dans le sillage de Donald Davidson, Rorty croit que les opinions formulées par un sujet épistémique ne peuvent pas représenter les faits. Il soutient que le représentationnalisme de la théorie de la vérité-correspondance est fondé sur une présupposition métaphysique plus ancienne, de la compréhension de l'esprit comme miroir. En fait, la proposition et le fait coïncideraient dans un certain sens et on ne serait pas à même d'établir dans le découpage que nous faisons du monde avec nos propositions quelle est la limite du langage et où commence le monde. Néanmoins, il est difficile de

soutenir l'impossibilité de distinguer entre une proposition et le fait correspondant. Si l'on est d'accord qu'une proposition, *d'un côté*, et un fait concret, *de l'autre côté*, entrent en relations causales de divers types avec la même entité, alors on aura un fondement suffisant pour admettre que les deux types d'entités sont distincts.

Je propose aux anti-représentationalistes convaincus l'expérience mentale suivante, inspirée par Simon Blackburn (Blackburn 2005, 156-158). Admettons que l'un d'entre eux doive rester dans la jungle amazonienne et qu'il ait la possibilité de choisir entre deux séries d'objets: la première série comprend une boussole, une carte approximative de la région où ils vont rester et un guide pour survivre dans des conditions hostiles; la deuxième série d'objets comprendrait un crayon, une carte de bandes dessinées et une affiche de Madonna. S'ils sont tellement convaincus de leur anti-représentationalisme, comment justifieraient-ils le choix de la première série d'objets au lieu de la deuxième série? L'erreur que les anti-représentationalistes commettent est de croire qu'aussi longtemps que la représentation des choses n'est pas possible telles qu'elles sont dans leur soi, la représentation en général est inaccessible aux sujets épistémiques humains. Les représentations partielles, approximatives, d'un état de choses ne sont pas seulement possibles, mais aussi préférables aussi bien à la situation de ne pas avoir de représentation, qu'à la croyance que de telles représentations ne sont pas possibles. « Une fois établie une série de conventions, une carte peut être correcte ou incorrecte. Autrement dit, elle peut représenter le paysage tel qu'il est ou elle peut le représenter tel qu'il n'est pas ». (Blackburn 2005, 157) Finalement, la position de ceux qui prétendent défendre une vérité à visage humain est auto-contradictoire lorsqu'elle accentue l'impossibilité d'une représentation des états de fait et ignore la possibilité de la représentation partielle, conformément aux standards, conventions et intérêts de connaissance acceptés dans une communauté épistémique.

En plus, les anti-représentationalistes devraient avoir une bonne contrepartie à l'argument réaliste « sans miracles ». Cet argument réaliste soutient qu'une bonne compréhension

des phénomènes de la nature et des réalisations technologiques est possible par les explications et, de manière implicite, par les représentations proposées par les sciences de la nature, sans appel aux miracles. Or, si l'on réduit la science à une pratique purement argumentative, à un phénomène qui a lieu exclusivement dans la sphère des opinions, on ne peut en justifier ni le pouvoir explicatif réel, ni la possibilité de fournir des solutions technologiques viables.

6. L'une des thèses qui forment le noyau de la théorie de la vérité-correspondance est que la structure d'un état de choses réel nous contraint d'accepter que seulement une certaine proposition sera réelle, tandis que beaucoup d'autres seront fausses. De l'autre côté, Rorty croit que les états de choses réels ne peuvent jamais nous contraindre d'accepter une proposition comme étant vraie. Ce ne serait qu'une attitude métaphysique non justifiée, une forme de prière devant une entité non humaine, de se soumettre aux commandements d'une nouvelle divinité. Si l'on en croit à Rorty, les résultats des textes empiriques ou des expériences scientifiques ne pourraient jamais nous faire accepter d'éliminer certaines hypothèses ou d'en garder d'autres. Toutefois, ces pratiques sont habituelles dans la science empirique, et y renoncer serait inacceptable. La science dépourvue du guide empirique offert par les tests et les expériences serait comme le cyclope Polyphème aveuglé par le malin Ulysse.

La carte de la conceptualisation de la vérité tracée par Rorty ne comprend que deux pôles. *D'un côté*, la vérité comprise comme correspondance et, *de l'autre côté*, la vérité comprise comme propriété non explicative. Le premier pôle est non humain, impossible à atteindre, une fiction philosophique. Le deuxième n'est qu'un pôle apparent, la vérité n'ayant pas la possibilité d'avoir, en l'occurrence, un contenu positif ou une détermination explicative. Ainsi, l'aire philosophique correspondant au problème de la vérité est nettoyée, vidée. Néanmoins, il y a, à mon avis, dans la position de Rorty, deux dogmes: (a) *le sujet épistémique ne peut jamais quitter l'aire de ses propres opinions* et (b) *le sujet épistémique ne peut acquérir des représentations, soient-elles partielles, des états de fait*. De telles vérités absolues, qui sont plutôt le propre d'une approche

métaphysique, que les pragmatistes prétendent d'éviter de manière systématique, sont difficiles à accepter. Je crois qu'une position non métaphysique dans la question de la vérité présuppose le fait d'avoir accepté deux prémisses bien fondées: *en premier lieu*, le fait que les gens peuvent sortir, même en hésitant, de la sphère de leurs propres opinions, en se laissant guider par les conditions de vérité extérieures à leur esprit et, *en deuxième lieu*, le fait que l'on peut acquérir des représentations partielles des états de fait. Déclarer la vérité une simple propriété métaphysiquement transparente semble être seulement une forme sophistiquée d'éviter un problème cardinal de la philosophie. De l'autre côté, relier de manière absolue la vérité de toutes les propositions à une propriété opaque et non analysable (comme « la correspondance avec les faits ») et éluder la diversité des mécanismes par l'entremise desquels des propositions issues de domaines de recherche différents acquièrent leur vérité équivaut à éluder le champ concret de production de la connaissance.

2. L'alternative déflationniste

Une autre modalité par laquelle on a essayé de surmonter les insuffisances inhérentes aux approches métaphysiques de la vérité appartient aux philosophes déflationnistes. Les philosophes de cette approche prennent comme point de départ la prémisse que la vérité ne représente pas une propriété, de toute façon pas une propriété véritable. Tout ce que l'on peut dire de significatif sur la vérité est compris dans deux schémas: (ES) p est vraie si et seulement si p ; et (DS) „ p ” est vraie si et seulement si p . La vérité est comprise comme étant soit une propriété métaphysiquement transparente, soit un mécanisme d'effacement des guillemets, soit un mécanisme logique de généralisation, soit un moyen par lequel un locuteur exprime son attitude par rapport à un énoncé. Malgré les avantages que fournirait le fait d'adopter une telle perspective sur la vérité, au moins à l'opinion de ceux qui la soutiennent, le déflationnisme s'est confronté à une série de critiques et objections. Celles-ci ont été formulées aussi bien sur les positions théoriques des approches traditionnelles, de

nuance métaphysique, que sur des positions minimalistes, non métaphysiques.

Pascal Engel, par exemple, ayant tacitement accepté un idéal classique de la connaissance, croit qu'on peut formuler deux séries distinctes d'objections concernant le déflationnisme. *En premier lieu*, l'approche déflationniste de la vérité ne réussit pas à intégrer une série d'intuitions communes, de bon sens, comme le fait que les investigations de la science convergent vers la vérité ou le fait que les énoncés vrais ont un certain type de relation, qui peut être cernée du point de vue scientifique, avec les entités sur lesquelles elles portent. Tout en empruntant une idée de Dummett, Engel dira qu'oublier le fait que les investigations, assertions et nos croyances ont comme but d'atteindre la vérité est comme si l'on oubliait le fait que le but du déroulement d'une partie d'un certain jeu est de gagner (Engel 2002, 58). *En deuxième lieu*, avoir une théorie sur les conditions de vérité est un prérequis métaphilosophique tout à fait nécessaire: la raison pour laquelle on a besoin d'une conception robuste des conditions de vérité est que le déflationnisme concernant la vérité enlève le sens à d'autres genres de débats épistémologiques (Engel 2002, 56-57). Si l'on n'a pas de théorie sérieuse sur la nature et les conditions de la vérité, les disputes philosophiques concernant, d'une part, la possibilité, le fondement et la justification des connaissances, et d'autre part le but des investigations cognitives, restent dépourvues de raison.

Des arguments contre le déflationnisme ont été également formulés par des philosophes de l'espace de la philosophie analytique, appartenant ou pas à l'un des camps des déflationnistes. Paul Horwich en résume trois. *En premier lieu*, la plupart des variantes de minimalisme partent soit de l'acceptation de (ES), soit de l'acceptation de (DS). Mais, aussi bien dans un cas comme dans l'autre la théorie acceptera une infinité d'axiomes et ne pourrait être jamais amenée à une forme complète. Ainsi, la théorie déflationniste de la vérité pourrait être seulement décrite, dans le sens où on ne pourrait préciser que le fait qu'elle comporte des axiomes soit sous la forme (ES), soit sous la forme (DS), sans que ce soit possible d'en faire la liste complète. Horwich affirme que « ce défaut

présupposé a conduit certains philosophes à élaborer des théories qui montrent, dans un premier temps, la manière dont la vérité de tout jugement découle des propriétés référentielles de ses constituants et, dans un deuxième temps, la manière dont on cerne les propriétés référentielles des constituants primitifs ». (Horwich 2010, 775) Néanmoins, selon Horwich, de telles tentatives n'ont pas le moindre espoir de réussite en raison du fait qu'elles dépendent d'une théorie non problématique sur la référence; or, une théorie pareille n'existe pas encore.

En deuxième lieu, certaines instanciations de (ES) sont sans aucun doute fausses. Prenons l'exemple suivant: (a) *Cette proposition est fausse*. Si l'on transpose (a) dans (ES) on obtiendra: (b) *Cette proposition est fausse est vraie si et seulement si cette proposition est fausse*. Or, selon Horwich, « étant donné (b), la supposition que (a) est vraie implique le fait que (a) n'est pas vraie, et la supposition qu'elle n'est pas vraie implique le fait qu'elle est vraie. Par conséquent, toute particularisation du schéma d'équivalence ne peut pas être incluse dans la théorie de la vérité ». (Horwich 2010, 775) On arrive pratiquement à une contradiction évidente.

En troisième lieu, les théories qui partent de (DS), les théories de l'« élimination des guillemets », ne pourraient pas rendre compte de la vérité des énoncés qui comprennent des termes indexicaux, adjectifs ou pronoms démonstratifs, c'est-à-dire des termes dont la référence est variable.

Du point de vue épistémologique, les plus importantes objections concernant les approches déflationnistes en sont deux autres: *en premier lieu*, ce type de théories n'expliquent d'aucune manière le rapport entre vérité et connaissance; dans les conditions où la problématique de la vérité peut être résumée à la problématique de l'emploi expressif du prédicat « vrai », et l'emploi de ce prédicat ne peut être expliqué qu'en tant que moyen de rendre possibles certains types de généralisations, de faire référence à des propositions dites antérieurement ou de dire quelque chose sur les intentions de celui qui a fait une certaine assertion, alors il n'y a plus de raison pour soutenir qu'une opinion qui aspire au statut de connaissance doit être vraie. Le rapport intrinsèque que la plupart des philosophes voient entre vérité et connaissance –

affirmé pas seulement par l'analyse classique de la connaissance, mais aussi par les analyses ultérieures aux contre-exemples de Gettier – est rompu. *En deuxième lieu*, l'approche déflationniste conduirait finalement à l'indiscernabilité de la vérité et du fondement. Conformément au schéma (ES), les fondements en faveur de p sont, implicitement, des fondements en faveur de la vérité de p . Or, cela signifierait qu'en fondant la proposition p , on argumente la vérité de p . Si du point de vue logique, ce problème n'est pas significatif, pour les adeptes d'une analyse rigoureuse du concept de connaissance cette conséquence est difficile à accepter.

Même si l'on accepte les deux schémas, on réussit à dire peu de choses sur la vérité: on obtient des mises au clair logico-linguistiques, mais on enlève au concept de vérité son contenu explicatif et son pouvoir épistémique. En l'occurrence, on trouve intelligibles les tentatives de reconsidération de la manière dont la vérité est comprise pas seulement en rapport avec les théories classiques, métaphysiques, mais aussi en rapport avec les théories de type déflationniste.

3. L'alternative pluraliste-minimaliste

La présupposition fondamentale des théories métaphysiques sur la vérité était liée à la compréhension essentialiste de celle-ci; autrement dit, la vérité était pensée comme un type d'essence à laquelle participaient toutes les propositions vraies. C'est ce dont découlait la légitimité de la question « Qu'est-ce que la Vérité? » Tout comme la légitimité de la construction d'une théorie qui puisse offrir une solution au problème de la vérité. Le regard des philosophes s'est toujours décliné du haut vers le bas, à partir de la Vérité vers les porteurs de la vérité, propositions ou énoncés. Un regard plus attentif sur les propositions considérées comme vraies aurait mis en évidence le fait que, par exemple, la vérité des propositions d'introspection n'a rien de commun avec la vérité des propositions de la mécanique quantique, que la vérité des propositions de l'analyse mathématique n'a rien de commun avec la vérité des propositions de la géologie; que les fondements et les pratiques en vertu desquels un ingénieur constructeur considère certaines propositions comme vraies sont tout à fait différents par rapport aux fondements et

pratiques en vertu desquels un historien considère certaines propositions comme vraies. Les propositions considérées comme vraies sont liées à des domaines de connaissance variés, à des pratiques et formes de vie différentes. La croyance conformément à laquelle il y aurait quelque chose de commun à ces pratiques de connaissance, entre les différents jeux de langage ou formes de vie est une illusion induite par l'emploi des mêmes expressions – « vérité » et « vrai » – et par la croyance non justifiée que la même expression désigne toujours la même réalité.

Wittgenstein a constaté dès les années 30 du siècle dernier que les expressions *vérité* et *vrai* étaient employées dans le langage courant pour désigner la correspondance d'une proposition avec les faits, mais aussi dans beaucoup d'autres manières. L'adhésion de certains penseurs à l'idée du sens commun que la proposition vraie implique nécessairement un rapport à des états de choses a conduit à la genèse de la théorie de la vérité-correspondance. À la longue, l'attention d'autres philosophes s'est concentrée soit sur l'emploi de *vrai* pour indiquer l'accord d'une proposition avec un système d'autres propositions (fait qui a conduit à la genèse de la théorie cohérentiste de la vérité), soit sur l'emploi de *vrai* pour la catégorisation d'une proposition dans la mesure où elle fonctionne avec du succès comme guide d'action (fait qui a généré la théorie pragmatiste de la vérité). Tout en faisant référence aux trois théories consacrées à cette époque-là, Wittgenstein souligne que chacune ne rend qu'un fragment de toute la grammaire des mots *vérité* et *vrai*. Les défenseurs de l'une ou de l'autre de ces théories de la vérité acceptent « comme une *quaestio facti*, qu'il existe plusieurs emplois du terme, mais insistent pour convaincre ceux qui les lisent qu'il n'y en aurait qu'une légitime, c'est-à-dire qu'elle pourrait être justifiée du point de vue rationnel ». (Flonta 2008, 265) Mais les significations d'un mot ne peuvent pas être réglementées ou restreintes en fonction des principes tracés par un philosophe; par conséquent, tous les emplois des expressions *vérité* et *vrai* des jeux de langage actuels et futurs sont, en principe, légitimes. La conclusion de Wittgenstein est claire: « C'est donc un non-sens que d'essayer de trouver *une* théorie de la vérité, car, de toute évidence, nous nous servons du mot dans la vie

quotidienne très clairement et sans équivoque avec ces significations différentes (Wittgenstein 1989, 96). Tout ce qu'un philosophe pourrait faire dans la question de la vérité serait de faire nettement la distinction entre les emplois différents des expressions *vérité* et *vrai* dans les divers jeux de langage et éliminer ces emplois qui ne sont pas conformes à la grammaire d'un certain jeu de langage, qui ne sont pas générés par une certaine forme de vie. Toute tentative de construire une théorie de la vérité serait absurde et réductionniste, expression de la soif de généralité des philosophes et de l'aveuglement concernant l'hétérogénéité irréductible des formes de vie où l'on utilise les expressions *vérité* et *vrai*. Les philosophes ne doivent pas tomber dans le piège d'élaborer certaines théories de la vérité, à l'exemple des théories scientifiques, car toute tentative de construire une théorie philosophique de la vérité n'est qu'une tentative de « sortir le langage de son moule », une tentative de construire un langage privé; or, l'anormalité de la tentative de construire un langage privé est comparée par Wittgenstein à la production d'un « son non articulé », c'est-à-dire dépourvu du contexte qu'un certain jeu de langage assure. (Cioabă 2013, 293) Devenu objet d'une théorie philosophique, c'est-à-dire d'une tentative de règlementation exacte et unitaire, la vérité devient un faux problème.

On retrouve l'esprit de Wittgenstein dans les approches pluralistes de la vérité. Par exemple, Crispin Wright souligne que les deux schémas déflationnistes (ES) et (DS) sont insuffisants en vue de dire tout ce qu'on peut dire sur la vérité: la simple analyse conceptuelle ne saurait épuiser la philosophie de la vérité. En fait, si la vérité est réduite à une propriété métaphysiquement transparente, comme le fait le déflationnisme, tout débat de fond sur la vérité serait un exercice purement formel. Ce qui contredit les intuitions des scientifiques qui travaillent dans des domaines de recherche différentes. Ils sont convaincus d'offrir des explications vraies pour les phénomènes de la nature. Et ils ont des raisons bien fondées de le croire. Les technologies qui fonctionnent de manière impeccable ne sont qu'un argument en ce sens. De l'autre côté, retourner à l'universalisme moniste de la théorie de la vérité-correspondance n'est plus possible; les objections par

rapport à cette théorie sont difficiles à enlever. La solution en serait un type de substantialisme affaibli: la vérité ne présuppose pas une seule propriété forte, une essence de nature métaphysique comme la « correspondance », mais diverses propriétés décelables du point de vue scientifique dans les divers domaines de recherche. Ainsi, le monisme métaphysique de la théorie de la vérité-correspondance est remplacé par un substantialisme pluraliste naturalisé. En admettant la vérité comme propriété substantielle, Crispin Wright construit une approche minimaliste de la vérité, une approche compatible avec une métaphysique de type pluraliste. Mais une métaphysique à fondements naturalisés. Même s'il s'agit d'une propriété substantielle, la vérité n'a pas de nature unique. Même si elle a une nature ou une essence, ce n'en est pas une métaphysique, mais scientifique. Selon Crispin Wright, dans chaque champ ou zone de la recherche scientifique, on formule des propositions qui peuvent être associées à la propriété de la « vérité ». Mais ce que cette propriété constitue ne peut être établi qu'à l'intérieur de chaque champ de recherche scientifique. Une caractérisation complète de cette propriété dépend des caractéristiques de chaque champ ou aire d'investigation. « Le minimalisme incorpore un pluralisme potentiel sur la vérité dans le sens où la propriété qui sert de vérité peut varier d'un discours à l'autre ». (Wright 2001, 752) Ainsi, le problème métaphysique de la vérité se brise en une pluralité de problèmes qui sont résolus techniquement, de manière non philosophique, à l'intérieur des diverses aires d'investigation scientifique.

L'une des conséquences de ce type de pluralisme aléthique naturalisé est que même les questions « Qu'est-ce que la vérité? » et « Quelle est la nature de la vérité? » deviennent superflues. Essentiellement, le philosophe pluraliste refuse de répondre à la question « Qu'est-ce que la vérité? » en raison du fait qu'une réponse pareille devrait être trop générale et, implicitement, trop sèche. Sans aucun doute, on a affaire à un type de question qui est fort adéquate au philosophe moniste. Tout comme l'affirmait également Simon Blackburn, pour le minimaliste pluraliste « faire une assertion signifie, en tout cas, exposer une vision dans l'espace public pour qu'elle soit par la

suite acceptée ou rejetée. Cet espace public sera saturé de normes plus ou moins articulées, en déterminant ce qui compte pour qu'elle soit acceptée ou rejetée ». (Blackburn 2005, 68) Chaque aire ou domaine où l'on fait une assertion est autonome, ayant la possibilité de décider par le cadre normatif interne sur les assertions qui seront acceptées ou rejetées en tant que vérités. Pratiquement, cette attitude « ne nous amène pas vers un commentaire philosophique sur l'aire, mais nous montre seulement la confiance en train de s'affirmer à l'intérieur de l'aire. (...) À aucun moment n'est-on pas en train de philosopher sur une aire, mais on doit toujours raisonner dans son cadre ». (Blackburn 2005, 122-123) Le rejet ou l'acceptation d'une assertion mathématique se fera à l'intérieur des mathématiques, sans commentaires de second degré sur la vérité. Le rejet ou l'acceptation d'une assertion concernant les entités vivantes se fera à l'intérieur de la biologie, sans commentaires de second degré sur la vérité. Et ainsi de suite. Au lieu de la réflexion sèche sur la vérité, le pluraliste se réfugie, de manière paradoxale, dans une sorte de minimalisme, en préférant le silence.

Une autre conséquence du pluralisme aléthique, peut-être moins voulue, est que le scientifique peut savoir quelles sont les utilisations permises du prédicat « vrai » à l'intérieur de son aire de compétence. Par conséquent, un sujet épistémique ne pourrait exister, soit-il philosophe, qui puisse connaître tous les emplois permis de ce prédicat. D'ailleurs, le syntagme « tous les emplois de prédicat *vrai* » est un non-sens, car il est possible à n'importe quel moment d'ouvrir un nouveau front de recherche scientifique. Par conséquent, la construction d'une théorie philosophique de la vérité devient superflue.

Conclusions

En 1915, Wittgenstein notait dans son *Journal*: « Toutes les théories qui affirment "*Il faut que* les choses soient ainsi, autrement on ne pourrait pas philosopher " (...) doivent, de toute évidence, disparaître ». (Wittgenstein 1998, 44) Les théories de type métaphysique de la vérité sont construites autour de l'idée que la vérité doit avoir une essence. L'essence reconnue par l'une ou l'autre des théories, comme la

correspondance, représente une propriété parmi plusieurs propriétés, significatives en vue de décider la vérité des propositions d'aires thématiques différentes. Toute théorie philosophique généralise de manière erronée une propriété pour tous les cas où l'on admet des propositions vraies. Mais ce fait représente une déformation des motifs particuliers et irréductibles pour lesquels une proposition, formulée à l'intérieur d'une certaine forme de vie ou à l'intérieur d'une certaine aire de recherche, a été admise comme étant vraie. La philosophie ne peut pas réglementer l'utilisation d'un concept, toutes ses utilisations consacrées à l'intérieur d'un jeu de langage sont non problématiques. L'alternative pragmatiste et l'alternative déflationniste aux théories de type métaphysique de la vérité présente des inconvénients: la réduction de la vérité à une propriété transparente, non explicative, élude le problème de la vérité. En plus, les alternatives invoquées contiennent des rudiments métaphysiques difficiles à justifier. A mon avis, la croyance que nous ne pouvons sortir de la sphère de nos propres opinions et que nous ne pouvons offrir des représentations des faits, soient-ils imparfaits, limite l'acceptabilité des idées formulées par les pragmatistes, particulièrement par Rorty. De l'autre côté, l'identification du mécanisme de la vérité à un schéma logique, opéré par les déflationnistes est inacceptable pas seulement du point de vue du nouveau type d'essentialisme qu'elle propose, mais aussi parce que l'idée de vérité avec laquelle opèrent ces philosophes est inutile en vue de mettre au clair les problèmes philosophiques de la connaissance. Finalement, je crois qu'une position pluraliste, d'inspiration wittgensteinienne, est la seule acceptable dans le problème de la vérité. Il incombe au philosophe de mettre au clair et séparer les différentes grammaires auquel le concept de vérité obéit dans la multitude des jeux de langage. Il incombe au scientifique de mettre au clair les mécanismes et les propriétés qui peuvent qualifier comme vraies les énoncés formulés dans son aire de recherche. Des aires différentes de recherche ont consacré des mécanismes et propriétés différentes qui soutiennent la vérité des énoncés. Le mécanisme concret, un parmi les milliers actuels et potentiels, qui nous permet de dire qu'une certaine proposition

est vraie, est plus important qu'une soi-disant théorie de la vérité qui nous dirait pourquoi toutes les propositions vraies sont vraies. Si nous acceptons qu'en principe une théorie de la vérité n'est pas possible, alors un contre-argument du type: « comment pourra-t-on savoir qu'un énoncé est vrai si nous ne savons pas ce qu'est la vérité *in genere*? » nous semblera un énoncé dépourvu de sérieux.

NOTES

¹ Les philosophes pragmatistes ne croient plus que la question « Quelle est l'essence de la vérité ? » serait essentielle, mais, tout comme le soulignait William James, ils s'intéressent plutôt à la manière dont la vie d'une communauté change à partir du moment où une proposition est nommée « vraie » et est acceptée comme « maxime de l'action ». Dans le même sens, Rorty soulignait que le problème de la « nature de la vérité » n'est pas profitable, n'est un problème significatif. (Rorty 1989, 8)

² La théorie de la vérité-correspondance peut être nommée « non humaine » dans le sens où la relation de correspondance entre le jugement d'un sujet épistémique humain et l'état de choses visé ne peut être saisie par le même sujet épistémique, mais seulement par un autre sujet épistémique qui puisse intégrer dans son jugement, de manière non problématique, aussi bien les processus cognitifs du sujet épistémique humain, son jugement, l'état de choses visé, aussi bien que la manière dont les deux sont interconnectées. Or, une telle performance cognitive ne pourrait être atteinte que par un sujet épistémique non humain, omniscient, divin.

REFERENCES

- Blackburn, Simon. 2005. *Truth. A Guide*. New York: Penguin Books.
- Cioabă, Cătălin. 2013. *Filozoful și umbra sa. Turnura gândirii la Martin Heidegger și Ludwig Wittgenstein*. București: Editura Humanitas.
- Engel, Pascal. 2002. *Truth*. Chesham: Acumen Press.
- Flonta, Mircea. 2008. *Gânditorul singuratic. Critica și practica filozofiei la Ludwig Wittgenstein*. București: Editura Humanitas.
- Haack, Susan. 1993. *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford: Blackwell.

Horwich, Paul. 2010. „Theories of Truth”. In *A Companion to Epistemology*, edited by Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup, 772-777. Oxford: Wiley-Blackwell.

James, William. 1987. “Pragmatism’s Conception of Truth”. In *Writings: 1902-1910*, 572-590. New York: Penguin Books.

Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press.

Rorty, Richard. 1991. *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.

Searle, John. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1989. *Vorlesungen. 1930-1935*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig. 1998. *Notebooks: 1914-1916*. Oxford: Blackwell.

Wright, Crispin. 2001. “Minimalism, Deflationism, Pragmatism, Pluralism”. In *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*, edited by Michael P. Lynch, 751-787. Cambridge (MA) and London: MIT Press.

Gerard Stan est docteur en philosophie et maître de conférences à la Faculté de Philosophie de l'Université «Al. I. Cuza» de Iasi. Ses domaines de recherche et de compétence sont l'épistémologie et la philosophie de la science. Ses domaines d'intérêt sont la philosophie analytique du langage et les fondements cognitifs de la communication. Il est l'auteur des livres *L'ordre de la nature et les lois de la science* (2004) et *Connaissance et vérité* (2006).

Address:

Gerard Stan
Université „Al. I. Cuza” de Iasi
Faculté de Philosophie et Sciences Sociales et Politiques
Bd. Carol I, no. 11
700506 Iasi, Romania
Email: gstan@uaic.ro

Violence, Nurture, and Survival Machines

Ioan-Alexandru Gradinaru
Alexandru Ioan Cuza University of Iasi

Abstract

My paper focuses on Steven Pinker's argument concerning the decline of violence in human societies. In his widely discussed book – *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined* – Pinker tries to provide sufficient evidence for the fact that the belief according to which violence is increasing in contemporary societies cannot be backed by statistical data. The illusion is perpetuated by multiple factors, among which media biases constitute a central one. A careful examination of the history of violence shows, in fact, a significant decrease in time. Several historical forces have contributed to this (the modern nation-state, the process of feminization, the growth of commerce, the emergence of cosmopolitanism, the growing power of reason), while four inner mechanisms are also at work (moral sense, self-control, empathy and reason). Moreover, this progressive stance is in danger of being held back by destructive elements such as dominance, predatory violence or the need for revenge.

Keywords: violence, evolutionism, Hobbesian trap, cultural software, reason

Introduction

With every publication, leading Harvard psychologist Steven Pinker tries to produce a certain form of symbolic dismantling in the mind of his readers. This doctrine of intellectual shock – to paraphrase Naomi Klein (2007) – has the undisputed advantage of provoking strong reactions and of creating meaningful debates. In *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined* (2011), Pinker asserts the unthinkable (at least, unthinkable for some intellectuals): an overview of human history shows a significant decline in violence, corroborated with a tendency towards peace, collaboration and conflict solving. The present times, as

dangerous as they may seem, are actually times of peace, and this decline is perceivable in many areas of human behaviour (war, justice, minorities, animals, racial problems). When it comes to finding an explanation for this decline, Pinker points out towards five *historical forces* (in his own coinage), namely the *Leviathan*, the increase of commerce, the process of feminization, the emergence of cosmopolitanism and the growing power of reason. These forces do not stand alone in this terrible fight to reduce the cycles of violence, but are supported by four inner mechanisms (coined “four better angels” by Pinker), namely empathy, moral sense, self-control and, again, reason. These mechanisms, by the way, received strong support from the cultural software of humanity (law, religion, myths, founding stories). But, Pinker says, there is also a big danger lurking in the dark: the influence of our inner demons that could trigger violence outbursts at any given moment. These demons (Pinker continues his analogy) are our tendency towards practical violence (or predatory violence), domination, the urge of revenge, sadism and the overcoming power of ideology.

The revolutions of rights produced substantial change in modern societies. As the author argues, each revolution led to the decrease of certain patterns of violence. For instance, the civil rights movements proved decisive in the decline of lynching and racist crimes. These movements re-shaped the public understanding of the others and created a frame for social inclusion. The women revolution resulted in the decline of rape rates and domestic abuse, while the discussions concerning the rights of children produced significant progress in terms of reducing the rates of violent behaviour such as spanking or bullying. Moreover, starting with the civil rights movements, the revolution of sexual minorities achieved not only a higher degree of social acceptance, but also the decriminalization of homosexuality in many countries. The last one is the revolution of animal rights. People acknowledged the fact that cruelty and severe punishment are not only uncalled for, but also terrorizing and sadistic. The all-encompassing humanitarian revolution (Pinker 2011, 177-184) created new cultural frames that helped eliminate superstitious killing (against witches or blasphemers, for examples), dismissed

slavery and despotism and vastly contributed to the increase of social empathy. The human life had to be respected and the progress of civilization had to be taken even further. If in the past it would have been honourable and elegant to engage in a physical fight, today this kind of behaviour “is the sign of a boor, a symptom of impulse control disorder, a ticket to anger management therapy” (Pinker 2011, 25).

1. Taming the Beast. Survival Machines and the Decline of Violence

Humans are survival machines. In our species, like in any other cases, violence has been a key mean of survival. This translates into the simple idea that violence is biologically rooted. But, of course, the biological perspective obviously doesn't tell the whole story. For instance, how much could cultural frames help societies in keeping things under control? How much violence should we keep in our society systems? Could we live without it or should we remember that the spectre of wars is always around? Moreover, how can we upgrade our educational modules concerning violence? First, as Pinker points out “Anyone who has ever seen a hawk tear apart a starling, a swarm of biting insects torment a horse, or the AIDS virus slowly kill a man has firsthand acquaintance with the ways that survival machines callously exploit other survival machines. In much of the living world, violence is simply the default, something that needs no further explanation. When the victims are members of other species, we call the aggressors predators or parasites. But the victims can also be members of the same species. Infanticide, siblicide, cannibalism, rape and lethal combat have been documented in many kinds of animals.” (2011, 32)

This *default* status that violence has for the vast majority of beings in the living world is a fact. But do we have to accept it as such in our world, too? Humans have developed ingenious tools for the reduction of violence (such as the principles of morality) and strived for centuries to eliminate the causes of war and conflict. In fact, if we look at the intellectual history of Europe, we see movements like the Enlightenment which were fundamentally preoccupied with world peace.

Thomas Hobbes did not share the optimism of other thinkers, and offered us a grim image of the world. For the evolutionary theories of today, Hobbes is not a pessimist, but a realist who tells the truth about the world using the vocabulary available in his time. As Pinker put it, “Hobbes considered competition to be an unavoidable consequence of agents’ pursuing their interests. Today we see that it is built into the evolutionary process. Survival machines that can elbow their competitors away from finite resources like food, water and desirable territory will out-reproduce those competitors, leaving the world with the survival machines that are best suited to such competition.” (2011, 33)

The combination of evolutionary explanation schemata (genetic relatedness, parental investment, fitness) and game theory helps us understand better why our ancestors fought difficult wars and had slim chances of avoiding them. As John Tooby and Leda Cosmides claim (2010, 193), the use of violence helped individuals and groups remove obstacles to fitness promotion. Less resources meant harmful effects (bigger costs) for one group of people, and this was sufficient to start wars. The coalitional psychology that we study today has been built by selection factors. Morality, as Baumard, André and Sperber suggest (2013, 59), is a form of maximizing the benefits of the complex relationships between people. Usually, the members of a group that were collaborating less than the rest would be left out of the group, while the extremely altruistic members would get exploited. This entire picture, the authors say, looks like a classical bargain that leads to an agreement and, consequently, to a contract. Although it is not completely clear if morality resulted from a pure game of bargaining or it was boosted also by a certain sense of fairness, posited by Rawls (1971), we nevertheless notice how a new and important pathway was created in human emerging societies.

Pinker thinks that this type of progress slowly shaped the frame for the modern state, which had the uncontested advantage of controlling the use of legitimate force. Individuals and groups could not settle their dispute by direct fight, this time, and could not easily exploit other groups. The growth of commerce produced a double effect. On the one hand, it connected people from different spaces and cultures. This led

not only to exchanges of information and knowledge, but also to meaningful communication and, sometimes, mutual understanding. It is true, though, that Pinker doesn't insist too much on the negative aspect of intercultural meetings: not everything went smoothly when two distant cultures interacted, to say the least. On the other hand, the value of a person or of a group of persons grew because now the use of violence against the other created significant damage to the economic balance: a living person can and probably would produce something, while an injured one would not. The development of commerce is directly related to cosmopolitanism, the driving force behind the triad *knowledge of the other – empathy for the other – acceptance of the other*. The progress in transport and media extended our grasp of foreign peoples and of their rituals and behaviours. For Pinker, a close examination of human history shows that, in spite of the natural scepticism, reason became more and more relevant as a tool for solving problems and dissolving conflicts. By calculating the consequences of our actions, we became aware of the dangers of repeated violence and of the possibilities of mutually beneficial agreement. These outer, historical forces rhyme with inner mechanisms such as empathy, self-control or moral sense. The happy output is, for instance, the fact that for long periods of time conflicts are rare, and we get lower rates of killings and fighting. The interval from 1945 until today represents, in Pinker's own terms, a form of *Long Peace*, namely a situation in which the mighty political powers of the planet wisely avoid major confrontations.

So why, then, we have the perception of our time as a violent one? Here, the answer has to be found mainly by examining the tactics of contemporary media. Pinker cites Barbara Tuchman (1978, xviii) and her well-known "law" that states that reported violence is multiple times bigger than the actual facts. The salience of stimuli makes people stay tuned to the "breaking news" sequences and is, of course, lucrative for the management. To this we have to add the politics of fear, usually deployed by cunning agents when violent acts occur. I wonder if self-control is so much different from reason so that Pinker's option to assign two categories instead of one would be

acceptable. Apart from our habitude to use these different categories, I am not sure whether they are, in fact, two different descriptions of a single object, namely the activity of the prefrontal cortex (which also includes planning, making decisions or making evaluations). In an empirical depiction, self-control ensures that we, humans, do not (always) give in to our impulses and there is a form of inhibitory resistance to the usual course of action. For instance, if someone offends me, my immediate reaction would be to strike back physically and get my revenge on the spot. Self-control tools make me realize that this hasty action may not be appropriate and may involve future costs. The work of reason, Pinker claims, consists in the enlargement of our world perspective. The mechanisms of judgement help us see the wider picture and help us understand why our own preoccupations are small comparing to what really matters. If we think in a more detailed manner, we see that reason is a powerful tool for both the technique of reframing and the process of calculus.

On the one other hand, I do not think that Pinker talks enough about the contextualization of violence. Take revenge, for instance. Pinker presents it as one of our inner demons, and I think there is sufficient evidence in world history for the terrifying consequences of revenge, especially when it is conducted on a large scale. He cites more than one example in which certain tribes carefully plan revenge and then execute it in the cruellest ways imaginable, sometimes torturing and killing all the members of the rival tribe. But, on the other hand, the use of violence (including revenge) has unfortunately proved to be one of the few ways to solve a difficult situation. Let's look at one famous example, given by Aleksandr Solzhenitsyn in his *The Gulag Archipelago*. Solzhenitsyn describes how, at first, well-educated political prisoners from the military had to face torture and humiliation not only from the guards but also from the gangs of criminals that were organized inside the camps (and which unofficially did the dirty work of the guards in exchange for privileges). These gangs cynically took care of themselves while harassing, marginalizing and even killing the others. They knew how to cut a deal with the guards, they knew how to get items that

could be redesigned as weapons, and they were not shy to use them. This situation went on and on for years, until some of the inmates had enough suffering and decided to strike back, assassinating villains and gang chieftains. That was the moment when the tables were turned, and the gangs knew that their prison colleagues meant business. Violence was the signal correctly interpreted by the delinquents: this time, they faced real opposition. Again, unfortunately, in such social frames violence was the only mean to send a clear message to the rival.

2. Hobbesian Traps

Violence could never be fully explained without mentioning Hobbesian traps. A constant presence in Pinker's books (1997, 2002), a Hobbesian trap is born out of fear and distrust: what if my enemy strikes? Shouldn't I strike first in order to nullify the threat? This can lead to an arms race and to the diminution of cooperation possibilities. Also, the escalation of fear usually results in actual conflict and massive manifestations of violence. As Pinker wonders, "How can intelligent agents extricate themselves from a Hobbesian trap? The most obvious way is through a policy of deterrence: Don't strike first; be strong enough to survive a first strike; and retaliate against any aggressor in kind. A credible deterrence policy can remove a competitor's incentive to invade for gain, since the cost imposed on him by retaliation would cancel out the anticipated spoils. And it removes his incentive to invade from fear, because of your commitment not to strike first and, more importantly, because of your reduced incentive to strike first, since deterrence reduces the need for preemption. The key to the deterrence policy, though, is the credibility of the threat that you will retaliate." (2011, 34)

In order to get out of the trap we can try two options. One of them consists in discouraging the aggressor and the second involves the creation of trust between parties. But, if we take a closer look at the traps, haven't we been already caught inside a devious one? Even if we reject the idea that humans are violent by nature, we must accept the fact that violence has been an important feature of our species throughout history. How can we hope for a society characterized by lower rates of

violence if this is such an intimate part of our history? To this, Adrian Raine responds without any shadow of uncertainty, asserting that “biology is not destiny. We can unlock the causes of crime with a set of biosocial keys forged from a new generation of integrative interdisciplinary research combined with a public-health perspective” (2013, 10). Our selfish genes led to the development of violent behaviours that ensure their survival. Conversely, communities formulated moral codes that would prevent people from becoming deadly violent. But the cultural software incorporates the seeds of danger, also. It seems that the solution to the first trap opened the possibility of yet another trap: sets of ideas, practices or behaviours that increase the potential of violence. Unfortunately, history proved exactly that, and if we are to think about religious wars, political battles, cultural clashes or moral conflicts we get a lot of examples that illustrate our thesis.

Hate is probably strongly correlated with feelings of revenge or urges to attack that precede violent strikes. Tooby and Cosmides (2010, 194) consider hate, as well as anger, as “evolved computational programs”. The angry person usually gets what he or she wants and maybe even more. But hate hasn’t been only a nature-type element, but also a nurture-type element. For instance, a restrictive political code can easily find enemies and issue death sentences. A totalitarian regime quickly identifies its opponents and marginalizes them or, even worse, turns the population completely against them. In these cases, the subsequent violent acts are not determined by biological roots, but by culturally filtered cues. Contemporary Europe now faces the challenge of the Hobbesian trap when it comes to acts of violence. The complexity of the matter calls, yet again, for carefully planned response.

3. Endangered Angels

I wonder if the better angels described by Pinker could become, in suitable contexts, actual demons. This would surely cast doubt upon Pinker’s classification and would also bring the old puzzle of duality back. Reason, as discussed above, can help us develop a more comprehensive perspective of the world, but in the meantime can be a tool for discrimination or, as it

happened, for extermination. If you educate your people in the spirit of racist hierarchy, then it will be much easier to convince a youngster that killing a person is a reasonable deed. The same goes for a 20 year old boy who just got drafted in the army and who sees a deadly enemy in every political prisoner that he meets (again, a Solzhenitsyn-like example). He would probably feel little remorse, if any, if he had to kill the prisoner on the spot. In this case, killing seems reasonable. But what about numbers and cost efficiency? Isn't it reasonable to let a few thousand people die instead of spending huge sums of money for medical research and technologies in the situation of a rare disease? The latter would probably be a case of passive violence.

What about moral sense? Any society is built around moral codes that constitute a central part of children's upbringing. This process shapes the inner world of the child and creates a strong interpretive frame for events and social interactions. Suppose that such a child assists at the stoning of an adulterous person and sees the joy on the faces of the people that accomplished the task set by the punishment. Isn't it likely that stoning a person would get the attributes of "reasonable" and "morally necessary"? The child in our example might feel genuine feelings of empathy, but not with the victim. He would feel a strong connection with the members of his community and he would be happy to have taken part in righteous violence. Note that our child experienced empathy, evaluated a social situation, demonstrated self-control and knowledge of behavioural standards.

In recent history, not just one "angel" helped us reduce violence, but a useful and perhaps strange combination of them. In the days when homosexuality was a crime, the moral sense would get people to condemn gay behaviour. What probably turned the tables – beyond the work done by activists – was the increasing empathy for fellow members of the same communities. A gay man has not been perceived anymore as an ill person in need of treatment, but as a person with similar cares, motives of joy or anxieties as a heterosexual one. The same goes for ethnic minorities or slavery. While the work done by empathy goes along the lines from the above case, reason steps in and reframes the whole situation: a slave is no longer a

dispensable tool, but a human being who has rights, who has to be freed and helped. Rawls's sense of fairness illuminates the fact that the difference of status between slave owners and slaves is artificial.

Pinker is right to assert that in the battle with the demons of predatory violence and dominance, self-control can sometimes prevail and make us go beyond our immediate ends and beyond our usually incessant quest for glory. But, in many cases, it is precisely the predator instinct and the love for power and prestige that drive a person towards a better niche. Much more difficult to handle is the binomial revenge – self-control. It took a new religion to alter things, but nowadays we keep on identifying with the harshness of retributive justice. Moreover, as Tooby and Cosmides put it, “natural selection favors the evolution of design features that enhance the ability to inflict costs”. (2010, 196) It is understandable, then, that intelligence and good calculations skills can develop violent strategies in order to win.

One of the major stakes of the book is the nature – nurture debate. Pinker advises us to get rid of the trap of simplistic views such as the one that states that violence is rooted in our evolutionary trajectory and controlled or ruled out by cultural means. This “nurture solves nature” argument is not to be taken seriously, because it simplifies the matter in such a manner that it becomes unrecognizable. The decline of violence, he claims, is a function of both cultural and material factors. But is it really a decline?

This seems to be a key interrogation raised by Pinker's arguments. Many authors argued that what Pinker offers is just a presentation of the statistical data, an account given from a certain view point. First, such a standpoint entertains the false impression that we are moving closer to a utopian state of affairs in which conflicts will be reduced to a minimum, if not completely eliminated. Even if he repeatedly says that the current trend is not guaranteed, he seems to think, nevertheless, that we are moving in the right directions. This stance has been attacked from two different directions. Some scholars have pointed out to the “cover up” aspect of Pinker's theories, who seems to set aside easily the numerous conflicts

in which the US have been involved in the past decades. Moreover, colonial and imperialist attitudes are also left unscrutinised. On the other hand, we could bring on the situations of the twentieth century where death tolls were grievous, indeed. Is it right to focus mainly on rate (number of people who violently died per person)? Or should we think about absolute numbers (how many violent deaths can we count in the past century)?

Conclusions

Violence does not have just a single definition, and Pinker does not provide one either. He rather describes different forms of violence in societies and explores their patterns. Also, there could be more than just one logic of violence deployment. If we still are the survival machines that we have been for the past three hundred thousand years, isn't it reasonable to think that we would continue to use violence as a means to outcompete our enemies? Pinker claims that our current knowledge of the evolutionary roots of violence, rule out the hydraulic theories that received strong support from the writings of Freud. In my view, even if we do have suitable explanation of the evolutionary aspect of violence, we still need hydraulic theories in order to explain particular cases. The fact that, somehow, negative energy is accumulated in the system seems intuitive, and the same goes for the outbursts of violence that arise correspondingly. Pinker is right when he says that the decline in violence in our time is not at all guaranteed in the future. The clouds of scepticism are brought by the simple idea that "war is found throughout prehistory" (Tooby and Cosmides 2010, 191), and it doesn't seem to vanish. Actually, this is a major line of argument for his potential critics. It is relevant that now we have eliminated sources and contexts of violence, but the fact that we switched from axe to nuclear missiles sheds a new light on the matter. The process of feminization had, indeed, a consistent contribution to the decline of violence. In Raine's terms, "we all know that men are more violent than women. It's true across all our human cultures, in every part of the world. The Yanomamo are not the only group whose men gather together to conduct killings in

other villages. There has never in the history of humankind been *one example* of women banding together to wage war on another society to gain territory, resources, or power. Think about it. It is *always* men. There are about nine male murderers for every one female murderer. When it comes to same-sex homicides, data from twenty studies show that 90 percent of the perpetrators are male. [...] The simple evolutionary explanation is that women are worth fighting for. They are the valuable resource that men want to get their hands on. Women bear the children, worry about their health, and make up the bulk of the parental investment.” (2013, 33) Feminization meant not only that societies show increasing respect for the interests of women (Pinker 2011, 394-415), but also produced a subtle transformation of values and behaviours, from war-oriented behaviours towards peaceful conduct and cooperation.

I think Steven Pinker would agree with Bertrand Russell (2013, 23) when he states that the discovery of a system that would eliminate wars is “a vital need of our civilization”. But the chances for such a system to be discovered – or invented, I would add – are very slim. The reason for this, Russell continues, is the unhappiness of people. The source of the latter resides in the sentiment of self-disgust. We have to work on that and we have to also work on “liberation from the tyranny of early beliefs” (Russell 2013, 26). These sometimes represent the demon of ideology, and contribute decisively to the acceptance of illusory images about the world. So, in order to progress further we need to both continue the humanitarian revolution and start a psychological, individual revolution that sets us free from harmful phantasms. For Baumard, André and Sperber (2013, 60), not all the cooperative behaviours constitute, in fact, moral acts. But, on the other hand, it is impossible to conceive moral evolution without cooperation. In the same vein, it is difficult to imagine moral systems that are not altruistic. This result reinforces Pinker’s idea that there were and there still are historical trends that fuel our cooperative and altruistic behaviours and thus shaping a less violent future. Of course, there will always be the danger of the

sociopaths: they always play the role of the generous people only to increase their profit (Baumard, André and Sperber 2013, 62).

Since the publication of the book, the situation in the Middle East did not become better, to give just one example. Steven Pinker consciously assumed a great risk when he embarked on his journey. In an age still full of wars and crime and with the fresh memory of the World War II it is mandatory to share Pinker's optimism in order to preserve the energy necessary for believing in a quieter future.

REFERENCES

- Baumard, Nicolas, Jean-Baptiste André, and Dan Sperber. 2013. "A mutualistic approach to morality: The evolution of fairness by partner choice". *Behavioral and Brain Sciences* 36 (1): 59-78.
- Klein, Naomi. 2007. *The shock doctrine: The rise of disaster capitalism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Pinker, Steven. 1997. *How the Mind Works*. New York: Norton.
- Pinker, Steven. 2002. *The blank slate: The modern denial of human nature*. New York: Penguin Books.
- Pinker, Steven. 2011. *The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined*. New York: Penguin Books.
- Raine, Adrian. 2013. *The Anatomy of Violence: The Biological Roots of Crime*. New York: Random House, Pantheon Books.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Russell, Bertrand. 2013. *The conquest of happiness*. New York: Norton.
- Tooby, John and Leda Cosmides. 2010. "Groups in mind: The coalitional roots of war and morality". In *Human morality and sociality: Evolutionary and comparative perspectives*, edited by H. Høgh-Olesen, 91-234. New York: Palgrave Macmillan.
- Tuchman, Barbara. 1978. *A distant mirror: The calamitous 14th century*. New York: Ballantine Books.

Ioan-Alexandru Grădinaru (PhD. in Philosophy in 2008) is currently associate professor at “Al. I. Cuza” University of Iasi, Department of Communication Sciences and Public Relations. His main research interests are: analytic philosophy, with a special focus on the theories of meaning, rhetoric, and communication studies. He published *Limba și discursivitate în filosofia americană a secolului XX (Language and discursiveness in 20th century American philosophy)*, 2011. He is a member of the Editorial Board of *Argumentum. Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric*.

Address:

Ioan-Alexandru Grădinaru
Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences
Al. I. Cuza University of Iasi
11 Bd. Carol I, 700506-Iasi, Romania
E-mail: alexandru.gradinaru@uaic.ro

Book Reviews

Sur la métaphysique et la théologie, dans l'œuvre de Malebranche

Florin Crismareanu
Université Al. I. Cuza, Iasi

Cristian Moisuc, *Métaphysique et théologie chez Nicolas Malebranche. Proximité, éloignement, occasionalisme*, Bucarest, ZetaBooks, 2015, 395 p.

Keywords: Malebranche, Metaphysics, Theology, Occasionalism, Theodicy, Jansenism, Augustinianism, Moisuc

La réception de Nicolas Malebranche dans la culture roumaine était, jusqu'en 2015, très précaire. A l'exception d'une monographie substantielle en trois volumes parue après la seconde guerre mondiale (Tilman-Timon 1946) et oubliée par tous les exégètes autochtones de la philosophie moderne à cause des circonstances historiques, d'une traduction du *Traité de Morale* (parue en 2011) et d'un article injustement critique consacré à cette parution (Gaiu 2013), l'oratorien n'avait fait l'objet d'aucun ouvrage d'exégèse.

Le livre publié en automne 2015 par Cristian Moisuc, *Métaphysique et théologie chez Nicolas Malebranche. Proximité, éloignement, occasionalisme* (chez l'éditeur ZetaBooks) est d'autant plus méritoire qu'il est le premier de ce genre en Roumanie et qu'il est écrit en français, étant destiné à une circulation internationale. La structure du livre est ouverte par la préface signée V. Carraud, un illustre exégète et spécialiste de la philosophie du XVIIe siècle. Vient ensuite l'introduction de l'auteur (intitulée *Malebranche, la métaphysique et la christologie*) où il est question de son rapport avec l'exégèse

classique malebranchiste et des limites de celle-ci, les douze chapitres d'étendu variable (divisés en plusieurs sous-chapitres), les conclusions, sous un titre suggestif (*Rendre raison des dogmes, mais à quel prix?*) et une généreuse bibliographie.

Il n'est pas toujours facile pour un lecteur non avisé de parcourir le texte, avec ses nombreux renvois à différentes sources, y compris des ouvrages en anglais, en allemand, en latin, mais aussi à des écrits d'auteurs de diverses époques, depuis la patristique et jusqu'à l'exégèse contemporaine. L'auteur prouve qu'il maîtrise que les principes herméneutiques et les repères incontournables de l'exégèse malebranchiste, ce qui lui permet exploiter de façon exemplaire, lorsqu'il analyse l'œuvre de l'oratorien, les textes de la théologie aussi bien que les études philosophiques des commentateurs classiques et contemporains. Le lecteur appliqué du livre pourra donc découvrir deux niveaux du livre de C. Moisuc : d'une part, il consultera les exégètes consacrés de l'œuvre de Malebranche, et d'autre part, il lira une critique respectueuse et non moins attentive de ces interprétations.

L'auteur analyse minutieusement les thèmes théologiques présents dans l'œuvre de Malebranche, tels la connaissance de Dieu (*visio Dei*), l'Incarnation du Christ, le péché originel (avec une ample analyse théologique et phénoménologique de *l'attention à Dieu*, que Malebranche considérait sa méthode), l'eucharistie, la théodicée (et le concept central de celle-ci, à savoir « la cause occasionnelle de la grâce »), en soulignant l'ancrage métaphysique que Malebranche leur confère. D'ailleurs, le point de départ du livre est l'hypothèse que la théologie de l'oratorien est entièrement redevable à certaines décisions métaphysiques radicales et audacieuses jusqu'à la limite de l'hétérodoxie, jamais tirées au clair dans leur cohérence originaire. Le chercheur roumain étudie très attentivement les disputes déclenchées à l'époque, surtout entre l'oratorien et deux véhéments critiques de son système : Antoine Arnauld (1612–1694) et François Fénelon (1651-1715). Ces disputes autour de thèmes théologiques mentionnés dans la littérature de spécialité et relégués le plus souvent dans un plan secondaire ont duré plusieurs années et avec des conséquences des plus importantes, que Moisuc se plaît à déceler avec attention.

Comme s'ils ignoraient l'enjeu métaphysique et théologique de ces querelles, les exégètes ont souvent invoqué le nom de N. Malebranche pour argumenter en faveur de la « philosophie chrétienne ». Pourtant, comme l'a montré Gustavo Costa (Costa 2003) les écrits de l'oratorien avaient été officiellement condamnés à quatre reprises par les censeurs romains de la Commission de l'Index. Ses innovations ne concernent pas des questions mineures, mais elles se réfèrent aux rapports intra-trinitaires mêmes, que Moisuc décrit ainsi : « l'oratorien n'hésite pas à poser à l'intérieur de la Trinité une étrange dialectique de la nécessité et de la liberté : Dieu doit se soumettre à une Raison plus indépendante que lui-même » (p. 310). De telles innovations ont été observées par les contemporains mentionnés, mais aussi par les censeurs romains. Bien qu'il ne le reconnaisse pas ouvertement, l'oratorien assume le rôle d'innovateur en théologie, et entre en contradiction avec l'acquis de la tradition. Or, les innovations théologiques impliquent des « conséquences monstrueuses » (Fénelon). Cristian Moisuc prouve ainsi que, dans ses textes, « Malebranche glisse illégitimement de la spéculation métaphysique à la théologie trinitaire » (p. 220).

Ainsi compris, les deux paradigmes ne justifient aucunement la trop souvent invoquée « christologie philosophique » (M. Eckholt, X. Tilliette etc.), puisque la métaphysique, présente sous le nom apparemment modeste de « théologie raisonnable », ne s'identifie jamais avec la théologie révélée. C. Moisuc semble avoir parfaitement raison lorsqu'il parle d'une « tension constitutive » qui gouverne le système malebranchiste (p. 12). Même si des exégètes comme André Robinet considèrent que « le dogme de l'Incarnation est la clé du système », la manière dont l'oratorien parle de Jésus, Verbe incarné, nous conduit à considérer que le « seul médiateur entre Dieu et les hommes » (1 *Tim.* 2, 5) n'est qu'une idée philosophique ou une instance métaphysique (avec les limites que ce statut impose), et nullement la personne divine et humaine Jésus-Christ des Évangiles. Bref, dans les textes de Malebranche, le Christ n'est rien d'autre que « la cause occasionnelle de la grâce ». Du point de vue théologique, l'analyse de C. Moisuc ne pouvait pas contourner la perspective des Pères

de l'Église et, parmi ceux-ci, notamment Maxime le Confesseur (580-662). Le chercheur roumain invoque, contre l'occasionalisme théologique promu par l'oratorien, la doctrine établie par le concile de Chalcédoine en 451 (p. 357). En définitive, cette double clé du système de Malebranche (métaphysique et théologique à la fois) s'avère être, selon l'avis d'un contemporain de Malebranche (Fénelon), « le talon d'Achille ».

Certainement, on souhaite lire, dans un avenir pas trop éloigné, de nouvelles traductions en roumain des œuvres de Malebranche ; un autre *desideratum* encore plus important serait, à notre avis, la traduction en roumain, aussitôt que possible, de l'excellente étude de Cristian Moisuc, afin de faciliter l'accès du lecteur autochtone aux réflexions contenues dans cet excellent ouvrage. Rien donc de plus adéquat que de citer de V. Carraud, qui dans la *Préface* du livre, décrit ainsi démarche entreprise par C. Moisuc : « entre les bornes de l'univocité de l'être infini et de l'Incarnation de la Raison, Malebranche a risqué l'électrocution. On ne reprochera pas à son interprète son ambivalence, mû par une fascination sans complaisance, qui se devait d'être maître du courant alternatif. Elle est assez rare chez un commentateur pour être signalée ».

REFERENCES

- Tilman-Timon, Alexandre. 1946. *Malebranche*. București : Cugetarea - Georgescu-Delfras.
- Gaiu, Claudiu. 2011. « Editori neputincioși și interpreți voinici: Malebranche în română ». *Cultura* 2013 (421). <http://revistacultura.ro/nou/2013/05/editori-neputinciosi-si-interpreti-voinici-malebranche-in-romana/>

Address:

Florin Crismareanu
Al. I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
E-mail: fcrismareanu@gmail.com

Hobbes: A Realist and a Liberal?

Corneliu Bilba
Al. I. Cuza University of Iasi

Gabriela Ratulea, *From the Natural Man to the Political Machine: Sovereignty and Power in the Works of Thomas Hobbes*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2015, 132 p.

Keywords: Hobbes, sovereignty, human nature, political obligation, social contract

The book of Gabriela Ratulea is about "Hobbes in context", meaning the insertion of the Hobbesian political thought in the history of modern age, intellectual and political. The first chapter is an introduction in the topics. It starts with the distinction between natural law and positive law in ancient thought, Greek and Latin, and in Christian tradition. This would be necessary for the good understanding of the Hobbesian solution at the problem of opposition between nature and convention, or between necessity and liberty. For Hobbes is, on one hand, the first Modern in politics, but, on the other hand, he seems to be in conflict with those other Moderns which are called "liberals". A clarification of the intellectual sources of natural law doctrines is therefore a well-chosen strategy. In the 17th century the debates around authority and rights have been grounded in different interpretations of these intellectual sources, Greek or Latin, and Christian. Hobbes may be Christian in his theory of authority, but as Anglican and rationalist he is anti-Catholic, anti-Scholastic, and anti-Aristotelian. Therefore his theory of sovereignty is based on a realist theory of human nature, found in Thucydides (who inspired also Machiavelli...). That is

why his theory of social contract is very different from that of natural law school. In a second [moment], precisely, Gabriela Ratulea points out the differences between Hobbes and other non-liberal Moderns, like Grotius, Spinoza, Leibniz and Pufendorf, who identifies natural law with natural right, like Aristotelians and Scholastics... [At this stage, a brief presentation of Locke's political theory is made for an overview of the liberal position which will be discussed later.] A third moment describes the historical context of *Leviathan*, with "the importance of England's political events of 17th century for the construction of a new political philosophy" (p. 39). The struggle between the Parliament and the Stuart kings, the two revolutions and the debate over the rights constitutes the historical background of the question "which legitimate form of government is suited to human nature?" (p. 43). This question was at the very heart of both Hobbesian and Lockean political philosophy, and the differences between Hobbes and Locke were rooted in their ideological positions throughout those social and political struggles. Nevertheless, "setting these theories in the context of the liberal culture of the 17th century England does not make them any less universal" (p. 44).

The second chapter deals with the Hobbesian theory of sovereignty. This is a synthetic presentation of the logic of *Leviathan*, which starts with the presentation of the *human condition of mankind* and the morality of natural laws. Commonly Hobbes is seen as the philosopher who stated that humans are evil by nature, since they naturally are in the state of war of every one against every one. Following Leo Strauss, Ratulea shows that this interpretation goes against Hobbes's intention. The theory of human nature in *Leviathan* relies actually on two postulates: *cupiditas naturalis* and *rationis naturalis*. The doctrine of the two natural faculties, appetite and reason, is connected with Hobbes's intention of demonstrating that man spontaneously and continuously desires more and more power. The author is concerned with the natural character of power: if men limit their power, it is only by fear from another power which is greater than their own. This limitation is said "rational", for it comes from

calculation and leads men to self-preservation. At this point, the book introduces us in Hobbes's conception on the "first good": since "death is the denial of every good", the preservation of life is the first good, and since there is no guarantee of life in the state of nature, men consent to put an end to the state of nature and enter into society.

At this level the book debates on the distinction between the sovereignty by acquisition and sovereignty by institution. The first one is natural; it is politics in the state of nature, but this is the politics of Thrasymachus, i.e. the politics of force. In the state of nature, there is domination of the master over the slave, of the patriarch over his family and of the victor over the vanquished. One could say that this natural society is not a society strictly speaking, because it is grounded in fear. But the same situation occurs when men institute sovereignty by contract: they still act from fear of death. So, as the sovereignty by institution does not exclude fear, the sovereignty by conquest does not exclude consent. Fear and reason are involved in the same way in both cases, and sovereignty is about the rational submission because of fear.

In this respect, the distinction between natural right, understood as liberty to do or not to do [something] according to natural appetite, and natural law – understood as moral and rational obligation – is linked with the need for authority. Authority is nothing else than a power which is able to provide security by bringing together natural right and natural law, and this is possible only by limiting the natural right. The submission by fear and the convention by reason are the only ways to limit the natural right; but the first is rational, and the second needs a power as guarantee. So there is a circulation between fear and reason, nature and convention, liberty and obligation that proves that the institution of society is to be considered at two levels: logical and historical. A state is like a family, and a family is like a state, Hobbes said; but one is natural, while the other is an artefact! I think that one of the great merits of the book I talk about is to prove that Hobbes was not this straw man which was set up by the liberal critique (a man that Locke never mentions moreover).

In the third chapter the author goes against the interpretations by default, according to which the political thought of Hobbes must be judged from the perspective of liberal doctrines. From the generally accepted perspective, Hobbes must be illiberal, as he is in perfect opposition to Locke: he does not accept parliamentary democracy and constitutional limitations of sovereignty. This opposition is undoubtedly true. However, it is strange that Hobbes is never mentioned by Locke in the *Two Treatises of government!* At the same time Bramhall considered, from a royalist position, that *Leviathan* is a “catechism of the rebel”, and Filmer – Locke’s enemy in the *First Treatise* – that the idea of social contract is a revolutionary fiction. There are some reasons for thinking that “the main argument of Locke in *Two Tracts* could be considered as hobbist” (Ratulea 2015, 166). In his book, Ratulea pays attention to some interpreters (Strauss, Macpherson) who talk about “liberalism” in a wide meaning, and state that both philosophies of Hobbes and Locke are grounded in the culture of the 17th century and in the structure of English society. This seems quite common if one have not in mind that the same 17th century was the age of Stuarts, of civil war, of Levelers, of Glorious Revolution, of Arminians, of Puritans and of Latitudinarians! However, above all these determinations there is a special feature of the 17th English society which Macpherson called „generalized market society”. The description of human nature by Hobbes is nothing else but the *reprise* at the theoretical level of the main characteristics of this type of society. Individualism is the first element of this social dispositive transfigured into the logical hypothesis of the state of nature. Its immediate consequence is the idea that “the value, or WORTH of a man, is as of all other things, his price; that is to say, so much as would be given for the use of his power: and therefore is not absolute; but a thing dependent on the need and judgment of another.” (Hobbes 1998, 59)

For that reason, according to Macpherson view, the Hobbesian individual psychology is rather social. At this stage, Ratulea thinks that any liberal interpretation of Hobbes requires the analysis of moral and political obligation. This is not a revolution in Hobbes studies, since the authors who state

the liberalism of Hobbes (Strauss, Macpherson) have already analyzed the Hobbesian theory of political obligation; on the contrary, those who deny this interpretation (Polin) think that “Hobbes has never directly established a theory of political obligation” (p. 117). However, Ratulea provide an interesting analysis of moral and political obligation with respect to those conventions which are called social *mores*. She establish an interpretive link between the Chapter “Of the Difference of Manners” (XI, in *Leviathan*) and the text called “Of Manners”, published as response to a professor from Oxford (see *The English Work of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. VII, Molesworth edition). The point is that “the status of *mores* is ambiguous in Hobbes, since they depend to a great extent on conventions and they do not have any direct link to natural law; on the other hand, they can be seen as an expression of attitudes and natural interests (civilization being the sum of mechanisms and social rules by means of which people attain their natural purposes). In the absence of sociability, morals cannot be understood in other way.” (p. 119) This leads us to the idea that both moral (natural) and political obligation should be considered in respect to conscience. An analysis of the problem of conscience in Hobbes is therefore required, which is made in the last pages of the book.

REFERENCES

Ratulea, Gabriela. 2015. « Justice et tolérance. La question du hobbisme du jeune Locke. » *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* VII(1): 166-186.

Hobbes, Thomas. 1998. *Leviathan*. Edited with an Introduction and Notes by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.

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

Journal Details

Frequency

2 issues per year, published

June 15 (deadline for submissions: February 1) and

December 15 (deadline for submissions: August 1)

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial policy

We publish original articles in the areas of hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy, regardless of philosophical affiliation. Articles in the history of philosophy, philosophy of religion, aesthetics, moral, and legal philosophy are also welcome.

We only publish articles that have not been previously published. Republication of an already published article is possible only in exceptional cases. Manuscripts should not be currently under consideration with another journal.

The opinions expressed in published articles are the sole responsibility of the authors and do not reflect the opinion of the editors, or members of the editorial board.

Journal sections

Each issue contains research articles on a specific philosophical topic, a *Varia* section with articles not related to that topic, and a *Book Reviews* section. Philosophical debates are also welcome.

Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Peer Review Policy

Papers are refereed by two anonymous reviewers. The refereeing period is 3 months. Authors will be notified by email if their text is accepted for publication, recommended for revision, or rejected. All submissions should be prepared for blind reviewing: authors should remove all information that could reveal their identity and provide their name and contact information on a separate page.

Rights

All rights remain with the authors. Authors retain the right to republish their articles in original or changed format with a note indicating that they were first published in our journal.

Open Access Policy

Meta adheres to the Open Access policy. All texts are available free of charge on the website www.metajournal.org

Submission Guidelines

Text Formatting

Texts should be submitted in .doc or .rtf format, and edited using the Times New Roman font, 12 point font size (10 point font size for endnotes).

Title Page

Texts should be prepared for blind reviewing. Authors should write their name, position, affiliation, and contact information (including e-mail address) on a separate page.

Abstract

All submissions must be accompanied by an abstract (max. 200 words) in English, together with the English version of the title.

Key Words

5-10 key words should be provided in English, after the abstract. This applies to book reviews and debates as well.

Length of texts

The length of texts submitted for publication should be 3,000-7,500 words for articles and 1,000-2,000 words for book reviews.

Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Informations about Authors

Authors should also submit a short description of their research interests and recent publications. This description should not exceed 5 lines and should be sent separately.

Citations and List of References

References should follow the author-date system of the Chicago Manual of Style, the 16th edition (see the [Quick Guide](#)).

Sources are cited in the text, in parenthesis, as follows: author's last name, date of publication, page number. Citations in the text must agree exactly with the list of references. All sources that appear in the one place must appear in the other. Multiple sources by the same author(s) should be listed chronologically, from the earliest to the most recent. The reference list should only include works that are cited in the text.

Sample reference for single author books:

Citation in the text: (Dahrendorf 1997, 45).

Entry in the reference list: Dahrendorf, Ralph. 1996. *After 1989. Morals, Revolution and Civil Society*. New York: St. Martin's Press.

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Sample reference for journal articles:

Citation in the text: (Bernstein 1982, 825)

Entry in the reference list: Bernstein, Richard J. 1982. From Hermeneutics to Praxis. *Review of Metaphysics* 35 (4): 823-845.

For all other references, please consult the Chicago-Style Citation Guide:

<http://www.chicagomanualofstyle.org/contents.html>

Endnotes

Notes should be numbered consecutively and placed at the end of the text (endnotes), not as footnotes. They should only be used to provide further information about a particular idea. Endnotes cannot be substituted for the Reference List.

Acknowledgments

Acknowledgments of grants, funds, etc. should be placed before the reference list. The names of funding organizations should be written in full.

Submission

Papers should be submitted as e-mail attachments to the editors at: editors[at]metajournal.org

Contact person: Dr. Cristian Moisuc

Contact (Postal address for submission)

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences

“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi

Bd. Carol I, no. 11

700506, Iasi, Romania

Tel.: (+) 40 232 201284; Fax: (+) 40 232 201154

Email: editors[at]metajournal.org

Contact person: Dr. Cristian Moisuc

Call for papers

Articles for the *Varia* and the *Book Review* sections can be submitted at any time.