

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

META

Research in

Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. V, No. 1 / June 2013

Maurice Merleau-Ponty – Jan Patočka: a meeting that never happened

“Al. I. Cuza” University Press

META
Research in
Hermeneutics,
Phenomenology,
and Practical Philosophy

Vol. V, No. 1 / June 2013

Topic:

Maurice Merleau-Ponty - Jan Patočka: a meeting that never happened

Maurice Merleau-Ponty - Jan Patočka : un rendez-vous manqué

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. V, No. 1 / June 2013

Topic: Maurice Merleau-Ponty - Jan Patočka: a meeting that never happened
/ Maurice Merleau-Ponty - Jan Patočka : un rendez-vous manqué

Guest Editors: Jakub Čapek & Ondřej Švec (Charles University, Prague)

Editors

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

Publisher

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

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 (deadline for submissions: February 15) and
December 15 (deadline for submissions: August 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, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Cristian Moisuc, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Cristian Nae, Lect. Dr., George Enescu University of Arts, Iasi, Romania
Radu Neculau, Assist. Prof. Dr., University of Windsor, Ontario, Canada
Sergiu Sava, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Guillaume Sibertin-Blanc, Lect. Dr., Univ. of Toulouse II-Le Mirail, France
Ondřej Švec, Assoc. Prof. Dr., University of Hradec Králové, Czech Republic
Ioan Alexandru Tofan, Lect. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Iulian Vamanu, Lecturer, Rutgers, The State University of New Jersey, USA
Andrea Vestrucci, 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

MAURICE MERLEAU-PONTY - JAN PATOCKA: A MEETING THAT NEVER HAPPENED / UN RENDEZ-VOUS MANQUE

Introduction au dossier thématique « Maurice Merleau-Ponty - Jan
Patočka : un rendez-vous manqué »

JAKUB ČAPEK & ONDŘEJ ŠVEC

Pages: 9-12

Surrender and Subjectivity. Merleau-Ponty and Patočka on
Intersubjectivity

EDDO EVINK

Pages: 13-28

L'influence de Maine de Biran dans le dépassement de Patočka de la
chair merleau-pontienne

CAMILLA ROCCA

Pages: 29-39

Patočka, Merleau-Ponty et la question des limites de la
phénoménologie

OVIDIU STANCIU

Pages: 40-60

Naître du monde et naître au monde. Merleau-Ponty / Patočka
FRÉDÉRIC JACQUET

Pages: 61-82

Le mouvement ou la chair : deux conceptions de la profondeur
ontologique selon Patočka et Merleau-Ponty

JAN HALÁK

Pages: 83-104

VARIA

Handlung, Text, Kultur. Überlegungen zur hermeneutischen
Anthropologie zwischen Clifford Geertz und Paul Ricœur

THIEMO BREYER

Pages: 107-129

On solitude and loneliness in hermeneutical philosophy

ADRIAN COSTACHE

Pages: 130-149

Le quattro cause della tragedia

ANDREA VESTRUCCI

Pages: 150-178

La compréhension blanche. Herméneutique phénoménologique et
révélation de la chair poétale

DORIN STEFANESCU

Pages: 179-200

« Blasphème » ou « imagination sans fondement » ? La bataille des
griefs théologiques entre Descartes et Malebranche

CRISTIAN MOISUC

Pages: 201-218

BOOK REVIEWS

How is it possible to demystify the political Kant?

DIANA MĂRGĂRIT

(Pauline Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical
Ideal of World Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press,
2012)

Pages: 221-226

Cosmodernisme ou le nouvel imaginaire

ALINA-SILVANA FELEA

(Christian Moraru, *Cosmodernism. American Narrative, Late
Globalization, and the new Cultural Imaginary*, Ann Arbor: The
University of Michigan Press, 2011)

Pages: 227-232

Art, Vision, and the Necessity of a Post-Analytic Phenomenology

LUDMILA BÎRSAN

(Paul Crowther, *Phenomenologies of Art and Vision: A Post-Analytic
Turn*, New York: Bloomsbury Academic, 2013)

Pages: 233-238

The possibility of a happy *Fall*

IONUȚ BĂRLIBA

(Jason A. Mahn, *Fortunate Fallibility: Kierkegaard and the Power of
Sin*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2011)

Pages: 239-243

**Maurice Merleau-Ponty – Jan Patočka :
un rendez-vous manqué**

Introduction au dossier thématique « Maurice Merleau-Ponty - Jan Patočka : un rendez-vous manqué »

Jakub Čapek et Ondřej Švec
Université Charles, Prague

Introduction to the topic “Maurice Merleau-Ponty – Jan Patočka: a meeting that never happened”

Keywords: Merleau-Ponty, Patočka, phenomenology, confrontation, subjectivism

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) et Jan Patočka (1907-1977) sont deux philosophes qui ne se sont jamais rencontrés et qui ont pourtant suivi des chemins très proches tout au long de leurs réflexions philosophiques. A nous, lecteurs de leurs ouvrages, incombe la tâche fascinante de rattraper pour ainsi dire ce rendez-vous manqué et d'organiser une confrontation entre les analyses que l'un et l'autre ont fait sur le problème de l'apparaître, de notre existence incarnée, historiquement située et de son ouverture au monde.

La proximité entre Merleau-Ponty et Jan Patočka s'explique non seulement par leurs sources phénoménologiques communes, mais aussi par le fait que leurs critiques adressées aux fondateurs de la phénoménologie se rejoignent sur plusieurs points. Il est possible de déceler, aussi bien dans les écrits de Merleau-Ponty à partir de la Phénoménologie de la perception que dans les réflexions du penseur pragois focalisées sur le problème du monde naturel, deux manières simultanées et indépendantes de dépasser l'idéalisme ou le cartésianisme de la phénoménologie d'Edmund Husserl, accompagnées d'une

volonté explicite d'attribuer, dans l'analytique existentielle, une place primordiale à la corporéité afin de suppléer à certaines insuffisances du projet heideggérien.

Or, le rapport entre la pensée de nos deux auteurs n'a pas été symétrique. Tandis que Merleau-Ponty semble n'avoir jamais eu accès aux travaux de Jan Patočka, ce dernier connaissait de près les textes de Merleau-Ponty dont il ne manquait pas d'apprécier la portée. Certes, cette lecture ne laisse pas d'abord des traces directes dans les écrits de Patočka. Elle est, dans une première phase (à partir de la fin des années 40 jusqu'au début des années 60), documentée avant tout dans la correspondance de Jan Patočka qui témoigne du grand intérêt porté par le philosophe pragoïs à la Phénoménologie de la perception (Patočka 1992, 69) mais aussi d'une prise en considération de l'évolution progressive de l'intention philosophique merleau-pontienne. Cela ressort du commentaire fait par Patočka à propos de *L'oeil et l'esprit* : « L'étude de Merleau fait mesurer, en effet, l'intervalle qu'il a parcouru depuis la Phénoménologie de la perception qui est encore à demi subjectiviste (tout en dépassant les théories husserliennes de la perception qui interprètent celle-ci comme s'il s'agissait de signes linguistiques). La dernière position de Merleau dépasse le subjectivisme tout à fait. L'homme n'est plus, de par sa fonction de porteur d'une subjectivité transcendante, l'auteur responsable de toute signification ; il n'est que le correspondant engagé dans le jeu de l'être. » (Patočka, 1962). A partir de la seconde moitié des années 60, la lecture de Merleau-Ponty laisse des traces de plus en plus marquantes dans les travaux de Patočka. Ainsi, dans le cours de 1968 publié plus tard sous le titre *Corps, communauté, langage, monde* (Tělo, společenství, jazyk, svět), une partie importante est dédiée à l'analyse du corps propre, et qui plus est, la leçon V reprend et développe un chapitre de la Phénoménologie de la perception (Merleau-Ponty 106-113 ; Patočka 1995, 32-38; 1998, 38-46). A l'instar de Merleau-Ponty, Patočka met ici en relief l'appartenance corporelle du sujet au monde, tout en interprétant cette dimension d'appartenance-au-monde en termes de mouvement. Patočka confirme par ailleurs son affinité avec la pensée de Merleau-Ponty dans la conférence prononcée en 1968 à Vienne

sur « La critique de l'objectivisme et le problème de la psychologie phénoménologique chez Sartre et Merleau-Ponty » (Patočka 1968, 175-184) dans laquelle il analyse la nature et l'ampleur de l'influence de Husserl sur la philosophie merleau-pontienne, tout en identifiant dans *Le Visible et l'Invisible* une voie prometteuse pour remédier aux insuffisances du concept husserlien de la constitution.

La proximité de l'inspiration philosophique de nos deux auteurs n'a pas manqué de soulever l'intérêt. Leur débat qui n'a jamais eu lieu de leur vivant se poursuit dans les travaux des phénoménologues contemporains, de Renaud Barbaras (2007, 2011) ou de James Mensch (2007, 259-283) pour ne mentionner que deux d'entre eux. Même si les éditions des textes de Merleau-Ponty et de Jan Patočka incluent désormais non seulement les ouvrages publiés de leur vivant, mais encore des cours donnés aux universités, des notes préparatoires et d'autres manuscrits et fragments, la plus grande partie du travail philosophique consistant à saisir et développer les impulsions de ces auteurs reste à faire. Le dossier « Maurice Merleau-Ponty - Jan Patočka: un rendez-vous manqué » n'en est qu'une première ébauche. Il réunit une sélection des textes issus de la conférence internationale éponyme tenue à Prague en mai 2012. Un dossier thématique complémentaire, rassemblant d'autres textes présentés à cette conférence, sera publié en 2013 dans le no. 15 de la revue *Chiasmi International*.

RÉFÉRENCES

Barbaras, Renaud. 2007. *Le mouvement de l'existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Paris: Les Editions de La Transparence.

Barbaras, Renaud. 2011. *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*. Paris: Les Editions de La Transparence.

Mensch, James. 2007. "The a priori of the visible. Patočka and Merleau-Ponty." *Studia Phaenomenologica* 7: 259-283.

Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Chapitre "L'expérience du corps et la psychologie classique." Paris : Gallimard.

Patočka, Jan. 1962. *Lettre à Janine Pignet du 25 avril 1962*. Conservée aux Archives J. Patočka sous la cote 5000/10.

Patočka, Jan. 1992. "Lettres à Campbell". *Les temps modernes* 48 (554): 2–77.

Patočka, Jan. 1995. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Leçon V. Prague: Oikoymenh.

Patočka, Jan. 1998. *Body, Community, Language, World*. Translated by E. Kohák. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.

Jakub Čapek est maître de conférences à la Faculté des Lettres de l'Université Charles, Prague. Domaines de recherche : la philosophie allemande et française du 20ème siècle, phénoménologie, herméneutique. Il traduit la philosophie française et allemande en tchèque (Ricoeur, Bergson, Sartre, Merleau-Ponty, Fink, Gadamer, Waldenfels). Parmi ses publications, *Maurice Merleau-Ponty: myslet podle vnímání* [*M. Merleau-Ponty: penser selon la perception*], Prague 2012; *Action et situation : Le sens du possible entre phénoménologie et herméneutique*. Hildesheim - Zürich - New York: Olms, 2010.

E-mail: jakub.capek@ff.cuni.cz

Ondřej Švec enseigne la philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université Charles (Prague) et dirige le Centre interdisciplinaire Language-Mind-Society (LMS Center) à Hradec Králové. Il est co-éditeur des *Œuvres complètes* de Jan Patočka et l'auteur d'une monographie intitulée *La phénoménologie des émotions*, à paraître en 2013 chez Presses universitaires de Septentrion.

E-mail: ondrej.svec@ff.cuni.cz

Address :

Jakub Čapek et Ondřej Švec

ÚFaR – Département de la philosophie et des sciences religieuses

Filozofická fakulta

Univerzita Karlova v Praze

Nám. J. Palacha 2

116 38, Praha 1

République tchèque

Surrender and Subjectivity: Merleau-Ponty and Patočka on Intersubjectivity

Eddo Evink
University of Groningen

Abstract

In Jan Patočka's phenomenology of intersubjectivity one can find clear influences of Merleau-Ponty. By both philosophers intersubjectivity is seen as a form of reversibility that has a primacy above personal subjectivity. But Patočka adds to this idea of reversibility the notion of surrender or dedication. In this article it is demonstrated how Patočka's conception on surrender is developed in his idea of the three movements of human existence. Moreover, the understanding of intersubjectivity through surrender is presented as an important step towards an answer to several points of critique on Merleau-Ponty's views on intersubjectivity, that were brought to the fore by Claude Lefort. Finally, in this article several aspects of surrender are distinguished in order to give more insight in the functioning and effects of the third movement of human life.

Keywords: intersubjectivity, surrender, three movements of human life, openness, Merleau-Ponty, Patočka, Lefort

In his lectures of 1969, entitled *Body Community Language World*, Jan Patočka has given an elaborate description of his ideas on bodily existence and intersubjectivity (Patočka 1998). One can find a clear influence in these lectures of the work of Maurice Merleau-Ponty, to whom Patočka refers several times. Both emphasize the primacy of the body and of intersubjective bonds above subjective consciousness. But there is also a crucial difference between these two phenomenologists. Whereas Merleau-Ponty stresses the tension between the

reversibility and divergence of subjects, Patočka describes the relation between self and other as a relation of surrender and dedication.

In this text I shall first briefly sketch Merleau-Ponty's view on intersubjectivity and then discuss the criticism it evoked in, among others, his pupil Claude Lefort. In addition, the main part of my text will deal with Patočka, in order to show how in his philosophy solutions might be found that tackle the problems that Lefort had recognized in his critical reading of Merleau-Ponty.

1. Merleau-Ponty on intersubjectivity: reversibility and divergence

Merleau-Ponty develops his ideas on intersubjectivity, both in *Phénoménologie de la Perception* and *Le Visible et l'invisible*, in terms of reversibility. Human lives are always already intertwined in intersubjectivity and in one world. The phenomena do not appear before my consciousness and the consciousness of others separately, they appear before us. Just like in the perception by one individual person many perspectives slide into one another and are gathered together in the phenomenon, in a comparable way the perspectives of several subjects slide into each other in one world:

“But we have learned in individual perception not to conceive our perspective views as independent of each other; we know that they slip into each other and are brought together finally in the thing. In the same way we must learn to find the communication between one consciousness and another in one and the same world. In reality, the other is not shut up inside my perspective of the world, because this perspective itself has no definite limits, because it slips spontaneously into the other's, and because both are brought together in one single world in which we all participate as anonymous subjects of perception.” (Merleau-Ponty 1945, 405-406; 1989, 353)

The reversibility that Merleau-Ponty describes here, includes both a common world and an unbridgeable difference. This divergence is given in the fact that I can never experience the feelings and ideas of the other in the same way as he or she

experiences them. Despite all my sympathy with Paul, I can never feel his pain or sorrow, "... simply because Paul is Paul and I am myself." (Merleau-Ponty 1945, 409; 1989, 356) There are no definite limits between our perspectives that merge into one another, but at the same time our experiences are unmistakably different. Within the shared world that constitutes everything that occurs to me, there is also an inalienable experience of selfhood:

"It is true that I do not feel that I am the constituting agent either of the natural or of the cultural world: into each perception and into each judgment I bring either sensory functions or cultural settings which are not actually mine. Yet although I am outrun on all sides by my own acts, and submerged in generality, the fact remains that I am the one by whom they are experienced..." (Merleau-Ponty 1945, 411; 1989, 358)

Therefore, in spite of the common roots of all subjects in the generality of one world, Merleau-Ponty even speaks of a lived-through solipsism: "There is here a solipsism rooted in living experience [*solipsisme vécu*] and quite insurmountable." (Merleau-Ponty 1945, 411; 1989, 358) In other words, there is not only reversibility and alliance between me and the other, but also divergence, deviation, segregation and otherness. Self and other emerge from an impersonal world (Madison 1981, 37-45).

In *Le visible et l'invisible* Merleau-Ponty emphasizes even more the primacy of the flesh and the chiasm out of which the other and the self can come to the fore. From this 'intercorporality' of seeing and being seen, touching and being touched, the other and the self arise, in such a way that the other is not alter ego, but they are two sides of the same world:

"...the chiasm is that: the reversibility – It is through it alone that there is passage from the 'For Itself' to the For the Other – In reality there is neither me nor the other as positive subjectivities. There are two caverns, two openesses, two stages where something will take place – and which both belong to the same world, to the stage of Being." (Merleau-Ponty 1964, 317; 1968, 263)¹.

2. Lefort's critique

Claude Lefort has criticized this approach of intersubjectivity in a lecture that is published as 'Flesh and Otherness' (Lefort 1990). In a short characterization of Merleau-Ponty's thoughts he sketches the flesh as a reversibility that is first of all understood as a form of sensibility. Like the body touches and is touched at the same time, the flesh is the belonging together of what can only afterwards be taken as separate. But the separation is there as well. Hence, "the human body is not only sensible to itself, it is outside itself, it is a stranger to itself." (Lefort 1990, 7) Lefort discerns a shift of emphasis in *Le visible et l'invisible* from reversibility to what Merleau-Ponty calls 'dehiscence', the splitting open of phenomena:

"...in his working notes he stresses more and more the phenomenon of 'dehiscence'. Thus, what was first announced in terms of overlapping, homogeneity, and reversibility seems later to have to be qualified in terms of segregation, fission, and alterity." (Lefort 1990, 8)

Despite this shift in emphasis from reversibility to dehiscence, Lefort claims that there are specific elements of difference and alterity that are missing in Merleau-Ponty's understanding of intersubjectivity. He discerns three problems, or better said: three sides of one problem.

1. The difference between subjects within the intersubjective coexistence involves more than the flipside of reversibility in lateral exchange. Lefort refers to the relation between a small child and an adult. For the child, the adult is not an alter ego, but a mediator between the child and the world, a mediator who does not stand at the same level. "What we should bring to light is the original asymmetry between the experience of the infant and that of the adult. For the infant, the other is not originally an alter ego." (Lefort 1990, 9) The infant, as a human organism, is usually prepared to see, but before he sees distinct,

single things, the look of the other opens the world for him, in a hierarchical relation: "The other [...] gives something to be seen *from above*." (Lefort 1990, 9-10)

With reference to Sigmund Freud and Melanie Klein, Lefort tries to show that this asymmetry is related to distinctions in the realms of danger and morality. Reversibility is not only a matter of sense and visibility, but also of eating: "Eating supports the impulse to swallow up external being, and this impulse goes along with the feeling of being at risk of being swallowed up. [...] There is a split between the good and the bad object." (Lefort 1990, 10)

The asymmetry between adult and child is illustrated by Lefort with the image of the pointing finger of the adult that shows the child its ways in the world. The relation of the infant to his parents and other adults is one that is dominated from the start by the adults, a domination that will leave its traces, even when the child has grown up and become an adult himself. "The infant is immediately, and even before coming into the world, taken into a web of wishes, expectations and fears of which he will never possess the meaning." (Lefort 1990, 10-11)

2. In the realm of speech and language Lefort discerns the same problems. Language is texture of relations and rules in which the child learns to find its way, with the help of others, even under direction of others.

"How would it be possible to mask the function of the other in the initiation of the world of named things? The other gives names, and in a certain sense, introduces the child into the sphere of law whenever he says 'this is red, and not yellow' or 'this is house, and not a boat'." (Lefort 1990, 11)

Even more important, not only names of things are given to the child, the child itself is named.

"To be named [...] testifies of an original and irreducible transcendence. [...] The divergence [*écart*] between my name and myself does not coincide with the divergence between me seer and me visible. The name was imprinted on me and at the same time bound to remain outside me, above me." (Lefort 1990, 11)

In short, what Lefort misses in Merleau-Ponty's view of intersubjectivity is the idea of the other as the third one, the mediator who guides from above the relations of reversibility between subject and world.

3. Finally, Lefort mentions that this criticism might help to enlighten the difficulties Merleau-Ponty encountered in his political analyses. According to Lefort, these political analyses lack a comparison of different types of social structures that would provide insight in the distinction between modern democracy and totalitarianism. (Lefort 1990, 12) These last remarks on politics are rather short, so I will not further discuss them in detail.

Matt Dillon, Gary Brent Madison and David Michael Levin react on this criticism and try to defend Merleau-Ponty in several ways. They all make useful and interesting remarks, but, in my point of view, they all seem to miss the main points of Lefort's critique, namely the asymmetry and the morality that comes with alterity and with social relations, that is inherent in the divergence within reversibility (Dillon 1990; Madison 1990; Levin 1990). Probably, using terms like 'asymmetry', 'morality' and 'alterity' make the reader think of a connection with Levinas,² but in Patočka's philosophy these notions are understood differently than in Levinas.

3. Patočka

In the extended analyses of subjective and intersubjective existence in *Body Community Language World*, Patočka elaborates on many ideas of Merleau-Ponty. His view on subjectivity is actually very close to Merleau-Ponty. Patočka agrees with Merleau-Ponty on the primacy of the body, on the original reversibility between subject and world, and also on the primacy of the world and of intersubjectivity over against the subject. Nevertheless he clearly takes the perspective of the subject as his starting point.

The subject, the I, he writes, is a stream of centrifugal energy, always intentionally directed towards its environment.

This I, a primordial dynamism, as such never appears before me. If I reflect upon myself through introspection, I always find a ‘me’ that already has changed, that is not anymore the same as the original stream of energy. But before this reflection can take place, I already know myself, through my relations to the other, the Thou. For the I starts as a dynamism, but simultaneously the I is also that what this stream of energy discovers in return. This stream never really ceases, but

“...in a certain sense this impetus returns to itself because it encounters a mirror – in entering the world, in moving away from itself, it encounters a place from which further continuation is a return to itself. This place is the other being – Thou.” (Patočka 1998, 36)

The way the subject places itself in the world, has the structure of the Thou-I. It is not by accident that the Thou is mentioned here as first, before the I. For the mirror of the Thou changes the anonymous impersonal relations of the subject into a personal I, the Thou takes care of my personal recognition. The Thou, the other I, is always the main goal of my intentional orientations, he is, in Patočka’s words, the focus of my world, its entelechy, its teleological idea. And the return to the self through the other is the first type of explicit reflection (Patočka 1998, 51). The analogy with Merleau-Ponty is very apparent when Patočka writes of the relation to the other as “... a mutual mirroring. I see and I am seen. I integrate this mirroring in myself.” (Patočka 1998, 52)

But then, a few pages further, he makes an addition that leads his analysis beyond Merleau-Ponty. The relation Thou-I is a mirroring but also more than a mirroring, it changes, or at least it can change the subject in a profound way: “The return to the self is not analogous to a reflection in a mirror; rather, it is a process in which we seek and constitute ourselves, lose ourselves, and find ourselves again.” (Patočka 1998, 57) This specific characterization of the relation to the other, self-loss and finding oneself again, this is what Patočka calls elsewhere *surrender* or *devotion*. In German texts he uses the word *Hingabe*. Because of this relation of surrender, the life that I share with others in intersubjectivity is not a “...mere copying but rather mutual enrichment, increase.” (Patočka 1998, 65)

This notion of surrender has been further developed by Patočka in his idea of the three movements of human life. He discerns three main dimensions in human existence, which he describes as movements: the movement of rooting or anchoring, the movement of self-prolongation and the movement of breakthrough or truth.

first movement

The first movement is the movement of rooting, a belonging to the natural and social environment in which we live. We need to be accepted and at home in the world and we cannot but surrender to this need. Interestingly, Patočka's description of the first movement comprises the relation of adults and children that Lefort had asked attention for. Sinking roots is a shared movement that begins with the acceptance of a newborn baby, but continues when the child is grown up and has entered the world of the adults. The sharing has not changed during and after the growing up of the child, but the roles have changed:

“The acceptance of the newborn into human warmth compensates for the separation of the body, for bodily individuation. Spiritual individuation, release into the world of the adults, does not mean leaving the instinctual affective moment behind; it is only a reversal of one's situation, a repetition of that movement, though no longer as accepting but as giving.” (Patočka 1998, 149)

The different roles that Patočka discerns here between adult and child imply the hierarchy in the relations. In the second *Heretical Essay* Patočka also speaks of compensation, with reference to the fragment of Anaximander: the compensation of giving right (or justice) to each other and putting aside injustice. This compensation is understood by Patočka as a devotion: “This compensation takes place in all to whom this existence is devoted, whom it loves and whom it accepts in turn.” (Patočka 1996, 30) The surrender that first passively, without knowing it, takes place in the child, is later actively performed by the parents and other adults who devote their energy to their children in feeding and raising them. In short,

in this first movement, “humans are beings for others.” (Patočka 1998, 177)

second movement

The second movement contains the dimension of work, the dimension in which we have to take action in order to stay alive. In this domain our relations to others are characterized by self-interest, contracts, concurrence and conflict. But surprisingly, in the second *Heretical Essay* Patočka calls the second movement the movement literally the movement of self-surrender. On the one hand, we may see here a calculated self-denial that finally aims at a self-interest through rational behavior:

“The ideal of the second vital line is the ascetic ideal. Self-extension takes place in the context of self-denial, overcoming instinctual, immediate desire. Though ultimately it follows an instinctual goal, the means is self-control.” (Patočka 1998, 159)

On the other hand, work, which is the main aspect of the second movement, has to be understood as work that we do for others, which can also be seen as a sort of devotion: “Work is essentially this self-disposal of ourselves as being at the disposal of others.” (Patočka 1996, 31) Although this last interpretation is possible, Patočka seems to have something else in mind. The disposal of others is first of all something that is necessary to stay alive. We have no choice but to work. “The fundamental trait of work, however, is that it is involuntary; we accept it under duress, it is hard, it is a burden.” (Patočka 1996, 31)³

third movement

Another side of self-surrender, a more ethical one, and perhaps even the highest form of surrender, can be found in the third movement. In this movement we consciously relate to the world as a whole and to our existence as a whole. We start to search for a truth that lies beyond the usual opinions, a lasting truth. Although we are not able to definitively find such a truth, the search for it is essential for our lives. By breaking through the supposedly self-evident beliefs, we become aware of our relation

to the world, which is a relation of opening up, of letting things appear. This movement has several moral implications. Since our choices, patterns of behavior and worldviews are not self-evident anymore, we have to give an account of them. With the third movement begins our responsibility. Moreover, it shows us that our existence is not self-centered, it has to find its goal and meaning outside, in relation to others and to the world, in relation to being. Here we find the overcoming of self-enclosure. “Life is no longer its sole own purpose but [...] there is the possibility of living for something else.” (Patočka 1996, 37)

This is self-surrender in its highest form and in the ethical meaning of the word; not the calculating postponement of self-interest but the overcoming of self-interest, the effort to find our highest, moral and responsible self in a radical loss of self-interest.⁴ In this movement we can really give up ourselves, lose ourselves and find ourselves again in a life that is devoted to what is of higher importance than we ourselves are. The real devotion here is an ontological devotion: it can be found in...

“...life on the boundary which makes life an encounter with what there is, on the boundary of all that is where this whole remains insistent because something quite other than individual entities, interests, and realities within it inevitably emerges here.” (Patočka 1996, 39)

Human life needs to be understood in relation to Being, as having a task in its relation to the field of appearance: “Humans, the universal beings and beings of the *universum*, are *called* to things, to give them what they lack, to make that encounter possible. [...] ...human life is a service.” (Patočka 1998, 170)

In his Afterword to a new edition of his dissertation, after 33 years, in 1969, Patočka describes life in the third movement as a life in the movement of surrender:

“My being is no longer defined as a being for me but rather as a being in self-surrender, a being which opens itself to being, which lives in order for things—as well as myself and others—to be, to show themselves as what they are. This means: life in self-surrender, life outside oneself, not a mere solidarity of interests but a total reversal of interest—I no longer live in that which separates and encloses, but rather in that which unites and opens, being openness itself.” (Patočka unedited, 189)

As a surrender or devotion, dedication, *Hingabe*, to Being, the human subject finds the real meaning of its existence in an openness to Being, in letting things be, i.e. in its relation to the field of appearing. This self-surrender is, literally, a giving up of its own singular interests, a giving-oneself-away, a being outside of oneself, in the world which is the center of our existence.

Life in dedication and surrender is, in its own way, eternal, according to Patočka, because it participates in truth and in a community of people that transcend their particular interests and self-centeredness. According to Patočka, the transcendence in surrender is an essential moment in intersubjectivity:

“Life that gives itself up lives outside itself, and the authenticity of this ‘outside itself’ is attested precisely by what it gives itself up to. It thus begets a community of those who understand each other in surrender and devotion, and, through the negation of separate centers, cement a fellowship of dedication, a fellowship in devoted service, which transcends every individual. The goal Husserl meant to attain with his phenomenological reduction as a fact achievable in philosophical reflection is in reality a result of the communication of existences: their transcending into a chain of beings united not merely by an external link, of beings which are not mere islands of life in a sea of objectivity, but for whom things and objects emerge from the ocean of being in the service of which they communicate.” (Patočka unedited, 190)

In a few of his latest texts, Patočka has described this dedication and surrender of subjects to the appearance of phenomena, their testimony of ontological difference, in terms of love:

“Et la compréhension principale demeure : l’Être n’est aucune chose, aucun être, mais ce qui ouvre les choses et les êtres, ce qui se les rassemble par la force invincible de l’amour ; et la place de l’amour n’est pas au milieu des choses et des contenus du monde, mais auprès de l’Être immortel. L’Être n’est pas ce que nous aimons mais ce par quoi nous aimons, ce qui donne à aimer, sur le fondement de quoi nous laissons être les choses ce qu’elles sont, nous voyons leur consistance en elles-mêmes et ne les rapportons pas primordialement et par principe à nous.” (Patočka 1985)

Here we see how Patočka develops, through elaborating on the idea of surrender, an ontology of love. It seems that this is one of the elements of Patočka's philosophy that indicate an important influence of the Christian tradition. What he writes on surrender, dedication and love fits directly in his description of the Christian phase of the history of the care of the soul in the fifth *Heretical Essay*. This Christian heritage is transformed into a secularized ontology of love, but bears unmistakably Christian traces. In other words, if we look at its relation to the history of philosophy or the history of ideas, Patočka's philosophy shows to be remarkably different from Merleau-Ponty.

Also in his later work one can recognize how the movement of surrender is further developed in the notion of sacrifice. For Patočka, sacrifice has become a form of surrender that in late modernity, in technological culture, is needed to find again this surrender itself as that what makes us human. For in a technological culture a gift of love can only be understood as leading beyond the calculation that governs the appearance of all things.

In short, in Patočka's phenomenology surrender means in the first movement a mutual accepting of life and of human warmth through passive acceptance by infants and an active giving by adults; in the second movement a self-surrender that aims at self-prolongation; and in the third movement surrender in service of 'something' higher: a surrender in relation to Being and truth.

4. Surrender in the third movement

If we take a closer look at the passages in which Patočka writes on the third movement of human life, and if we develop them further with the help of the notion of surrender, we might discern several stadia of surrender in this movement:

First of all it is a surrender to uncertainty, to the attitude of asking radical questions that will never be entirely answered. Our views of life are uncertain, the quest for truth shows us the indeterminacy of Being, and instead of a firm

foundation we find *polemos* in our relation to Being/ Being and our existence are not given in one clear view – and we have to accept this.

However, we cannot live for a long time in such existential uncertainty. We have to return to everyday life and make our choices and decisions. Therefore, we have to adhere to principles that we can never completely justify with rational argumentation, but that we want to cling to. Since we find them at the end of our argumentations, as principles that found and guide our justifications, without being justified themselves, we do not really choose these principles, we are convinced by them. This is a second aspect of surrender in the third movement: a dedication to convictions and principles that are part of what Richard Rorty calls our ‘final vocabulary’ (Rorty 1989). We know that others may be convinced by other principles, but still we insist that our principles cannot be given up.

Here we may find the core of the intersubjectivity Patočka is looking for and that he referred to with the well known but not easy to understand expression ‘solidarity of the shaken’. Even though we may not share the same principles with our fellow humans, we must be able to understand, accept and respect each other in the mutual recognition of being shaken. The mutual recognition of surrender and dedication is what shapes and develops a rational intersubjectivity on the basis of a more basic corporeal intertwining.

There is perhaps one thing, however, that we can never give up, because it is the very precondition of this intersubjectivity, i.e. the openness itself towards the Being of things, the openness in which we can let phenomena be what they are and the way they are. Here we find the political relevance of this idea of intersubjectivity. We have to surrender to and accept the necessity of openness in our relation to each other, to other human beings. This is incompatible with the idea of one truth and one political direction that can lead to several forms of totalitarianism.

This political relevance of Patočka’s understanding of intersubjectivity – that was, as far as I know, never explicitly expressed by himself – may provide what Lefort was looking for in his political philosophy and that he missed in Merleau-

Ponty: i.e. the recognition of openness as the empty center of the political order of society, the recognition of openness that has to secure the difference between democracy and totalitarianism. Of course this principle is not enough to build a political philosophy on, but it is an indispensable element of the foundations of politics and political theory.

5. Conclusions

It was the aim of this article to show how Patočka's idea of surrender can be seen as an important addition to Merleau-Ponty's understanding of intersubjectivity. The relation between self and other has to be understood as emerging from a preceding unity that can be named as reversibility, flesh, chiasm. This unity is a primordial merging of coherence and dehiscence. From the start this reversibility includes hierarchy, morality and all kinds of rules. A higher and more developed intersubjectivity needs to be reached through a conscious and radical questioning and consideration of the traditional forms and institutions of these asymmetries and moral values. Such a level of intersubjectivity can only be reached if the relation between self and other is understood and realized by way of surrender and dedication, by overcoming all kinds of self-interest.

What Lefort was missing in Merleau-Ponty's view of intersubjectivity, therefore, can be found in Patočka's understanding of it: the asymmetry of the relation between children and adults; the specific understanding of moral dimensions of this asymmetry and of intersubjectivity as such; and finally the political consequences that may be derived from the uncertainty that is inherent in the third movement of human life and that is directly related to the crucial notion of surrender and dedication in Patočka's view of human life.

NOTES

¹ For a discussion of the development in Merleau-Ponty's thought of the relation between self and other and the appearance of the other, from *La Phénoménologie de la Perception* to *Le visible et l'invisible*, see Barbaras (1991, 51-58, 277-305).

² In the collection of Johnson and Smith (1990, 51-110) this connection is discussed in several articles.

³ Of course there is, in the description in the *Heretical Essays*, also another surrender, the reverse side of every day work, namely the surrender to the demonic and orgiastic, the surrender to *eros*. But however interesting this may be, I leave it aside now.

⁴ I think it is significant that here, with regard to the shift from the second to the third movement, Patočka refers less to Merleau-Ponty and more to Hannah Arendt (cf. Patočka 1996, 37-38).

REFERENCES

Barbaras, Renaud. 1991. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon.

Dillon, M.C. 1990. 'Écart: Reply to Lefort's 'Flesh and Otherness''. In *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, edited by Galen A. Johnson and Michael B. Smith, 4-26. Evanston: Northwestern University Press.

Lefort, Claude. 1990. 'Flesh and Otherness'. In *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, edited by Galen A. Johnson and Michael B. Smith, 3-13. Evanston: Northwestern University Press.

Levin, David Michael. 1990. 'Justice in the Flesh'. In *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, edited by Galen A. Johnson and Michael B. Smith, 35-44. Evanston: Northwestern University Press.

Madison, Gary Brent. 1981. *The Phenomenology of Merleau-Ponty. A Search for the Limits of Consciousness*. Athens: Ohio University Press.

Madison, Gary Brent. 1990. 'Flesh as Otherness'. In *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, edited by Galen A. Johnson and Michael B. Smith, 27-34. Evanston: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1989. *Phenomenology of Perception*. Translated by Colin Smith. London: Routledge.

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

Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *The Visible and the Invisible*. Edited by Claude Lefort. Translated by Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press.

Patočka, Jan. 1985. 'Autour de la philosophie de la religion de Masaryk'. in: *La crise du sens*, Brussels: OUSIA.

Patočka, Jan. 1996. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Chicago: Open Court.

Patočka, Jan. 1998. *Body Community Language World*. Chicago: Open Court.

Patočka, Jan. (unedited English translation) *The Natural World as a Philosophical Problem*.

Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dr. C.E. (Eddo) Evink teaches history of modern philosophy at the Faculty of Philosophy of the University of Groningen. His main areas of research are phenomenology, philosophy of difference, hermeneutics, and philosophy of art. Some recent publications: 'Polysemy and Dissemination', in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 43, 3, 2012, pp. 264-284; 'Horizons and Others. Gadamer, Lévinas, Patočka', in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 84, 4, 2010, 729-748.

Address:
Eddo Evink
Faculty of Philosophy
University of Groningen
Oude Boteringestraat 52
9712 GL Groningen
The Netherlands
<http://www.rug.nl/staff/c.e.evink/>
E-mail: c.e.evink@rug.nl

L'influence de Maine de Biran dans le dépassement par Patočka de la chair merleau-pontienne

Camilla Rocca
Panthéon-Sorbonne Paris I

Abstract

The Maine de Biran's influence in the Patočka's overcoming of Merleau-Ponty's flesh

In this paper, I examine the sense of being of the subject which is at the same time in the world (ontological univocity) and the medium of its appearing (ontological equivocality). An existential analysis of the intramundane body shows that it is a constituting pole of the appearing and leads Patočka to question its relation to the ego. Maine de Biran's theory of effort considers the subject as a center made of force and resistance, meaning that self-consciousness is at the same time a consciousness of the body and an awareness that its existence is shaped by exteriority. Yet Patočka deems insufficient such conception and looks for another way to overcome Cartesian dualism thanks to an externalization of the self: how can the self experience its body if it is ontologically different from it? By understanding force and resistance in terms of movement and by considering that each impulse implies its own outward efficacy, Patočka correlates the subject's appearing to its motricity. This correlation articulates the body and the embodied self. I will ultimately argue that this movement through which the subject comes to existence coincides with the world's own constitution and therefore explains the subject's twofold sense of being.

Keywords: body, correlation, ego, movement, impulse, subject, world

Introduction

La définition patočkienne du sujet co-impliqué dans la phénoménalisation du monde passe par un rapprochement de la pensée de Heidegger et de celle de Merleau-Ponty. Plus

précisément, Patočka refuse l'idée d'une conscience constituante hors-monde, notamment la conscience transcendantale husserlienne, et essaie de définir le sujet en tant que, à la fois, partie du monde et milieu de sa manifestation. Cependant, le dépassement de la phénoménologie husserlienne grâce à l'analytique existentielle heideggerienne et à la phénoménologie merleau-pontienne ne se fait pas, sans une critique de ces dernières et donc, tout autant, sans leur dépassement. En fait, en simplifiant au plus les choses, la pensée de Heidegger permet d'établir la différence ontologique entre le sujet et les autres étants, tout en restant excessivement liée à cette différence ne permet pas de définir l'appartenance du Dasein au monde de la *physis*; en d'autres termes, elle ne parvient pas à penser le sens d'être du corps et donc l'intramondanéité du sujet. C'est précisément la pensée de Merleau-Ponty qui aide Patočka à dépasser ces limites et donc à concevoir l'implication réciproque entre le sujet et le monde par le corps propre, étant intramondain néanmoins différent des autres étants. Cette implication, que Merleau-Ponty définit en termes de chiasme et qui signifie le devenir monde du sujet et le devenir phénomène du monde par le corps percevant, révèle leur univocité ontologique.

Or, ce qui intéresse Patočka c'est la définition d'un sens d'être, plus exactement celui du sujet corporel, qui concilie l'univocité et l'équivocité ontologique. La pensée merleau-pontienne ne peut, elle non plus, satisfaire Patočka. Ce dernier dénonce en fait la présence, ou la persistance, d'une certaine philosophie de la conscience dans les théories du corps propre de la Phénoménologie de la perception, mais aussi dans celle de la chair du Visible et l'invisible, due à la nécessité, reconnue par l'auteur lui-même, de limiter l'univocité ontologique et, donc, de ne pas abandonner le sujet à une excessive intramondanéité. Obligé à distinguer entre ma chair et la chair du monde, Merleau-Ponty retombe finalement dans le dualisme de l'intériorité et de l'extériorité qu'il voulait pourtant dépasser.

Bref, par ces confrontations avec ses prédécesseurs allemand et français, Patočka comprend la nécessité d'une analyse existentielle du corps intramondain, qu'il n'aborde ni à partir de l'existence, ce qui revient à privilégier l'équivocité, ni

à partir de l'appartenance, ci qui revient à privilégier l'univocité. Au contraire, à son avis il faut définir le sujet seulement par son rôle de destinataire de l'apparaître et, donc, à partir de ce dernier ou, mieux, de la structure de l'apparaître qui implique comme ses pôles constitutifs, ontologiquement non autonomes, le sujet et le monde. Cela signifie que la corrélation n'est pas la rencontre entre deux réalités préalablement données, mais entre deux termes qu'elle même constitue et présente. Nous pouvons alors rappeler brièvement que cette structure prévoit une première manifestation asubjective par le proto-mouvement de délimitation de la totalité et une deuxième manifestation par le mouvement subjectif d'(auto)réalisation et, ce qui revient au même, de dévoilement. Par ces actions dynamiques, le sujet donne forme à soi-même ainsi qu'au monde ou, mieux, le monde passe par son mouvement du statut de fond au statut de forme.

Or, ce que je voudrais montrer ici concerne précisément la théorisation patočkienne de l'appartenance du sujet au monde par une thématization du corps et de sa relation à l'ego, qui dépasse celle du corps propre ou de la chair merleau-pontienne. Plus exactement, je voudrais mettre en évidence la présence, très rarement déclarée et pourtant indéniable, de la pensée de Maine de Biran dans la pensée patočkienne du corps ou, plus précisément, du sujet corporel.

L'impulsion vers le monde

En suivant la distinction husserlienne entre le Leib et le Körper, Patočka reconnaît un statut existentiel originaire du corps en tant que possibilité de se mouvoir – et donc de se réaliser, d'expérimenter, de se rapporter au monde de son intérieur, bref, d'exister – et en même temps, une thématization secondaire en tant que substratum concret, résultat constamment inaccompli du mouvement existentiel d'auto-réalisation. En tant que possibilité de se mouvoir, possibilité première qui possibilise l'accomplissement de toutes les autres possibilités que le monde ouvre ou offre au sujet, le corps fait alors essentiellement partie de l'existence et, plus précisément, il est ce qui, de la nature du sujet, lui permet de s'inscrire dans

le monde et donc d'être par essence un étant intramondain. Or, affirmer que l'intramondanéité du sujet due au corps est liée au caractère dynamique de ce dernier ne signifie pas vraiment dépasser les limites des théories merleau-pontiennes. Il faut encore éclaircir une relation entre l'ego et le corps qui permet de surmonter le dualisme de l'intériorité et de l'extériorité ; en d'autres termes, il faut éclaircir les modalités avec lesquelles l'ego se rapporte à l'extériorité, qu'il s'agisse du corps propre comme du monde. Ceci est en fait un présupposé nécessaire à la compréhension de l'appartenance du sujet au monde. De nouveau, ce sera le recours au concept de mouvement qui permettra de mettre à jour un sens d'être qui concilie les deux pôles du dualisme. Mais, pour bien comprendre le lien entre ces derniers, nous devons justement reprendre la pensée de Maine de Biran.

Je me réfère ici au *Mémoire* sur la décomposition de la pensée, dans lequel Biran met en œuvre une philosophie de l'expérience qui, soutenue par la physiologie, devrait être apte à décrire l'homme comme un être organisé sentant et pensant, doué donc de l'ordre passif de l'affectivité ou de la sensibilité affective et de l'ordre actif de la mobilité volontaire. Le but du philosophe français est de remonter jusqu'au point obscur où l'origine du moi s'enveloppe à celle du premier effort voulu ; en fait, il affirme l'équivalence ou la correspondance directe entre volonté, existence, pensée ou conscience et mouvement : je veux, donc je suis, donc je pense. Il y a alors quelque chose de plus profond que le « *cogito ergo sum* » de Descartes, parce que même l'ego qui affirme son existence exerce un effort. La volonté n'est rien d'autre que la puissance individuelle d'effort ou d'action qui implique le sentiment de cette puissance, et donc le sentiment du moi, c'est-à-dire l'égoïté, la conscience.

Or, pour qu'il y ait sentiment du moi, il faut que l'impulsion volontaire rencontre une résistance. Cette dernière peut être soit interne ou relative, soit externe ou absolue. Dans le premier cas, il s'agit de nos propres organes mobiles, dont la résistance permet au moi de localiser son corps, de développer une connaissance personnelle : la différence entre mes parties du corps est en fait une différence entre leur mode de résister. Le corps se constitue donc comme effet de la résistance et, plus

précisément, selon une résistance différenciée ; notons que, dans les *Papiers phénoménologiques*, Patočka donne une présentation du corps que nous pouvons identifier comme très biranienne, à savoir il parle du corps en termes de «docilité graduée» (Patočka 1995, 26). Dans le deuxième cas, il s'agit du monde physique, dont la résistance permet au moi de localiser les objets et de développer une connaissance objective, qui n'est pas séparée de la connaissance personnelle. La différence de résistance est ce qui permet de distinguer notre corps des autres corps intramondains : la résistance qui le caractérise est une résistance vaincue, c'est-à-dire que tout en étant une étendue, mon corps est, à la différence des autres corps, une étendue pénétrable. Phénoménologiquement, ce qui est premier c'est la résistance relative et non pas la résistance absolue ; en d'autres termes, mon corps n'est pas saisi comme une spécification des corps extérieurs, mais, au contraire, les corps extérieurs sont saisis comme venant amplifier les limites de mon corps.

Mais qu'est-ce que tout cela implique ? Si, pour qu'il y ait sentiment du moi, il faut que l'impulsion volontaire rencontre une résistance, la conscience de soi est en même temps conscience du corps. Le sujet est alors constitué dans le rapport entre l'action et la réaction, entre la force hyperorganique et la résistance organique. Ce rapport est, pour Biran, le fait primitif et il révèle le statut même du moi : le moi n'est pas une substance, mais un rapport, le rapport entre la force et la résistance. Cela signifie qu'il surgit dans le rapport avec l'extériorité, qu'il existe à même l'extériorité ; et cette idée, nous verrons, est précisément un héritage biranien présent dans la pensée patočkienne. Tout cela revient à dire qu'on ne peut pas distinguer les deux termes du rapport, parce qu'ils existent seulement dans leur rapport, ou que leur distinction est pourtant sans séparation, c'est une dualité dans l'unité : ils s'unifient en s'opposant.

Ainsi, nous n'avons pas besoin d'affirmer l'existence du corps, parce que nous avons une aperception immédiate de sa co-existence avec le moi. Le corps est donc de l'ordre de l'existence et non pas de l'ordre de la connaissance ou, mieux, il est connu immédiatement, de façon non-représentative. Il est

un objet immédiat inséparable du moi, parce qu'il est intérieur à l'effort en tant que ce qui lui résiste : il se donne en lui comme ce qui n'est pas lui.

Maine de Biran, comme Patočka et à l'inverse de Merleau-Ponty, comprend donc qu'il faut penser le corps-propre à partir de son être-propre et non pas de son être-corps, sinon on présuppose un sens d'être qui empêche de rendre compte de l'appartenance. Cela signifie penser le corps à la première personne : Patočka reconnaît Maine de Biran comme le premier à avoir pensé le corps de cette façon. Avant lui, dès la pensée grecque, le corps a toujours été thématiqué à la troisième personne, ce qui toutefois diffère d'une conception du corps comme une *res extensa*, comme pure étendue géométrique, comme étant impersonnel à la manière dont Descartes l'a caractérisé. La pensée de Maine de Biran est alors vraiment une pensée du corps propre, parce qu'elle pense le corps à partir de son appartenance au sujet, c'est-à-dire à partir de l'impulsion. Cette appartenance n'est ni intellectuelle ni sensible, mais c'est une appartenance dynamique.

Évidemment, Biran conçoit aussi une connaissance secondaire ou objective du corps, secondaire par rapport à l'aperception immédiate interne du corps en tant que résistance relative, en tant que terme du vouloir. Dans ce deuxième cas, le corps est représenté de l'extérieur par le toucher et la vue, mais alors il n'est plus senti comme il est en lui-même. Cette connaissance annule la première. Ainsi, nous retrouvons chez le philosophe français la distinction entre les deux sens du corps (le corps propre ou actif, dont l'essence est le mouvement originaire, condition de possibilité de tout mouvement sur les choses, et le corps objectif ou organique) et donc nous retrouvons la distinction ontologique des sphères de l'immanence et de la transcendance. De plus, parler d'une co-existence du corps avec le moi revient à poser entre les deux une relation d'appropriation et non pas d'identification : le sujet est un moi sentant qui a un corps et dans cette appropriation, il en révèle la spatialité, il le localise. Maine de Biran n'arrive pas alors à abandonner véritablement le dualisme cartésien, mais, plutôt, il le déplace à l'intérieur de l'esprit : s'il pose comme fait primitif, priorité phénoménologique, temporelle et logique la

relation, entre le moi et le corps, ou entre la force hyperorganique et la résistance organique, c'est toujours d'une dualité qu'il s'agit. Même le choix des mots le révèle : définir l'esprit comme force hyperorganique signifie déjà concevoir un hyper, un au-delà de l'organique. Le moi n'est pas vraiment sujet de la relation, mais il procède de la relation et cette dernière est pensée sur le mode de l'opposition : l'esprit n'est qu'en tant qu'il est incarné, mais cela ne signifie pas qu'il soit corps.

En reconnaissant ces limites de la pensée biranienne, Patočka essaie de penser une vraie extériorisation du moi, qui ne soit pas simple lien avec l'extériorité. En effet, Maine de Biran franchit le pas décisif de dé-substantialiser le moi, qui existe pour lui non plus comme chose, mais comme force. Mais comment le moi peut-il éprouver le corps, s'il y est ontologiquement étranger ? Et en quoi faudrait-il alors penser la résistance du corps comme inhérente à la pulsion ? Patočka résout les problèmes par une explicitation de la doctrine de Maine de Biran : il explique la force et la résistance en termes de mouvement : les deux sont un seul et même geste. À l'articulation de la force et de la résistance, à savoir au fait primitif, Patočka substitue l'unité motrice, le mouvement comme épreuve de l'unité du moi et du corps. En fait, selon Patočka l'impulsion implique sa propre effectuation, elle n'a du sens que là où elle s'effectue.

Pour notre philosophe il n'y a pas de vécus qui puissent être distingués de leur réalisation ; c'est impossible de distinguer la décision, l'impulsion subjective ou la visée à vide de sa mise en œuvre, son extériorisation objective ou son remplissement, le « je peux » du « je fais », parce qu'il n'y a pas de précession de la visée sur la réalisation, mais, au contraire, elle advient dans sa réalisation. Patočka dit que le pouvoir vécu accomplit toujours et nécessairement « un saut dans l'être ». Cela revient à dire que, si l'impulsion est sa propre effectuation, on ne peut plus la distinguer du mouvement et donc, elle est toujours déjà du côté du mouvement, c'est-à-dire du côté de sa propre extériorisation, sans pourtant la rabattre entièrement du côté de l'extériorité, en faisant du mouvement un simple déplacement, exactement parce que la réalisation ne peut pas

devenir étrangère au vécu, c'est-à-dire à soi-même. En ce sens elle est inséparable de la spatialité et elle est toujours une impulsion de pénétration dans les choses. Plus précisément il s'agit d'une approche de l'espace, plus que dans l'espace, ce qui signifie que le mouvement subjectif est spatialisant, il ouvre l'espace plutôt qu'il ne se déploie en lui.

On a ainsi un moi moteur, un moi qui est son propre mouvement¹ ou qui, par lui, se rapproche progressivement d'un accomplissement toujours *in fieri*. Bref, Patočka ne résorbe pas le « je suis » dans la substance pensante, mais, plutôt, réintègre la pensée à l'existence en faisant apparaître le moi comme moment d'un mode d'exister original, celui du mouvement de réalisation de soi. Ce mouvement, nous l'avons rappelé, n'est rien d'autre que le sens d'être du corps ; en fait, il faut penser la corporéité propre à partir du mouvement et non pas le mouvement comme une propriété du corps. D'ailleurs, dans le langage patočkien, la formule « impulsion de pénétration » qui détermine l'ego est synonyme d'autres expressions telles que « pouvoir se-mouvoir », qui désigne le corps, ou « force voyante » (Patočka 1995, 60, 66, 72, 75) qui caractérise tout aussi bien le corps que l'ego, raison pour laquelle il faudrait plutôt dire que, pour Patočka, la force voyante n'est rien d'autre que le sujet.

La grande erreur de Maine de Biran a donc été de penser que la pulsion soit du côté de la conscience : au contraire, elle est toujours déjà dans l'être. Elle ne rencontre pas le non-moi, mais elle implique le passage au non-moi, à sa propre extériorisation, au corps. Ce dernier est l'identité même du moi et du non moi, parce qu'il se révèle au cœur de la pulsion comme sa seule modalité pour se réaliser. Ainsi, comme nous voyons, la résistance est, pour Patočka, plus interne à la force qu'elle ne l'est chez Biran et elle exprime la finitude même de la force : c'est parce qu'elle est finie que la force rencontre la résistance, ou mieux elle la rencontre comme sa propre finitude, comme elle-même et non pas en elle-même, comme pour Biran. En d'autres termes, nous pouvons distinguer l'être du corps comme mouvement et l'apparaître du corps comme résistance.

Conclusion

En suivant donc toujours l'exemple de Maine de Biran, on peut envisager le rapport du corporel au subjectif sous l'angle de l'analogie du langage : ce dernier est impossible par lui-même, sans quelque chose d'extérieur à quoi il est lié dans son expressivité. Les actes de parole sont comme les gestes du corps vivant : ils rendent ensuite possible une intériorité, à savoir un penser et un juger. Le dedans subjectif, qui vise toujours des objets extérieurs, s'appuie donc sur ce dehors sans lequel il serait impossible et ne saurait atteindre son plein développement. Notre corps propre n'est-il pas alors lui aussi à appréhender, par principe, de cette manière, comme un ensemble organisé, correspondant aux effectuations de sens qui se déroulent en lui, qu'il rend possibles en constituant exactement la condition de leur propre possibilité ? Ne faut-il pas concevoir les sentiments et les émotions, la perception et l'action comme des complexes de sens qui, intégralement conditionnés par le corps, organisent et conditionnent la corporéité à leur tour ? Ceci est le sens du corps comme résultat, constamment inachevé, du mouvement subjectif : un corps se constitue en reflet par ce mouvement d'entrée dans le monde. Cela signifie un rapport d'implication constante et réciproque entre le subjectif et le corporel : celui-ci est stimulé et développé par la subjectivité, au même titre que le subjectif est toujours préparé dans une corporéité particulière, c'est-à-dire dans un corps vivant, en tant qu'impulsion préalable de la donation de sens. Leur rapport n'est ni de concomitance, ni de coordination : il ne s'agit pas de la correspondance de deux processus parallèles. Le subjectif est une formation active, donatrice de sens, motivée par une objectivité susceptible d'avoir pour lui une signification. Dans ce flux, le subjectif et le corporel interagissent de telle façon que la subjectivité est toujours incarnée et le corps est subjectif – c'est-à-dire vivant, agissant, percevant. Dans et par cette impulsion motrice le corps se constitue alors et le moi se rejoint : « il me faut d'abord prendre pied sur le sol du monde et de ses choses, avant, dans un second temps, de faire retour à moi » (Patočka 1995, 63), de saisir donc indirectement mon propre ego à même le monde et à

travers ce dont il se préoccupe. Le moi est donc soumis aux conditions structurelles de l'apparaître : son expérience, comme celle d'une chose quelconque, ne peut avoir lieu que sur le fond du monde. En fait « la fonction vitale de la sphère phénoménale consiste » exactement « à rendre possible cette rencontre de soi-même » (Patočka 1988, 186)².

Ce mouvement d'extériorisation radicale du sujet n'est pas alors une dé-subjectivation, tout au contraire il est le mouvement de la subjectivation même, à savoir le mouvement de la naissance du sujet : cette avancée dans et vers le monde fait apparaître et le monde – en recueillant sa manifestation – et soi-même. Or, si l'ipséisation est une des-intériorisation, à savoir une dé-substantialisation de la res cogitans, elle n'est pas du tout une dés-incarnation du cogito. Si Husserl et Heidegger critiquent le fait que le cogito substantiel ne puisse pas être transcendantal, parce qu'il est du côté du transcendant (Husserl surtout critique la mondanéisation du cogito et donc l'absence de différence ontologique entre le cogito et l'objectivité), Patočka, à l'inverse, affirme l'appartenance de l'ego au monde par le mouvement, comme nous l'avons vu, tout en gardant son pouvoir transcendantal. Le sujet patočkien est donc un sujet *světový* et *světský*³, mondial et mondain, sujet du monde et en rapport avec le monde.

NOTES

¹ Cf. « L'ego est une activité » (Patočka 1988, 215).

² Cf. « [L]a rencontre de nous-mêmes est la rencontre du monde et par le monde » (Patočka 1995, 87).

³ Cf. « comprendre l'existence comme mouvement signifie comprendre l'homme comme être mondial (*světový*) et mondain (*světský*). Un être qui n'est pas seulement dans le monde comme le dit Heidegger (au sens où il comprend le monde), mais qui est lui-même une composante du processus » (Patočka 1995, 109). En tchèque, le terme « *světový* » indique la « *existující na světě* », à savoir l'existence-au-monde), donc il exprime une appartenance du sujet au monde dans le sens du rapport-à ; le terme « *světský* », de son côté, est synonyme de « *pozemský* » (« terrestre »), donc il indique plutôt une appartenance physique au monde, au sens de l'univocité ontologique.

RÉFÉRENCES

Biran, François-Pierre-Gonthier Maine de. 1952. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Tome I et II, précédé de la « Note sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques ». Introduction et notes critiques par Pierre Tisserand. Paris: Presses Universitaires de France.

Patočka, Jan. 1995 [1968]. "Phénoménologie et métaphysique du mouvement". In *Papiers Phénoménologiques*. Trad. par Erika Abrams. Grenoble: Jérôme Million.

Patočka, Jan. 1995 [1969]. "Leçons sur la corporéité". In *Papiers Phénoménologiques*. Trad. par Erika Abrams. Grenoble: Jérôme Million.

Patočka, Jan. 1969. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Trad. inédite en français [*Corps, communauté, langage, monde*] par Olivier Cauly. Prague: Oikoymenh.

Patočka, Jan. 1988. "Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective". In *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Trad. par Erika Abrams. Grenoble: Jérôme Million.

Patočka, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. 1993. Trad. inédite en français [*Introduction à la philosophie phénoménologique*] par Olivier Cauly. Prague: Oikoymenh.

Camilla Rocca. Master de philosophie en Italie ("La déconstruction du sujet dans la philosophie de Jean-Luc Nancy") et doctorat de philosophie en France avec une thèse sur Patočka ("Le sujet en mouvement. Patočka et le problème de la corrélation"). Ses travaux, principalement dédiés à Patočka et Nancy, portent sur la phénoménologie, plus particulièrement sur le statut du sujet et de son corps.

Address:
Camilla Rocca
Maison des Sciences de L'Homme Paris Nord
4 rue de la croix Faron
93210, St-Denis la Plaine, France
E-mail: roccamilla@gmail.com

Patočka, Merleau-Ponty et la question des limites de la phénoménologie

Ovidiu Stanciu
Université de Bourgogne
Bergische Universität Wuppertal

Abstract

Patočka, Merleau-Ponty and the Question of the Limits of Phenomenology

The purpose of this paper is to lay out the similarities between the philosophical projects of Patočka and Merleau-Ponty, with respect to the question of the “limits of phenomenology”. We suggest that both these authors propose two complementary strategies in their attempt of overcoming the Husserlian phenomenology. The first one consists in extending the field of phenomenology so as for it to be able to encompass phenomena either insufficiently explored or misinterpreted by the conceptuality that Husserl put forth; the second strategy, more ambitious, aims to overpass the very standpoint of phenomenology in favour of an ontological approach. We try to show that what profoundly motivates these attempts is a radical – and hence, ontological – reinterpretation of the *Lebenswelt*.

Keywords: Patočka, Merleau-Ponty, phenomenology, ontology, lifeworld

Je voudrais, afin de ne laisser place à aucun malentendu,
indiquer que la phénoménologie, comme nous l'avons déjà dit,
n'exclut que la métaphysique naïve occupée à
d'absurdes choses en soi, mais *non pas la métaphysique*
en général. (Husserl 1992, 250)

Je suis contre la finitude au sens empirique,
existence de fait qui *a des limites*,
et c'est pourquoi je suis pour la métaphysique.
Mais elle n'est pas plus dans l'infini que dans
la finitude de fait. (Merleau-Ponty 1964, 300)

La contribution de Merleau-Ponty à la phénoménologie
du monde naturel, compris comme monde perçu,
est pour cette raison extrêmement importante
et fournit l'une des transitions entre la phénoménologie
du monde naturel et sa métaphysique. (Patočka 1988, 96)

La question que nous nous proposons de développer dans notre contribution concerne le rapport entre les phénoménologies de Jan Patočka et de Merleau-Ponty et leur dépassement vers une démarche d'ordre ontologique. Le passage vers un tel ordre d'enquête implique nécessairement la mise en question du monopole de la phénoménologie comme unique approche légitime du sens. Dépasser la phénoménologie – c'est ce que nous tenterons de montrer – ce n'est pas succomber à une forme de constructivisme métaphysique (voire même mythologique), ce n'est pas commencer à « raconter d'histoires » (*mython tina diegeisthai*), c'est-à-dire, selon la formule de Heidegger, à « déterminer l'étant comme étant en sa provenance par le recours à un autre étant » (Heidegger 1985, 27), mais c'est poursuivre jusqu'à ses dernières conséquences une interrogation qui surgit dans le champ phénoménal, mais qui ne peut pas trouver son assouvissement dans ce même registre.

Le titre de notre essai reprend une formule utilisée par Merleau-Ponty dans l'intitulé du cours prononcé en 1960 au Collège de France, qu'il a consacré aux derniers écrits de Husserl, et notamment à l'*Origine de la géométrie*. Les analyses qu'il y déploie, et qui sont placées sous l'intitulé *Husserl aux limites de la phénoménologie*, tentent de circonscrire les déplacements subis par la phénoménologie husserlienne qui font suite à sa confrontation avec la thématique du monde de la vie et avec la question, devenue inévitable dans ce cadre, du surgissement de l'idéalité. La place centrale que viennent occuper dans cette méditation des concepts tels que : institution (avec ses différentes dimensions, *Urstiftung*, *Nachstiftung*, *Endstiftung*), tradition, écriture ou langage témoigne de l'acheminement de Husserl vers des domaines de pensée qui demeuraient inaccessibles à la version classique,

transcendantale de sa phénoménologie. Mais, selon la formule qu'il utilise lui-même pour décrire son approche, Merleau-Ponty tente davantage de « cerner l'impensé de Husserl » que de gloser sa lettre. Au lieu donc de prolonger les analyses husserliennes, le cours tente plutôt de déterminer l'horizon qu'elles ouvrent, la nouveauté qu'elles font émerger. Faire apparaître l'espace que ces concepts dessinent permet d'accomplir une double tâche : non seulement d'indiquer ce qui constitue l'impensé de Husserl, mais aussi de donner la clef pour comprendre son acheminement vers les limites de la phénoménologie. Les coordonnées de ce nouvel espace de pensée sont caractérisées, d'un trait de plume rapide, comme « la découverte d'une troisième dimension, celle de la philosophie, celle de l'Être », qui est ensuite déterminée comme « l'être de l'ouverture, l'*Offenheit* ; la dimension de la profondeur » (Merleau-Ponty 1998, 22).

La démarche qui consiste à montrer comment la phénoménologie husserlienne a été amenée à se confronter à ses propres limites s'avère être solidaire d'une réactivation de l'ontologie. Ainsi, Merleau-Ponty note, à propos de l'orientation d'ensemble du cours, que « le but est même plus généralement l'ontologie (au sens moderne) c'est-à-dire la considération du tout et de ses articulations par-delà les catégories de substance, de sujet-objet, de cause, i.e. métaphysique au sens classique » (Merleau-Ponty 1998, 37). Si, dans le passage cité, le domaine propre de l'ontologie semble être déterminé par la question du monde – en ce que celle-ci aspire à thématiser le tout, par delà toute limitation –, Merleau-Ponty formule, dans un manuscrit de travail contemporain, daté de janvier 1959, la même exigence « d'un retour à l'ontologie » dans un langage moins marqué, fût-ce de manière négative, par la tradition. En effet, celle-ci doit s'accomplir « comme ontologie de l'être brut – et du logos » et il lui incombe de « faire le tableau de l'être sauvage, prolongeant [l'] article sur Husserl » (Merleau-Ponty 1964, 217). L'ontologie semble donc appelée par un épuisement de la phénoménologie, par son impuissance à prendre en charge la dimension « sauvage » de l'être et de rendre compte du « tout, par-delà toute limitation ». « Le vieux nom d'ontologie » apparaît ainsi comme le titre approprié pour une recherche

phénoménologique qui bute contre ses propres limites et qui est contrainte, par et grâce à ce choc, d'opérer une transformation de ses approches et de ses visées. Ou, pour le dire plus ouvertement, de l'être brut et de l'essence sauvage il ne peut y avoir de phénoménologie ; leur irruption thématique conduit nécessairement à l'ontologie.

Doubler (voire remplacer) la phénoménologie par une démarche supplémentaire, lui assigner par là même une position subalterne, faire donc apparaître son insuffisance et tenter d'y remédier grâce à une approche d'un autre ordre – ceci n'est pourtant pas un geste philosophique commun dans la pensée de Merleau-Ponty. Dans l'article qu'il consacre en 1951 à « La phénoménologie du langage », il rejette précisément la distinction husserlienne entre des « recherches phénoménologiques » et leur reprise dans une « philosophie phénoménologique » dans laquelle il voit la marque du maintien, chez Husserl, du privilège constitutif de la subjectivité transcendante. Les acquis des explorations phénoménologiques du monde de la vie ne peuvent pas être considérés comme des simples données, insuffisantes en elles-mêmes et privées encore d'un sens véritable, qu'elles recevront seulement par leur inscription dans une philosophie phénoménologique. La phénoménologie ne peut pas être assimilée à une discipline uniquement « préparatoire », le sens qu'elle dévoile possède un caractère définitif, qu'une reformulation ultérieure ne pourra ni altérer, ni relativiser. Plutôt que d'une relation de subordination, Merleau-Ponty évoque un rapport de double enveloppement entre ces deux registres, car « la phénoménologie est enveloppante par rapport à la philosophie, qui ne peut venir purement et simplement s'ajouter à elle » (Merleau-Ponty 1960, 92).

Comment concilier pourtant ces deux assertions – à première vue incompatibles – sur la possibilité d'une relève (légitime) de la phénoménologie, sans faire intervenir dans l'explication la distance temporelle de presque une décennie qui les sépare ? Une des manières de surmonter cette difficulté consiste dans la relativisation de la formule même des « limites de la phénoménologie » que Merleau-Ponty emploie pour décrire les innovations qu'Husserl formule dans ses écrits tardifs. Nous

pouvons atténuer la radicalité de cette formule de deux manières : d'abord en montrant qu'un questionnement qui se place « aux limites de la phénoménologie » ne les transgresse pas nécessairement ; ensuite, en indiquant que, dans la formule citée, les limitations visées sont relatives uniquement à la version husserlienne de la phénoménologie, et qu'elles n'affectent pas la phénoménologie *comme telle*.

A vrai dire, que Husserl ait été amené à thématiser, de façon expresse ou seulement implicite, les « limites de la phénoménologie » n'implique nullement qu'il les ait outrepassé, et moins encore qu'il a fait apparaître leur dépassement comme légitime. Poser la question du surgissement de l'idéalité à partir du *Lebenswelt*, interroger le pouvoir propre à l'idéalité de restituer et d'éclairer un monde dans lequel elle est toujours déjà et encore prise, c'est en effet s'enquérir également du statut du discours phénoménologique, c'est donc prendre le « phénoménologiser » pour thème, l'explicitier comme phénomène, c'est faire « une phénoménologie de la phénoménologie ». Que la phénoménologie prend ses propres effectuations pour thème de recherche serait donc un indice suffisant pour dire qu'elle thématise ses limites, sans que pour autant ce redoublement puisse être interprété, selon une manière propre à la tradition métaphysique, comme un tremplin pour le passage à un ordre supérieur. Mais est-ce qu'une démarche réflexive radicale, mieux encore « surréflexive » pour reprendre un concept merleau-pontien, peut-elle à juste titre être située aux confins du domaine en question ? En quoi serait-il légitime de dire qu'en gagnant de nouveaux champs, en élargissant son pouvoir compréhensif, en explorant des territoires auparavant inaccessibles, la phénoménologie serait-elle confrontée à de quelconques limites ? La limite dit toujours confrontation avec un autre, elle fait signe vers le caractère partiel ou incomplet de la recherche qui la rencontre de sorte qu'une interprétation uniquement méthodologique de celles-ci se révèle insuffisante.

Une seconde hypothèse se présente également. S'agit-il en effet, dans les écrits qui gravitent autour de la *Krisis*, selon l'interprétation proposée par Merleau-Ponty, d'une mise en question de la phénoménologie comme telle ou bien, plutôt, des

limitations de sa version classique (qui remonte aux *Ideen I*), de son transcendantalisme subjectif dont Husserl lui-même aperçoit les impasses et qu'il se propose de dépasser (ou au moins indique la direction dans laquelle son dépassement peut s'effectuer) ? Mais si tel est le cas, on ne peut parler de « limites de la phénoménologie » que dans un sens relatif, alors qu'au sens fort la phénoménologie demeure sans limite. En effet, selon un argument récurrent au sein de cette tradition, toute contestation d'une démarche antérieure ne peut asseoir sa légitimité que pour autant qu'elle s'affirme comme étant « plus phénoménologique » que la version qu'elle critique¹. Cette approche qui consiste à montrer que la phénoménologie husserlienne a produit une mésinterprétation des phénomènes à cause de la survivance en son sein d'une conceptualité traditionnelle – du fait donc qu'elle n'était pas « assez phénoménologique » – fait certes partie de l'arsenal argumentatif mis en place par Merleau-Ponty dans ses notes de travail de la fin des années 50 (Merleau-Ponty 1964, 225, 276). Pourtant, Merleau-Ponty assume, toujours dans les notes préparatoires pour le *Visible et l'invisible*, une stratégie argumentative bien plus radicale qui consiste à soutenir que c'est précisément pour atteindre une plus grande conformité à l'égard des choses-mêmes, que la phénoménologie doit être dépassée. Celle-ci paraît en effet irrémédiablement tributaire d'un type d'approche qui accorde une préséance à l'instance subjective, même quand la figure cartésienne de la *res cogitans* est abandonnée. En effet, comme l'atteste une note de travail d'Avril 1960 :

Toute l'analyse husserlienne est bloquée par la cadre des actes que lui impose la philosophie de la *conscience*. Il faut reprendre et développer l'intentionnalité *fungierende ou latente* qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. Cela n'est pas compatible avec la « phénoménologie » c'est-à-dire avec une ontologie qui assujettit tout ce qui n'est pas rien à se *présenter* à la *conscience* à travers des *Abschattungen* et comme dérivant d'une donation originaire qui est un *acte i. e.* un *Erlebnis* parmi d'autres (...). Il faut prendre comme premier, non la conscience et son *Ablaufphänomen* avec ses fils intentionnels distincts, mais le tourbillon que cet *Ablaufphänomen* schématise, le tourbillon spatialisant- temporalisant. (Merleau-Ponty 1964, 293)

La priorité que le transcendantalisme husserlien accorde au pôle subjectif, et qui l'empêche de développer toutes les implications de l'« intentionnalité opérante » qu'il a pourtant mise au jour, procède en ligne droite de son attachement aux postulats ontologiques de la philosophie moderne qui « assujettit tout ce qui n'est pas rien ... à la conscience ». En dépit de sa prétendue « absence de préjugés », la phénoménologie husserlienne réitère le geste classique du partage du réel en « sujet – objet », et reste sous l'emprise d'un sens d'être « bi-dimensionnel » qui ne ménage aucune place pour cette « Troisième dimension », qui est précisément celle de la philosophie².

Ce troisième sens d'être, celui de l'Ouverture, de *l'Offenheit*, dont la découverte procède d'une prise en charge radicale de la thématique du *Lebenswelt*, n'est pas appelé à s'ajouter tout simplement aux deux précédents : il doit plutôt les intégrer, remanier les partages entre eux, et faire d'eux ses moments. Autrement dit, c'est seulement par leur inscription dans le monde sensible ou le monde vertical que l'esprit et la *Wesen* peuvent être rendus à eux-mêmes, c'est-à-dire à leur dimension sauvage. Ce n'est donc pas une méfiance à l'égard du caractère fondamentalement inachevé des analyses phénoménologiques qui motive le passage vers une ontologie : c'est tout au contraire la mise en évidence de l'attachement implicite, et partant naïf, de la phénoménologie à une ontologie bi-dimensionnelle, qui conduit Merleau-Ponty à transposer le débat avec Husserl sur un terrain ontologique.

On pourrait donc appliquer à la phénoménologie entière, à la phénoménologie comme telle – et faire apparaître ainsi la justification de l'acheminement final de Merleau-Ponty vers une reprise de la démarche ontologique – les remarques que celui-ci formule au sujet de son ouvrage de 1945, *La phénoménologie de la perception* : « les problèmes posés dans la Ph[énoménologie de la] P[erception] sont insolubles parce que je pars de la distinction 'conscience'– 'objet' » (Merleau-Ponty 1964, 250). C'est pour avoir saisi l'insuffisance qui grève tout développement phénoménologique et qui relève en dernière instance de son engagement ontologique, de son attachement à un sens d'être « bi-dimensionnel », du fait que son champ

thématique est tributaire de la distinction sujet-objet, c'est donc à force de vouloir tirer toutes les conséquences de cette découverte insigne, à savoir que « l'horizon est un nouveau type d'être » (Merleau-Ponty 1964, 194), que Merleau-Ponty se fraye un chemin vers une nouvelle ontologie.

Dans cette optique, la note de travail de Février 1959 exigeant « d'amener les résultats de la *Phénoménologie de la Perception* à une explicitation ontologique » (Merleau-Ponty 1964, 234), qui semble reprendre simplement le geste qui, en 1951, valait comme une accusation contre Husserl, reçoit son sens plein. Toute exploration du champ phénoménal demeure naïve tant qu'elle recule devant la question portant sur le sens d'être de ce qu'elle met au jour, tant qu'elle se croit dispensée de la tâche de prendre position au sein d'un horizon ontologique. En effet, l'exploration du champ phénoménal peut s'avérer « naïve » non seulement dans la mesure où elle impose aux phénomènes un cadre conceptuel dont les présupposés ontologiques ne font pas l'objet d'un examen explicite ; la naïveté peut également être le fait d'une démarche qui se penche de façon trop précipitée sur les phénomènes sans s'apercevoir que ceux-ci sont co-déterminés par des sédimentations de sens qui renvoient à une histoire. Comme l'affirme Eugen Fink dans une conférence à laquelle Merleau-Ponty renvoie dans ses notes de travail :

Dans la structure de la chose en général est encore présent le travail ontologique de toute l'histoire de la philosophie occidentale. Dans la plus petite pierre dans le champ, dans les nuages fugitifs du firmament, dans le grillon de l'herbe, partout habitent les pensées de Platon, d'Aristote, de Leibniz, de Hegel, partout ces pensées sont l'ajointement (*Gefüge*), l'esquisse ontologique conformément à laquelle chaque étant est ce qu'il est. (Fink 1994, 119)³

Certes, si Merleau-Ponty estime que la description du champ phénoménal doit s'accomplir au sein d'une ontologie, il ne renonce pourtant pas à toute précaution alors qu'il s'agit de réactiver une démarche qui semble profondément marquée par le sceau de la tradition, comme l'atteste une autre note de travail de Février 1959 : « *On ne peut faire de l'ontologie directe. Ma méthode indirecte (l'être dans les étants) est seule conforme*

à l'être – 'philosophie négative' comme 'théologie négative' » (Merleau-Ponty 1964, 231). Mais dans la phrase qu'on vient de citer, l'accent peut être mis non seulement sur ce qui sépare le projet formulé par Merleau-Ponty – celui d'une ontologie indirecte – des ontologies frontales, pour lesquelles l'être est déterminé à travers le prisme d'un *kosmotheoros*, de sorte qu'il s'épuise dans ce qui se donne au regard, mais bien sur le fait que cette distance est uniquement « adjectivale », qu'elle affecte certes le titre d'ontologie d'une précision importante, mais ne va pas jusqu'à le congédier. Si elle est bien indirecte, la démarche que Merleau-Ponty envisage n'en demeure pas moins une ontologie. Les coordonnées décisives de ce programme transparaissent dans le fragment suivant :

L'ontologie serait l'élaboration des notions qui doivent remplacer celles de sujet, objet, sens – la définition de la philosophie comporterait une élucidation de l'expression philosophique elle-même, une prise de conscience donc du procédé employé dans ce qui précède « naïvement », comme si la philosophie se bornait à refléter ce qui est, comme science de la présience, comme expression de ce qui est avant l'expression *et qui la soutient par derrière* – Prendre pour thème ici la difficulté – la philosophie se contient elle-même si elle veut être absolue. Mais en réalité toutes les analyses particulières sur la nature, la vie le corps humain, le langage nous feront à mesure entrer dans le *Lebenswelt* et l'être « sauvage » (Merleau-Ponty 1964, 219).

Si ce qui motive le passage à une enquête d'ordre ontologique semble être une prise en compte radicale du phénomène de l'expression⁴ et avant tout de cette expression particulière qu'est la parole du philosophe, cette recherche du monde de la vie s'accomplit comme reconquête qui ne peut jamais aspirer à un caractère définitif – car « le passage de la philosophie à l'absolu, au champ transcendantal, à l'être sauvage et "vertical" est par définition progressif et incomplet » (Merleau-Ponty 1964, 229) –. Le passage vers le *Lebenswelt* n'a pas pourtant un sens uniquement « archéologique », il ne s'agit pas seulement de remonter vers la racine de nos concepts, car celui-ci n'est pas seulement « le *sol* des idéalizations, mais bien la *source* des idéalités » (Barbaras 1998, p.186). Loin donc de relever d'une entreprise préliminaire, le questionnement qui se porte sur le *Lebenswelt* s'identifie avec le thème même de la philosophie :

« nous faisons une philosophie du *Lebenswelt* » note Merleau-Ponty en Janvier 1959, affirmation qui ne se gagne toute sa pertinence qu'une fois admis que le « *Lebenswelt* [est] l'être universel » (Merleau-Ponty 1964, 222). En effet, celui-ci s'avère être non seulement la source de l'être en soi (« il s'agit d'effectuer le passage de l'être en soi, objectif, à l'être de *Lebenswelt* », Merleau-Ponty 1964, 218), mais aussi du *logos* (« je dois arriver à une subjectivité et à une intersubjectivité, à un univers du *Geist* qui, pour n'être pas une seconde nature, n'en a pas moins sa solidité et sa complétude, mais l'a encore dans le mode du *Lebenswelt* », Merleau-Ponty 1964, 219). On peut donc conclure que « l'ontologie de Merleau-Ponty consiste à comprendre le *Lebenswelt* comme être, au lieu de le subordonner à l'être de la conscience » (Barbaras 1998, 199) et c'est à travers ce geste qu'elle tente de dépasser les impasses de la phénoménologie husserlienne.

C'est précisément sur ce terrain, du passage d'une exploration du monde de la vie à son explicitation ontologique, que Patočka saisit, dans un texte de la fin des années 60 (« *Le monde naturel* » dans la méditation de son auteur 33 ans après), l'importance de Merleau-Ponty :

Merleau-Ponty, poursuivant les analyses husserliennes du « pouvoir sur le corps » et renouant avec la tradition française qui prend sa source chez Maine de Biran, met en relief avec une acuité particulière le caractère corporel de l'existence, le corps et le pouvoir sur le corps comme composante originelle, irremplaçable, et source propre de toutes les possibilités de l'existence. La contribution de Merleau-Ponty à la phénoménologie du monde naturel, compris comme monde perçu, est pour cette raison extrêmement importante et fournit l'une des transitions entre la phénoménologie du monde naturel et sa métaphysique (Patočka 1988, 97).

Bien que Patočka ne développe pas suffisamment ces indications, il y a lieu à supposer que non seulement il estime le passage d'une phénoménologie à une métaphysique de façon favorable, mais qu'il s'agit en outre d'un chemin de pensée qu'il a lui-même emprunté. Si les textes dont on dispose ne nous permettent pas de restituer avec précision les lignes décisives de la manière dont Patočka a assumé la pensée de Merleau-Ponty, ils nous rendent pourtant à même de faire apparaître

l'affinité qui s'établit entre leurs démarches respectives à propos de la question du dépassement de la phénoménologie. En effet, Patočka thématise, comme c'était le cas chez Merleau-Ponty, deux stratégies complémentaires pour le dépassement de la phénoménologie. Il s'agit d'abord d'exiger une radicalisation de la phénoménologie, c'est-à-dire de montrer les résidus non phénoménologiques qui grèvent les développements classiques husserliens et qui expliquent sa dérive subjectiviste, et, partant, de proposer une refonte de la phénoménologie autour du concept d'« apparaître comme tel »⁵. Le terme de ce cheminement est la mise en évidence de l'autonomie de l'apparaître, du fait que « la légalité ou la structure de l'apparaître est entièrement indépendante de la structure des choses étantes », de sorte qu'« on ne peut pas déduire la manifestation en tant que telle ni des structures objectives ni des structures psychiques » (Patočka 1981, 39)⁶. La phénoménologie asubjective, qui prend en charge la restitution des structures de l'apparaître comme tel, n'épuise pourtant pas le champ *légitime* de la philosophie. Une interrogation proprement ontologique devra prendre le relais, en interrogeant l'apparaître non pas en tant que tel, mais dans son rapport avec l'étant. Ceci amènera Patočka à formuler explicitement la question des limites de la phénoménologie et d'appeler de ses vœux une métaphysique phénoménologique.

Comme nous l'avons indiqué, le problème des limites de la phénoménologie et la possibilité du passage vers un questionnement d'ordre ontologique surgissent chez Merleau-Ponty dans le sillage d'une méditation sur les écrits tardifs de Husserl et notamment sur des thématiques centrées autour de la question du *Lebenswelt*. C'est dans ce même cadre que Patočka formule, dès 1936, lors de sa première confrontation avec la question du monde naturel, l'exigence d'une recherche métaphysique qui outrepasserait les limitations inhérentes de l'analyse constitutive. En effet, si Patočka assimile en un premier moment, « la métaphysique au sens propre du mot, la philosophie non adultérée » à « une doctrine de la constitution », en soulignant que « là s'ouvre à la philosophie le champ d'une recherche rigoureusement scientifique, dans une direction qui

n'est pas celle de l'ontologie objectiviste » (Patočka 1976, 166), il poursuit en affirmant qu'il

demeurerait un second travail, davantage dans le style de la métaphysique reçue : une histoire universelle. La totalité ici envisagée ne comprend pas seulement l'histoire de l'homme, elle embrasse celle de toutes les créatures : il s'agirait *d'interpréter* le devenir du monde toute entier en prenant pour base les structures de la subjectivité possibles que l'analyse de la constitution aurait dévoilé. (Patočka 1976, 166)

Le caractère *interprétatif* et non pas simplement descriptif de ce travail, le fait qu'il propose d'inscrire la subjectivité dans un processus englobant, que Patočka n'hésite pas à caractériser dans la suite du texte comme une « évolution créatrice », la thématization qui est faite d'une totalité irréductible à l'horizon de l'agir humain, sont tout autant d'éléments qui indiquent l'appartenance de cette démarche à une métaphysique phénoménologique. En dépit des multiples distances qu'il prend par rapport à ce travail de jeunesse, à ce « résumé d'idées husserliennes » (Patočka 1976, 168), auquel il va reprocher plus tard le « caractère peu systématique » (Patočka 1988, 50), Patočka nous semble rester fidèle à la perspective que cette œuvre esquisse. Nous tenterons donc de montrer que même dans ses écrits tardifs Patočka adhère à un type d'approche pour laquelle la question du monde de la vie doit nécessairement renvoyer à celle du monde comme tel, de même que la thématization de l'apparaître, en sa pureté et son autonomie, ne peut pas se dispenser d'une réflexion sur ses rapports avec l'étant.

L'entreprise de mettre au jour la fonction que la métaphysique phénoménologique revêt dans la pensée du dernier Patočka peut se déployer selon deux axes : le premier chemin passe à travers une réflexion sur le sens du concept d'« apparaître » et conduit à distinguer l'apparaître primaire, qui est un apparaître anonyme et qui est pensé comme sortie hors du fond, comme délimitation ou comme individuation, de l'apparaître secondaire qui contient toujours une adresse, qui est un apparaître à et que la phénoménologie asubjective doit prendre en charge⁷. La distinction de ces deux sens de

l'apparaître permet également de séparer les champs thématiques respectifs de la métaphysique phénoménologique et de la phénoménologie. Une seconde voie, que nous entendons suivre ici, trouve son point de départ dans une réflexion sur le rapport entre le monde naturel et le monde comme tel. Ainsi, pour reprendre une formule de Patočka, si « toute phénoménologie est au fond phénoménologie du monde naturel », il n'en demeure pas moins que « le *monde naturel* en tant que monde n'a pas pu être découvert tant que *le monde en tant que monde* demeurerait non manifeste » (Patočka 1988, 24). Le champ propre d'une métaphysique phénoménologique s'avère être celui du monde, en tant qu'il est irréductible au monde naturel, mais possibilisant à son égard.

Restituer la manière dont Patočka entend accomplir un passage de la question du monde naturel à la question du monde – qui équivaut pour nous au passage d'une phénoménologie à une métaphysique phénoménologique – exige de faire apparaître d'abord les remaniements qu'il fait subir à la doctrine husserlienne du *Lebenswelt*. C'est seulement si l'on parvient à montrer que les révisions qu'il propose à la théorie du monde naturel doivent à leur tour être doublées d'une thématisation du monde comme tel, que notre hypothèse relative à la nécessité d'une métaphysique phénoménologique pourrait aspirer à la légitimité.

Le reproche majeur que Patočka adresse au traitement husserlien du monde de la vie concerne son orientation fondamentale : ce que Husserl met au jour à travers sa doctrine du *Lebenswelt* n'est pas tellement « le monde naturel de notre vie », celui qui constitue l'horizon de notre vie quotidienne, de notre commerce avec les choses et nos semblables, mais plutôt une instance qui peut fonctionner comme « le fondement oublié de la rationalité scientifique », celle « qui donne à l'objet de la science son sens véritable » (Patočka 1988, 24). Le dévoilement du monde de la vie répond donc à l'exigence radicale de trouver un appui solide aux constructions scientifiques, il est régi par le besoin de fournir un fondement sans faille aux prestations de la science. Ou, pour reprendre la formulation la plus radicale que Patočka donne à ses réserves vis-à-vis du monde naturel husserlien : « Le *Lebenswelt* au sens de Husserl demeure une

abstraction régie par la fonction spéciale de la science – le *Lebenswelt* n'est pas un monde au sens propre ; la conception husserlienne escamote, ne thématise pas, oublie le monde en tant que plan purement phénoménal» (Patočka 1990, 212).

La tâche dont Patočka se saisit en premier lieu vise à restituer au monde de la vie une figure plus concrète, de le faire apparaître comme « le monde où nous mangeons et travaillons, où nous vaquons à des tâches à accomplir par l'intermédiaire du fonds jamais expressément aperçu mais toujours disponible que représente notre existence physique, corporelle », un monde qui s'ouvre « à un 'je peux' plutôt qu'à un 'je perçois' ou 'j'observe' » (Patočka 1988, 239). La caractérisation du monde de la vie comme « le monde de la *praxis* humaine » (Patočka 1988, 239) peut s'avérer insuffisante tant que la dimension « mondiale » de notre *praxis* n'a pas été mise au jour. En effet, si le reproche central adressé à Husserl était que le monde qu'il dévoile n'est pas véritablement un monde, mais plutôt un sol véridatif pour les objectivations scientifiques, on pourrait se demander si la *praxis* humaine est à même de percer jusqu'à la dimension globale que représente le monde, si elle est capable d'accueillir une donation de la totalité, ou si elle n'est pas inévitablement cantonnée au commerce intra-mondain avec les choses du monde.

Patočka répond à cette difficulté en faisant apparaître que tous nos rapports à l'étant sont préalablement inscrits dans une trame plus vaste : en effet, si « chaque action à son thème, une tâche naturelle qui m'incombe », « tout thème se transcende de fait, sans qu'il y a besoin d'y penser ou de se le représenter, vers [une] totalité non thématique », de sorte que « c'est cette totalité qui mérite le titre de monde, de monde naturel de la vie » (Patočka 1988, 239). Mais si le monde apparaît comme le lieu naturel de notre vie, comme l'espace qui rassemble tous les « en vue de quoi » qui régissent nos actes, il faut que le dépassement de chacune de nos actions vers cet horizon global soit attesté, qu'il apparaisse comme le fait de notre agir et non pas comme une possibilité abstraite déduite réflexivement. Cela exige de mettre à nu ces « comportement[s] qui n'ont pas pour objet des singularités ... mais dans lesquelles l'homme se rapporte à la totalité comme telle » (Patočka 1988, 29) et qui

déterminent jusqu'à nos moindres actions. Dans la suite du texte sur lequel nous nous appuyons principalement – à savoir la conférence de 1971 « La philosophie de la crise des sciences d'après Husserl et sa conception d'une phénoménologie du 'monde la vie' » –, Patočka indique ce qu'il entend par ces comportements, en affirmant que

le monde naturel ... c'est un monde où on doit pouvoir vivre, vivre en commun, où on doit être accepté et reçu, recevoir la protection qui nous permet les tâches concrètes de défense et de lutte, contre ce qui, dans l'entourage aussi bien chosique qu'humain, nous menace. C'est le monde des vivants corporels qui luttent et travaillent ; qui s'approchent et s'éloignent les uns des autres ; qui communiquent avec le monde des autres à travers la compréhension et la parole ; qui se rapportent à cette existence en totalité et donc au monde comme tel. (Patočka 1988, 240)

Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette description une reformulation de la doctrine patočkienne des trois mouvements de l'existence humaine. Chacune de nos actions accomplit un dépassement vers l'horizon du monde seulement dans la mesure où elles relèvent toutes d'un de nos mouvements fondamentaux. Conduite jusqu'à ses dernières conséquences, c'est-à-dire développée jusqu'à sa concrétude maximale, la théorie husserlienne du monde de la vie s'avère être rien d'autre qu'une ébauche, une formulation encore abstraite de la théorie des trois mouvements.

Pourtant, parvenu à ce terme qui peut sembler à maints égards satisfaisant, Patočka n'entend nullement clore son enquête. Si dans l'article que nous suivons il ne poursuit pas sa démarche, il fait toutefois état des insuffisances qui affectent ces résultats. La description plus concrète de notre existence à laquelle la théorie des trois mouvements nous permet de parvenir se heurte à l'objection d'être une réitération du subjectivisme : « en effet, si c'est l'existence finie qui est le concret, si c'est elle qui rend possible le monde primordial de la vie, n'avons-nous pas échappé à un subjectivisme simplement pour retomber dans un autre, plus angoissant encore ? » (Patočka 1988, 242)

Si comme nous l'avons indiqué auparavant « toute phénoménologie est au fond une phénoménologie du monde de

la vie » et que celle-ci, même dans sa figure la plus radicale, c'est-à-dire quand elle est déterminé à partir de l'horizon de la *praxis* humaine, et de la théorie – que ce cadre permet de développer – des trois mouvements de l'existence humaine, n'échappe pas au reproche du subjectivisme, il devient par conséquent nécessaire, pour battre en brèche cette tare caractéristique des Temps Modernes, de dépasser la théorie du monde naturel vers une thématization du monde comme tel. En ce point, le rapprochement avec Merleau-Ponty saute aux yeux : c'est la même préséance inéluctable et indépassable du pôle subjectif, quel que soit le niveau de radicalité auquel on le saisit, qui grève les développements phénoménologiques et exige un saut vers la métaphysique phénoménologique.

Sur ce point quelques précautions s'imposent : le dépassement du champ phénoménal n'implique pas *ipso facto* un dépassement du subjectivisme, de même que tout dépassement du subjectivisme n'est pas pour autant recevable. Patočka met en évidence les impasses de la première approche en montrant comment la doctrine husserlienne du monde naturel donne lieu à une métaphysique, qui demeure pourtant cantonnée dans le subjectivisme. En effet, « dans la *Krisis*, Husserl ... trace les grandes lignes d'[une] métaphysique. La métaphysique est le point sur lequel la philosophie phénoménologique se distingue de la phénoménologie en tant que science philosophique fondamentale » (Patočka 1988, 236). Pourtant « la métaphysique 'phénoménologique' que Husserl nous présente comme le résultat et fondement de sa description analytique du monde naturel est au bout du compte décevante » (Patočka 1988, 237-238), car elle ne fait rien d'autre qu'entériner le subjectivisme à un niveau plus profond, à travers la mise en avant de son hypostase plus englobante qu'est l'intersubjectivité transcendante :

C'est en effet un renversement de la vision physicaliste, une révolution plus que copernicienne – au lieu d'îlots de subjectivité entourés d'une mer infinie de structures physicalistes, de schéma abstraits, sans vie et dépourvus de qualités, on a une mer d'intersubjectivité dite « transcendante » qui baigne des unités objectives constitués en unités de sens par le travail commun des consciences communicantes (Patočka 1988, 238).

Ainsi, la métaphysique que Husserl formule constitue l'exacte contrepartie de la « métaphysique mécaniste » qui détermine les sciences modernes (Patočka 1988, 17) et dont le propre est de traiter les accomplissements subjectifs comme des épiphénomènes, dépourvus de toute portée pour la détermination de ce qui est. Ces deux versions de la métaphysique représentent les écueils symétriques que la démarche patočkienne tente de contourner : le subjectivisme propre à toute théorie, même radicalisée, du monde naturel doit être évité sans que les acquis de l'exploration du champ phénoménal soient pour autant mis à l'écart, et sans tomber, par conséquent, dans les impasses d'une métaphysique naturaliste et objectiviste.

Ces deux versions de la métaphysique mettent en scène deux conceptions opposées, quoique secrètement solidaires, du monde. Si dans le cas du naturalisme, le monde est une totalité close, une chose massive et opaque, entièrement indépendante de toute prestation subjective, la version phénoménologique (même radicalisée) fait du monde l'œuvre de l'intersubjectivité transcendante et la réduit à une *Sinnzusammenhang*. Si le naturalisme « exclut le sujet non seulement de la participation directe à la compréhension du monde, mais encore de la participation à l'action dans le monde, [car] ce qui participe effectivement à l'action n'est pas un sujet vivant et vécu, mais son substrat matériel non vécu » (Patočka 1988, 14), la version husserlienne de la métaphysique semble minimiser le rôle que le monde comme cadre anonyme joue pour la constitution du sens. C'est dans un dépassement symétrique de ces deux conceptions, tributaires, chacune d'une manière différente, d'une forme d'univocité ontologique, que Patočka situe sa propre thématization du monde. Ainsi, au terme d'une analyse suivie de la phénoménologie de Husserl, il note :

Cette immanence, cette transcendance immanente par-delà ce qui est immédiatement donné, présuppose déjà comme telle une transcendance immanente, la conscience du *fait* de la donation de la totalité qu'on peut caractériser comme donation du monde. La donation du tout du monde est inséparable du sens de notre expérience, mais ce n'est pas dire qu'elle en soit intégralement l'effectuation : elle n'est rien

de constitué, mais plutôt le présupposé même de toute constitution. On n'est donc pas fondé à identifier les sens du monde en totalité avec le sens produit par la subjectivité. Le sens est l'œuvre commune du monde et du « sujet ». (Patočka 1992, 220-221)

La dernière formule du texte, loin d'être une solution, fait signe vers toute la difficulté inhérente au traitement patočkien du problème du monde. Car si le subjectivisme inhérent à toute doctrine du monde naturel doit être dépassé, les acquis des analyses déployées dans ce cadre ne doivent pas être abandonnés, ou, pour le dire autrement, si le monde ne pourra pas être réduit à la transparence du sens, une description satisfaisante de celui-ci ne saurait se passer d'une élucidation de la possibilité du surgissement du sens en son sein. La métaphysique qui articulera cette doctrine du monde sera donc pleinement phénoménologique : le dépassement du monde de la vie auquel elle nous enjoint ne pourra jamais déboucher sur une démarche qui ambitionne de constituer le monde naturel à partir d'un *eidōs* monde. Sur ce point, le rapprochement avec la pensée de Merleau-Ponty est particulièrement évident. Après avoir montré la nécessité d'une refonte de l'ontologie qui est appelée à combler les insuffisances des explorations phénoménologiques, inévitablement tributaire à une préséance du pôle subjectif, Merleau-Ponty note :

La question : la phénoménologie comporte-t-elle le renversement de ce qui premier pour nous (*Lebenswelt*) à ce qui est premier en soi (dans les essences, à savoir : la constitution du sens « monde ») ? Ce serait la négation même de la phénoménologie. Il n'y a pas à constituer le *Lebenswelt* : c'est le détruire. (Merleau-Ponty 1997, 338)

Mais si Merleau-Ponty insiste sur le revirement radical que la problématique ontologique subira dès lors qu'on s'attachera à tirer toutes les conséquences du fait que l'horizon, et partant, le *Lebenswelt*, est un nouveau type d'être, Patočka, quant à lui, tentera de montrer qu'aborder le monde sous la seule figure du *Lebenswelt*, et donc ignorer ce que celui-ci a de pré-subjectif et d'anonyme relève encore d'une forme de subjectivisme, en ce « qu'elle accorde trop de place à l'élément anthropologique » (Patočka 1988, 99), au visage du monde tourné vers nous. Pensé comme « monde de la vie », le monde est réduit à la fonction

qu'il a précisément pour la vie, alors qu'il excède sa fonction de corrélat dans un dispositif centré sur le pôle subjectif. Avant d'être le monde qu'il est pour nous, le monde est d'abord un cadre anonyme, un « milieu universel, un espace-temps qui médiatise et englobe tout » (Patočka 1988, 100). C'est afin de se rendre à même de saisir le monde selon cette figure que Patočka nous semble appeler de ses vœux un dépassement des limites de la phénoménologie.

NOTES

¹ On peut songer ici, par exemple, à la manière dont Heidegger conteste dans son cours de 1925, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, la caractérisation de la conscience comme donnée absolue, indépendante du monde, qui lui apparaît comme « non phénoménologique » : « Die Herausarbeitung des reinen Bewusstseins als thematisches Feld der Phänomenologie ins nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie ». (Heidegger 1979, 147)

² Dans la conclusion de son article consacré aux interprétations que Merleau-Ponty et Derrida ont données de l'*Origine de la géométrie*, L. Lawlor fait état de l'importance de la référence heideggérienne dans la détermination Merleau-Ponty des limites de la phénoménologie : « So, for Derrida, as for Merleau-Ponty, the Heideggerian negativity is the limit of phenomenology. But, unlike Merleau-Ponty, for whom the negativity was a limit of phenomenology because phenomenology looks like a positivism, Derrida sees a limit of phenomenology because phenomenology is a 'philosophy of seeing', an 'intuitionism' » (Lawlor 2002, 221).

³ Merleau-Ponty renvoie à ce texte dans une note de travail d'Avril 1960 (Merleau-Ponty 1964, 293).

⁴ « Abordé à partir de l'expression, le monde ne peut plus être défini par la présence mais comme ce dont l'être est d'excéder toute présentation : devenue philosophie de l'expression, la phénoménologie de la perception s'accomplit comme ontologie » (Barbaras 2001, 81).

⁵ Ceci est le chemin suivi dans les textes de la fin des années soixante qui formulent le projet d'une « phénoménologie asubjective ». Cf. Patočka (1998) : « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie asubjective », « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective », « *Epochè* et réduction ».

⁶ La thèse d'une autonomie du champ phénoménal nous semble également visée par le passage merleau-pontien suivant : « On peut prétendre que l'ordre du phénoménal est second par rapport à l'ordre objectif, n'en est qu'une province, quand on ne considère que les relations intra-mondaines des objets.

Mais dès qu'on fait intervenir autrui et même le corps vivant, l'œuvre d'art et le milieu historique, on s'aperçoit que l'ordre du phénoménal doit être considéré comme autonome et que, si l'on ne reconnaît pas cette autonomie, il est définitivement *impénétrable*. » (Merleau-Ponty 1964, 259)

⁷ C'est le chemin suivi par Patočka, entre autres, dans les dernières leçons de son cours de 1968-69, *Corps, communauté, langage, monde* (Patočka 1995, 113 et sq). Nous avons proposé un défrichage de ce contexte thématique dans notre étude : « Les deux sens de l'apparaître et la possibilité d'une métaphysique phénoménologique dans la pensée de Jan Patočka » (Stanciu 2012).

RÉFÉRENCES

Barbaras Renaud. 1998. *Le Tournant de l'expérience*. Paris : Vrin.

Barbaras, Renaud. 2001. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble : Millon.

Fink, Eugen. 1994. *Proximité et distance*. Trad. de J. Kessel, Grenoble: Millon.

Heidegger, Martin. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20, ed. Petra Jäger. Frankfurt/Main : Klostermann.

Heidegger, Martin. 1985. *Etre et temps*. Trad. d'E. Martineau. Paris : Authentica.

Husserl, Edmund, 1992. *Méditations cartésiennes*. Trad. G. Pfeiffer et E. Levinas. Paris : Vrin.

Lawlor, Leonard. 2002. "The legacy of Husserl's *Ursprung der Geometrie*: The Limits of phenomenology in Merleau-Ponty and Derrida". Ted Toadvine et Lester Embree (éds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht : Kluwer.

Merleau-Ponty, Maurice. 1960. « Sur la phénoménologie du langage » in *Signes*. Paris : Gallimard.

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

Merleau-Ponty, Maurice. 1997. « Notes de lecture et commentaires sur *Théorie du champ de la conscience* de Aron Gurwitsch ». *Revue de métaphysique et de morale*, no. 3, 1997.

Merleau-Ponty, Maurice. 1998. *Notes sur l'Origine de la géométrie*. Paris : PUF.

Patočka, 1976. *Le monde naturel comme problème philosophique*. Trad. J. Danek et H. Declève. La Haye : M. Nijhoff.

Patočka, Jan. 1981. *Platon et l'Europe*. Trad. E. Abrams. Paris : Verdier.

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

Patočka, Jan. 1990. « Réflexion sur l'Europe ». *Liberté et sacrifice*. Trad. E. Abrams. Grenoble : Millon.

Patočka, Jan. 1992. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Trad. E. Abrams. Grenoble : Millon.

Patočka, Jan. 1995. *Papiers phénoménologiques*. Trad. E. Abrams. Grenoble : Millon.

Patočka, Jan. 1998. *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Trad. E. Abrams. Grenoble : Millon.

Stanciu, Ovidiu. 2012. « Les deux sens de l'apparaître et la possibilité d'une métaphysique phénoménologique dans la pensée de Jan Patočka ». *Fogli Campostrini* 2(2) : 66-83.

Ovidiu Stanciu est doctorant en philosophie à l'Université de Bourgogne et à la Bergische Universität Wuppertal. Intérêts de recherche : phénoménologie, idéalisme allemand, philosophie contemporaine.

Address:

Ovidiu Stanciu

Université de Bourgogne

UFR de Lettres et Philosophie

4, Boulevard Gabriel

21000 Dijon, France

E-mail: ovidius_stanciu@yahoo.com

Naître du monde et naître au monde. Merleau-Ponty / Patočka

Frédéric Jacquet
Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne

Abstract

Being born from the world and being born to the world: Merleau-Ponty / Patočka

The phenomenon of birth is here to be presented as a crucial one, discreet though, into Merleau-Ponty and Patočka's philosophy. So it deserves a confrontation of their respective thoughts. Both of them have radicalised Husserl's phenomenology into a philosophy of birth. This phenomenological achievement includes an ontology of birth, which feeds an anthropology in a brand new way, presented in the following pages.

Keywords: Merleau-Ponty, Patočka, phenomenology, ontology, birth

La pensée merleau-pontienne est animée par une préoccupation ontologique qui s'accomplit dans les dernières années sous la figure d'une philosophie de la chair. La Chair, dont Merleau-Ponty déclare qu'elle « n'a de nom dans aucune philosophie » (Merleau-Ponty 1996a, 193), est comprise comme Terre natale (Mère ontologique) d'où toute réalité prend naissance, au sein de laquelle émerge le corps propre lui-même. Autrement dit, la Terre-Mère, la Chair est l'*Ur-Arche* permettant de conjurer le subjectivisme qui grève la phénoménologie transcendantale : il s'agit pour Merleau-Ponty de concevoir un rapport à l'Être qui se fasse *de l'intérieur de l'Être*, délivrant une pensée cohérente de l'*a priori* corrélationnel. Dire que « tout étant, quel qu'en soit le sens et quelle qu'en soit la région, est l'index d'un système subjectif de

corrélacion » (Husserl 1995, 187) n'implique pas que le monde, univers de tout étant, soit constitué par la subjectivité transcendante. Il faut donc que le monde lui-même, la chair, « ouvre en elle le champ où elle a lieu » (Maldiney 1988, 77), celui de son apparaître, que la puissance phénoménalisante du corps puisse être comprise en fonction de son appartenance au monde, que cela qui inscrit le corps dans le monde soit également ce qui fonde son pouvoir de le percevoir. De ce point de vue, la philosophie de la Chair est une *ontologie de la naissance*. La question est celle de l'éclosion d'une chair propre, sentante, au sein de la chair du monde, sensible, comme y insiste Merleau-Ponty lui-même en un fragment particulièrement important : « L'ontologie consiste à formuler cette naissance et co-naissance, à trouver un au-delà du naturalisme et de l'idéalisme, à peindre l'homme comme il est vraiment : non pas comme l'ébauche d'une subjectivité absolue, mais comme surrection, lumière au sommet de cet incroyable arrangement qu'est un corps humain » (Merleau-Ponty, Inédit, cité par E. De Saint Aubert 2004, 255). Il s'agit de comprendre la « naissance » ou le surgissement de l'homme *dans* l'Être c'est-à-dire *de* l'Être lui-même, de penser leur « co-naissance » : la naissance ontologique du corps au sein de l'Être signifie du même coup la naissance du monde à la phénoménalité. Merleau-Ponty se situe dès lors par-delà le réalisme et l'idéalisme. En effet, cette perspective éloigne du réalisme, d'une détermination du monde comme en soi, absolument hors de paraître et de l'idéalisme qui part du phénomène de la conscience, ressaisi comme « subjectivité absolue », ne pouvant ainsi rendre compte de l'épreuve de la transcendance. La philosophie de la chair ouvre une voie plus exigeante : le corps propre est cet « incroyable arrangement » pour lequel le monde se phénoménalise, par lequel la « lumière » advient et dont la dimension perceptive est corrélative de l'appartenance ontologique. Le tournant ontologique de la phénoménologie accompli par Merleau-Ponty est compris par Patočka comme une radicalisation nécessaire de la phénoménologie husserlienne ; ce dont témoigne une lettre inédite adressée à Janine Pignet datant du 25 avril 1962 en laquelle Patočka fait état de sa lecture de *L'œil et l'esprit* qui,

écrit-il, « dépasse le subjectivisme », l'homme étant le « correspondant engagé dans le jeu de l'être ». Et Patočka d'ajouter ailleurs : la « contribution de Merleau-Ponty à la phénoménologie du monde naturel, compris comme monde perçu, est (...) extrêmement importante » (Patočka 1988a, 97). Il est significatif en outre que Patočka retrouve l'impératif d'une philosophie de la naissance (sans revendiquer explicitement ce titre) afin de rompre avec le subjectivisme de la phénoménologie transcendantale : « C'est du monde que nous naissons ; nous nous séparons en naissant de la cohérence d'ensemble de ces processus, nous devenons quelque chose pour nous-mêmes » (Patočka 1988a, 107). Merleau-Ponty lui-même écrit : « Naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde » (Merleau-Ponty 1992, 517). Il s'agira ici de comprendre le sens ontologique de la naissance, ce qui suppose, d'une part, de thématiser le procès continué de phénoménalisation, la connaissance de la perception et du visible, mettant en évidence l'exigence d'une philosophie de la finitude radicalisée (vis-à-vis de Husserl). Merleau-Ponty et Patočka s'accordent sur cette exigence d'une pensée de la finitude enveloppant la découverte d'un sens renouvelé de la transcendance. Le différend entre eux tient à la détermination du sens d'être du sujet percevant ; Patočka fraye alors une voie plus rigoureuse qui permet de comprendre le sens concret du sujet comme une dynamique perceptive inachevable entendue comme un procès de naissance continuée. Sur cette base, il convient, d'autre part, de fixer le sens de l'appartenance du sujet au monde, de son émergence en lui, ce que signifie *naître du monde*. A nouveau, une radicalisation de la philosophie de la chair s'impose, au profit d'une pensée de la *Physis* synonyme d'un procès de naissance cosmique sur fond duquel l'appartenance ontologique de la vie perceptive est pensable. Toutefois, cette appartenance ne doit pas compromettre la différence du corps percevant à l'égard du monde qui le porte au paraître. De ce point de vue enfin Patočka fraye une voie singulière, renouvelant le sens ontologique de la naissance en direction d'un sens métaphysique de la naissance par séparation qui n'outrepasse cependant pas l'immanence cosmique. Il s'agira de montrer que la « philosophie phénoménologique » (Patočka 1997, 41)

élaborée par Patočka permet de réaliser l'*Aufhebung* de la philosophie de la chair en direction d'une philosophie de la naissance. Celle-ci permet d'opérer la genèse de l'*a priori* corrélationnel, articulant *phénoménologie*, *cosmologie* et *anthropophénoménologie* qui rend compte de la naissance d'un soi, naissance phénoménologique – ce que signifie *naître au monde* –, sur fond du sens ontologique de la naissance (rassemblant une pensée de la *physis*, Terre-Mère, et un événement de naissance métaphysique) ; perspective qui justifie une confrontation entre Merleau-Ponty et Patočka.

Finitude et natalité

Commençons par souligner que Merleau-Ponty et Patočka s'engagent en une *philosophie de la finitude*, au sein de laquelle la question de la naissance s'inscrit : « Aucune philosophie ne peut ignorer le problème de la finitude sous peine de s'ignorer elle-même comme philosophie... » (Merleau-Ponty 1992, 48) ; « Ou bien la phénoménologie est phénoménologie de la finitude, ou bien il n'y a pas de phénoménologie » (Patočka 1991, 388). La version merleau-pontienne de la réduction prend la forme d'une surréflexion, d'une description de l'expérience muette, de notre « lien ombilical » (Merleau-Ponty 1996a, 144), prélogique avec le monde, en un sens radical de la finitude. La réduction husserlienne, sans pouvoir le développer, met à découvert la conscience constituante. Ainsi l'*epochè* phénoménologique s'achève en une réduction transcendantale au titre de reconduction à la conscience pure : le « moi pur » est ressaisi comme Absolu constituant de tout sens et de tout être : réduction et constitution forment « un tout systématique » (Patočka 1988b, 251). Comme nous le suggérons, l'intériorisation de l'apparaître, provoqué par la réduction telle que la pratique Husserl, implique un *dépassement de la finitude* au profit d'un étant infini, « hors du monde », « démondanisé » (Patočka 1988a, 101, 210), constituant de toute réalité – Absolu sur le terrain duquel toute finitude se trouve « biffée » (Patočka 1988b, 259). Une fois placé dans l'Absolu, l'engagement dans la finitude, la possibilité de rendre compte de notre vie incarnée se trouve compromise, comme y insiste également Merleau-Ponty

(Merleau-Ponty 1996, 61). La finitisation de l'Absolu s'avère incompréhensible parce que la corporéité est indérivable de la transparence de l'ego pur, se donnant comme cet absolu qui « ne naît ni ne périt » (Patočka 1990, 232, 208) ; l'ego transcendantal est immortel. Notre finitude anthropologique est comme *déréalisée* et l'idéalisme phénoménologique ne parvient pas à rendre compte de la donation d'une transcendance ; la conquête de la transcendance perceptive à partir de l'immanence subjective s'avère impossible. Cette critique du subjectivisme rapproche Patočka de Merleau-Ponty. Il s'impose de dépasser le subjectivisme husserlien, de ne pas reconstruire « la perception avec du perçu » (Merleau-Ponty 1992, 11), de ne plus rendre compte de l'apparaître à partir d'un étant apparaissant (subjectif), ce que Patočka qualifie de « construction subjective » (Patočka 1988b, 237). La critique de la phénoménologie transcendantale permet de définir de manière renouvelée le sens d'être de l'Être, selon une voie commune à Merleau-Ponty et Patočka. Tous deux s'attachent à déceler la vérité de l'*Abschattungslehre*, perspective qui conduit à mettre en évidence l'horizontalité de l'expérience : l'horizon est la « forme concrète de l'expérience de l'*a priori* » (Patočka 1995, 246). Merleau-Ponty précise que l'horizon est un « nouveau type d'être » synonyme de l'invisible du visible. Ainsi, l'invisible n'est pas un « *autre visible* 'possible', ou un 'possible' visible pour un autre ». Autrement dit, l'invisible est la profondeur du visible si bien que le rapport du Monde à l'Être est celui du « visible et de l'invisible », « différence des identiques » : le sensible est ce « medium où il peut y avoir de l'être », c'est le « seul moyen pour l'Être de se manifester sans devenir positivité, sans cesser d'être ambigu et transcendant » si bien que l'ontologie prend la forme d'une « cosmologie du visible » (Merleau-Ponty 1996a, 282-283, 305, 316). Cette percée phénoménologique permet de mettre en évidence l'essentielle générativité de l'existence que nomme la notion de *natalité*, présente dès la *Phénoménologie de la perception*, à un double titre. La natalité désigne la *condition d'être né* que Merleau-Ponty définit comme une *natalité anonyme* : je ne puis me saisir que comme « déjà né » et comme « encore vivant » : ma naissance et ma mort sont ainsi des « horizons prépersonnels »

(Merleau-Ponty 1992, 249-250) ; cependant, il faut envisager un autre concept de natalité, une *natalité existentielle* synonyme du « mouvement de l'existence » (Merleau-Ponty 1992, 105) en sa dimension de productivité de la perception à la parole. La natalité existentielle décrit le sens d'être de la subjectivité en tant qu'elle est inscrite dans le monde, au sein de la manifestation en sa structure d'horizon. En effet, la natalité existentielle, en sa dynamique intrinsèque, suppose « l'inachèvement du monde » qui, précisément, laisse l'amplitude d'une création. De ce point de vue, l'existence perceptive, inscrite dans le monde, témoigne d'une irréductible plasticité, d'une « naissance continuée » comme y insiste Merleau-Ponty : « Le sujet de la perception n'est pas ce penseur absolu, il fonctionne en application d'un pacte passé à notre naissance entre notre corps et le monde, entre nous-mêmes et notre corps, il est comme une naissance continuée » (Merleau-Ponty 2001a, 40-41). Mettre en évidence l'horizontalité de l'expérience conduit à articuler *natalité existentielle*, la générativité du sujet percevant, et *Natalité ontologique*, la Générativité de l'Être lui-même, selon une perspective qui suppose la radicalisation opérée par Merleau-Ponty dans les dernières œuvres. L'horizontalité ontologique conduit à découvrir la « *Stiftung* de l'Être » qui est donc *toujours à naître* et *toujours le même*, perspective que recueille la notion d'« éternité existentielle » : le monde est comme « la durée naissante [n.s.] de Bergson, toujours neuve et toujours la même » (Merleau-Ponty 1996a, 316, 320). De façon très cohérente, au sein de cette dernière période, le corps sentant est aussi discrètement compris comme « naissance continuée » (Merleau-Ponty 1996b, 32)¹ : le corps percevant capte l'incessante genèse du visible ; ce que Merleau-Ponty indique également en définissant la vie perceptive comme « interrogation continuée », la philosophie étant elle-même comprise comme « la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même » (Merleau-Ponty 1996a, 139-140). Cette *philosophie de la finitude enveloppe une philosophie de la naissance*, offre une compréhension radicalisée des termes de la corrélation phénoménologique, selon une voie partagée par Patočka puisque ce dernier, verrons-nous, met également l'accent sur

l'horizontalité comme détermination ontologique du monde et ressaisit le sujet comme un vivre implicatif² enveloppant un procès de naissance continuée (s'il n'utilise pas ce terme, le vocabulaire de la naissance apparaît de ce point de vue). Il importe pourtant de signaler que Patočka fixe également la teneur de son différend avec Merleau-Ponty. Dans une lettre inédite du 1^{er} mai 1964 adressée à Robert Campbell, Patočka souligne les percées accomplies par Merleau-Ponty et la tâche qu'il reste à entreprendre, tenant au statut accordé à la corporéité, à la détermination de son sens d'être. Si Heidegger manque l'incarnation du *Dasein*, Merleau-Ponty n'intègre pas « la corporéité à la structure totale du *Dasein* ». En effet, Merleau-Ponty ressaisit le corps selon la réversibilité, le définit comme sentant-sensible (à partir de l'auto-toucher) et reconduit ainsi une forme de subjectivisme, dans le sillage de Husserl. Il faut donc se situer par-delà Heidegger et Merleau-Ponty, ressaisir l'incarnation de l'existence, le « caractère corporel de l'existence » avec Merleau-Ponty (Patočka 1988, 97) et appréhender, avec Patočka, le corps lui-même de façon existentielle. Le corps est ressaisi *selon* le mouvement, compris de manière strictement phénoménologique, à partir du mouvement phénoménalisant. Autrement dit, il s'agit de penser le sens d'être du sujet en tant qu'il est inscrit dans la manifestation, en tant que sujet de l'apparaître, parcourant des horizons perceptifs. Il est vrai qu'une compréhension du sujet selon le mouvement est bien présente au sein de l'œuvre de Merleau-Ponty qui insiste sur le « corps opérant », met en évidence l'« entrelacs de vision et de mouvement » (Merleau-Ponty 1996b, 16), synonyme de la co-naissance du corps et du monde. Cependant, dire que le corps est *en* mouvement ne revient pas à le penser *comme* mouvement, puisque le corps, disions-nous, est ressaisi de façon subjectiviste à partir de la réversibilité³. Autant dire que Merleau-Ponty manque le sens concret de la « naissance continuée » qu'il thématise pourtant. Au contraire, Patočka aborde frontalement le sens d'être du sujet en tant qu'il est inscrit dans l'apparaître, de façon strictement phénoménologique, conformément aux réquisits de l'*a priori* corrélationnel. Tel est l'office de l'*epochè* radicalisée mise en œuvre par Patočka. Loin que l'apparaître se trouve

constitué par le sujet (Husserl), ce dernier n'est susceptible de s'apparaître qu'en vertu de son inscription dans l'apparaître si bien que la vie de la subjectivité est une « *vie au monde*, vie au sein de la totalité préalable » (Patočka 1988a, 5). Il y a donc une *essentielle finitude de la subjectivité* inscrite au sein de l'apparaître dont elle est la co-condition. Merleau-Ponty insiste également sur la « *finitude opérante* » (Merleau-Ponty 1996a, 305) du sujet, conséquence ontologique de la découverte de l'*Abschattungslehre* ; cependant, le sujet n'est pas abordé de *manière strictement phénoménologique, en tant que sujet de l'apparaître*. Au contraire, ressaisir le sujet en tant qu'il est imbriqué dans la manifestation conduit à le penser en termes de mouvement, comme une vie dans des horizons c'est-à-dire comme une « *vie dans des possibilités* ». Le phénoménologue s'engage en une compréhension existentielle de la corporéité entendue comme « *force voyante* » (Patočka 1995, 66, 72, 75), irréductible à la chair propre : la perception *est* mouvement, non simplement « *accompagnée de mouvements* » (Patočka 1988a, 6), et le mouvement perceptif fait paraître le monde en lequel il est inscrit, témoigne d'une dynamique inachevable qui prend la forme d'une naissance continuée. Comme l'écrit Patočka « l'avenir n'a pas le caractère d'une explication, mais plutôt d'une *naissance*, d'une *création nouvelle* » (Patočka 1995, 266, 108) alors même que toute surrection, toute naissance phénoménale est actualisation *de* la totalité, *re-naissance* ontologique. Autant dire que Patočka accède à un concept de générativité, de natalité dont la dynamique n'a plus rien de métaphorique. Comme nous l'avons déjà établi à propos de Merleau-Ponty, la natalité existentielle est corrélée à une *Natalité ontologique*, actualisation de l'Un ou, comme l'écrit Merleau-Ponty, « réintégration de l'Être » (Merleau-Ponty 1996a, 250). Cependant, *la phénoménologie du mouvement confère un sens concret à cette co-naissance ontologique*. Le vivre d'expérience, synonyme d'une explicitation des horizons, est un devenir incessant, un processus d'advenue inachevable, le moi étant à l'horizon de son mouvement : l'existence phénoménalisante témoigne d'une « *actualisation continuelle* » (Patočka 1995, 152)⁴, selon la formule patočkienne, d'une naissance continuée. La désubstantialisation et la

désobjectivation du sujet, compris comme mouvement, implique que ce mouvement est une *ontogenèse inachevable* appelée par la transcendance du monde. Il y a donc *connaissance incessante* de la vie perceptive et du monde entendu en un sens phénoménologique.

Il ne suffit pas cependant de référer la natalité existentielle à la Natalité ontologique, il faut, plus radicalement, penser le monde comme le « lieu natal » (Merleau-Ponty 1996a, 54) de la chair propre, de la vie perceptive ; ce qui conduit Merleau-Ponty au concept ontologique de Chair. Cependant, verrons-nous, le subjectivisme qui grève la phénoménologie merleau-pontienne du corps empêche de comprendre le sens ontologique de la naissance de façon cohérente, la philosophie phénoménologique patockienne opérant de ce point de vue une percée.

Naître du monde

Commençons par souligner que la chair propre, dans l'œuvre merleau-pontienne, est le témoin ontologique d'un sens d'être plus général – la Chair –, et que, dès lors, c'est en tant que visible que le corps est voyant, en tant que sensible qu'il est sentant. Plus précisément, Merleau-Ponty commence par décrire le toucher en sa réversibilité. La main gauche touchante peut devenir à tout moment chose touchée par cette partie du corps qu'elle touchait, la main droite. La sensibilité est immanente au corps, irréductible au *Körper* (corps objectif), et se trouve définie comme *Leib* (chair) : la subjectivité percevante est inscrite dès lors au sein du monde en vertu de son essentielle incarnation. La démarche merleau-pontienne consiste en une extension ontologique : le mode d'être du corps propre est transféré au monde lui-même. En tant que la chair propre est du monde, il faut conclure que le monde lui-même est Chair. L'inscription du corps au sein du monde justifie l'extension au monde du mode d'être de ce corps : « La chair du corps nous fait comprendre la chair du monde » (Merleau-Ponty 1995, 280), mais, une fois découverte, seule la Chair, en un sens ontologique, permet de rendre compte de la chair propre. Le corps est *au* monde en tant qu'il est *du* monde. Toutefois, comme Merleau-Ponty prend soin de le préciser, le corps est un

« *sensible exemplaire* » parce qu'il est « *sensible pour soi* » (Merleau-Ponty 1996a, 178-179) alors même que cette sensibilité réflexive suppose l'appartenance ontologique. Autrement dit, il faut penser le monde comme Terre natale⁵ puisque seule l'appartenance au monde explique la puissance percevante du corps : « c'est la chair, la mère » (Merleau-Ponty 1996a, 321). Le concept ontologique de Chair permet ainsi de comprendre le « secret natal » (Merleau-Ponty 1996a, 179) de la chair propre : il y a un « lien natal », un « lien ombilical » unissant le corps au monde si bien que le monde est compris comme « berceau » de ce corps. Le monde est notre « lieu natal » (Merleau-Ponty 1996a, 53-54, 144) : il y a *co-naissance du corps et du monde* alors même que le monde possède une primauté ontologique puisque c'est en lui que naît un corps susceptible de le faire paraître en raison de son exemplarité. Il reste à expliquer la conquête de cette exemplarité charnelle, comme s'y applique furtivement Merleau-Ponty en une réflexion sur la naissance et l'embryogenèse : « Quand l'organisme de l'embryon se met à percevoir, il n'y a pas création par le corps en soi d'un Pour soi, et il n'y a pas descente dans le corps d'une âme préétablie, il y a que le tourbillon de l'embryogenèse soudain se centre sur le creux intérieur qu'elle préparait – Un certain écart fondamental, une certaine dissonance constitutive émerge » (Merleau-Ponty 1996a, 287). La physiologie ne peut être séparée d'une phénoménologie du corps : le fonctionnement du système nerveux (mouvements de fixation et de convergence) est suspendu à l'émergence d'une vision de sorte que le voyant se prémédite au sein du corps, de ces « ténèbres bourrées d'organes » (Merleau-Ponty 1996a, 182), et, plus précisément, au sein du développement embryonnaire lui-même. L'ontogenèse, présidant à l'avènement du corps, est polarisée par la vision, qui permet l'accomplissement du processus biologique. S'il est vrai que l'*erleben* suppose le montage de certaines conditions physiologiques, ce *leben* en devenir est tout entier orienté vers l'*erleben*, vers la perception, vers un rapport au monde qui rend possible cette ontogenèse. L'émergence d'un pour-soi, d'une pure conscience à partir du corps, conçu comme fragment de matière (*Körper*), corps objectif, s'avère impossible, de même que la descente de la conscience dans le corps est

strictement impensable en raison de leur hétérogénéité ontologique : « Le corps est pour l'âme son espace natal » (Merleau-Ponty 1996b, 54). Il y a donc *émergence d'un corps voyant au sein de l'embryogenèse*, le corps étant, en sa matérialité organique, déjà ouvert à la perception qui se foment en elle et qui oriente son ontogenèse. Cette polarisation du corps naissant par la perception n'est elle-même possible qu'autant que le sensible est le sens d'être de l'Être – condition ontologique de cette naissance du corps sentant. Autrement dit, le corps n'est voyant qu'en vertu de son appartenance au Visible – son lieu natal. Naître, c'est *naître au monde*, se faire vie perceptive qui ne s'explique ultimement qu'en vertu de l'appartenance à la Chair – ce que signifie *naître du monde*. Il s'agit ainsi de penser la naissance d'une vie perceptive au sein du corps c'est-à-dire au sein du monde, l'émergence d'une chair au sein de la Chair.

Pour novatrice et audacieuse que soit la philosophie de la chair, cette notion ontologique de Chair n'en demeure pas moins problématique, voire aporétique. En effet, comme le souligne Merleau-Ponty lui-même « la chair du monde n'est pas *se sentir* comme ma chair – Elle est sensible et non sentante... » (Merleau-Ponty 1996a, 304). L'étude de l'embryogenèse, dans ce contexte ontologique, ne fait que reculer le problème : la question ontologique ultime étant de comprendre comment un corps sentant peut émerger du monde sensible alors qu'il n'est pas lui-même sentant, comment, sur le plan de l'embryogenèse, un corps peut être polarisé par le visible (la question est seulement reconduite sur ce plan originaire de l'embryogenèse). Il faut donc conclure que Merleau-Ponty oscille entre une exigence ontologique – conduisant au concept de Chair – et une exigence phénoménologique – fixant la différence entre le corps percevant et le monde perçu, contre l'hylozoïsme. Merleau-Ponty s'efforce en outre de concilier la différence du monde et de la chair propre avec l'unité ontologique du concept de Chair introduisant entre eux une *différence de degré* : le corps propre est une « Visibilité » non plus « errante » mais « rassemblée », « variante très remarquable », « degré de contraction » spécifique (Merleau-Ponty 1996a, 181, 179). En première approche, cette distinction de contraction semble préserver la

différence entre « chair du monde » et « chair propre » sans pourtant compromettre le concept ontologique de Chair puisqu'il ne s'agit que d'une différence de degré, différence au sein de l'identique. Cependant, toute différence de « degré » manque « les privilèges du *cogito* » (Dufrenne 1959, 270-271) et Merleau-Ponty ne peut que démentir lui-même cette modalité de la différence en rappelant que le monde n'est pas un « se sentir » comme la chair propre : une simple différence de degré ne peut rendre compte de la distinction entre le *percevant* et le *perçu*. Le corps percevant est la *condition* de l'apparaître du monde dont il ne peut dès lors partager le même mode d'être. L'ontologie de la Chair est donc condamnée à ne pouvoir rendre compte de la chair propre à partir de la chair du monde, qui se voit ainsi accordée un sens mineur – être de prégnance, « *prégnance* de possibles » (Merleau-Ponty 1996a, 304). Autrement dit, Merleau-Ponty ne parvient pas à concilier la différence de la chair propre à l'égard de la chair du monde avec l'appartenance de la première à la seconde.

De ce point de vue, la philosophie patočkienne constitue une avancée décisive, permettant de rendre compte de la naissance ontologique du corps au sein du monde, de penser à la fois l'appartenance ontologique du sujet et sa différence à l'égard du monde. Cette avancée suppose préalablement de se libérer de l'idéalisme résurgent dans l'approche merleau-pontienne du corps percevant. Parce que le corps est ressaisi comme un « se sentir », toute connivence avec le monde est nécessairement manquée, sauf à céder à l'animisme que Merleau-Ponty refuse, le monde n'étant pas un tissu d'âmes. Au contraire, de façon topique, disions-nous, Patočka ressaisit le sujet comme vie au monde, comme mouvement et peut dès lors penser son inscription au sein du monde lui-même compris comme Vie en un sens archaïque, synonyme de *Physis*, en un aristotélisme radicalisé, selon une voie qui prend la forme d'une ontologie du mouvement compris comme *procès de naissance cosmique*. Plus précisément, écrit Patočka, le « mouvement est facteur *ontologique* fondamental » (Patočka 1988a, 129), mouvement ontogénétique qui décrit un processus d'advenue ou de réalisation (« essence qui advient ») : le « mouvement de la substance » délivre le sens d'être du mouvement, qui est ainsi

ressaisi à partir du couple « *genesis – phthora*, naissance-mort », « mouvement d'émergence et de disparition de l'étant » (Patočka 1995, 269 ; 1988a, 103). Ce mouvement est un mouvement ontogénétique, concept prélevé, indique Patočka, sur le *sens biologique du développement d'un organisme entre naissance et mort* : « la naissance et le développement des êtres vivants » accèdent au statut de « modèle ontologique » (Patočka 2011, 163). Ce mouvement archaïque, faut-il préciser, est un mouvement d'éclosion, de germination. Il s'agit du mouvement de délimitation de l'étant, d'accroissement d'être, tel le mouvement de mûrissement d'une pomme, que nomme le concept de manifestation cosmologique, mouvement d'entrée en présence. Dès lors, se dessine un *sens cosmologique de la naissance* correspondant à cette ontologie *selon* la naissance et le développement qu'est l'ontogénétique ; mouvement-processus défini comme « *naissance, création* » (Patočka 1995, 32) délivrant l'essence même de l'être. Le mouvement phénoménalisant – la natalité existentielle – s'inscrit ainsi dans le mouvement de la *physis*, natalité cosmologique. Il ne suffit toutefois pas de comprendre l'appartenance du corps percevant au monde en une philosophie du mouvement, il faut impérativement rendre compte de la différence de ce corps à l'égard du monde qu'il fait paraître. Patočka s'y emploie de façon discrète et pourtant résolue en plusieurs moments de son œuvre. Il est assuré que cette différence ne peut consister qu'en une différence motrice puisque le mouvement définit le sens d'être de l'être : la question est lors celle du principe de la différence du mouvement phénoménalisant à l'égard du monde. Une fois le sens de notre appartenance au monde défini (première rupture à l'égard de Merleau-Ponty), il reste à penser la différence phénoménologique (du corps à l'égard du monde), selon une perspective appelant un sens *métaphysique de la naissance*, distinct des naissances cosmiques (seconde rupture avec Merleau-Ponty), différence qui ne brise cependant pas le sens d'être unitaire du mouvement entendu comme mouvement de réalisation (ontologie de la naissance).

Indiquons que la différence de l'existence à l'égard du monde est référée à une dissolution au sein même de la totalité, une expulsion de la partie hors du tout : « L'homme est, parce qu'il y

a une dissolution au sein même de la totalité de l'être absolu, dissolution qui peut être formulée comme expulsion de la partie hors du tout et l'aspiration de la partie à s'approprier ce même tout, aspiration vaine et perverse, puisqu'elle ne peut aboutir à une subordination nouvelle, à une réconciliation, à une intégration nouvelle» (Patočka 1988a, 175-176). Cette expulsion prend la forme d'un événement archaïque de sécession permettant de rendre compte de la scission phénoménologique et qu'il faut postuler à cet effet. De ce point de vue, Patočka s'inscrit dans le sillage de ce que Sartre appelle l'événement absolu de révolte de l'en-soi, thématisée dans *L'Être et le néant*, au sein toutefois d'une ontologie du mouvement, de la *Physis*, introuvable chez Sartre⁶. L'essentiel est de comprendre que cet événement est déduit au titre de condition de la corrélation phénoménologique et décrit la naissance du sujet percevant au sein de la *Physis* : le mouvement phénoménalisant est bel et bien un mouvement de sorte que sa différence avec le monde est irréductible à une différence de nature (hétérogénéité ontologique) ; cependant, il ne s'agit pas non plus d'une différence de degré, puisque, dans ce cas, la scission phénoménologique serait perdue. Il faut penser une rupture, un événement faisant une irruption immotivée qui transfigure le mode d'être des mouvements cosmiques sans pourtant excéder le sens d'être de la *Physis* : le sujet phénoménalisant est un être excentrique (Patočka 1997, 42-43) sans être acosmique (la séparation ne transgresse pas l'immanence au monde). La philosophie phénoménologique est ainsi structurée par une double logique : une archéologie cosmologique, décelant l'appartenance de la vie perceptive au monde, et une « archéologie métaphysique » (Dufrenne 1968, 172) postulant un événement d'expulsion ontologique selon une perspective qui débouche sur une *méta-physique événementiale* : *l'homme naît au monde comme indérivable de ce monde*⁷. La philosophie phénoménologique a le statut d'une « cosmologie métaphysique »⁸ (Dufrenne 1981, 232) permettant de comprendre ce que signifie naître du monde. Naître du monde consiste en cette naissance métaphysique qu'il faut postuler comme principe de la corrélation phénoménologique. Cette archéologie doublement accentuée permet d'effectuer la genèse

de la structure d'horizon, de l'apparaître phénoménologique puisque cet événement constitue une séparation à l'égard du monde qui n'excède pas son inscription en lui : la naissance métaphysique consacre l'émergence d'un sujet ayant rapport au monde depuis l'immanence à ce monde, préserve l'intimité ombilicale que suppose la vie perceptive. La philosophie phénoménologique permet ainsi de penser de façon cohérente la co-naissance ontologique du corps et du monde.

La pensée patočkienne dessine les contours d'une *philosophie de la naissance* et débouche sur une anthropophénoménologie au sein de laquelle la question de la naissance se déplace et se prolonge en prenant la figure d'une naissance de la phénoménalité, de l'apparaître à quelqu'un, référé à la naissance métaphysique et biologique. De ce point de vue, la confrontation avec Merleau-Ponty s'avère de nouveau fructueuse.

Naître au monde

Il s'agit pour Patočka de penser l'émergence d'une existence au sein du monde : *naître du monde* – en vertu de la naissance métaphysique – c'est *naître au monde*, c'est-à-dire comme vie perceptive. L'événement de naissance métaphysique est la racine de l'impuissance et de l'incomplétude de la vie native. Il convient désormais de revenir sur la modalité humaine de la naissance en toutes ses dimensions, d'insister sur la naissance biologique, singulièrement sur la prématuration qui induit l'impuissance biologique que Patočka thématise au même titre que Merleau-Ponty⁹, dans un cadre théorique distinct (ainsi Merleau-Ponty développe ces questions dans ses cours sur la psychologie de l'enfant dont il est possible de trouver les traces au sein de *Visible et l'invisible*). Quoi qu'il en soit, tous deux développent une *phénoménologie de la naissance*, une description de ce phénomène paradoxal, frayent la voie à une anthropophénoménologie : le corps propre est lui-même compris en fonction de la naissance (et de la station droite)¹⁰, décrivant l'« être-par-la-naissance » de l'existence¹¹.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, rappelons-le, Merleau-Ponty envisage ce qu'il appelle une natalité et une

mortalité anonymes. La naissance, au même titre que la mort, est un horizon prépersonnel : ma naissance et ma mort ne peuvent « m'apparaître comme des expériences miennes ». En effet, une telle expérience de la naissance suppose d'être *déjà* capable d'expériences, alors que, précisément, la naissance en consacre l'avènement. Une expérience de la naissance supposerait de se précéder soi-même. Par conséquent, je ne puis me saisir que comme « déjà né » et comme « encore vivant » (Merleau-Ponty 1992, 249-250) ; perspective qui permet de repenser la *Geworfenheit* heideggérienne puisque l'être-jeté s'avère indissociable de la *condition d'être-né*. Si l'existence se trouve définie comme naissance continuée (natalité existentielle), dans la *Phénoménologie de la perception*, cette natalité n'est pas référée, de façon topique, à la modalité humaine de la naissance. Merleau-Ponty opère un tel approfondissement archéologique dans ses cours sur la psychologie de l'enfant et insiste sur l'impuissance biologique du nouveau-né – « l'enfant est 'démuni' de puissance » (Merleau-Ponty 2001b, 107) – en raison de la *prématuration vitale* : « l'enfant vient au monde dans un état tel que la vie indépendante dans ce milieu nouveau n'est pas pour lui possible » (Merleau-Ponty 1997, 205). De cette impuissance native découle l'indistinction primordiale et l'exigence d'une genèse du corps propre, synonyme de sa *naissance phénoménologique*. Le nourrisson témoigne d'un pré-moi fondu dans un pré-monde : « l'enfant ignore soi-même et autrui en tant que différents » si bien qu'il y a moins communication avec autrui – supposant une distinction vécue – qu'une précommunication. Cette situation dessine une « collectivité anonyme », une « vie à plusieurs sans différenciation », une « socialité syncrétique » et le « moi primordial » est « d'autant plus impérieux qu'il [ignore] ses propres limites ». L'enfant ne saurait « limiter à soi sa propre vie » (Merleau-Ponty 1997, 179, 199, 186), il n'a pas conscience d'autrui comme être séparé. La prématuration implique un retardement du développement et tous les pouvoirs de l'être-homme s'avèrent corrélatifs de la modalité de sa naissance et de la station droite qui permettent de comprendre la naissance d'une chair propre, définie par la réversibilité, au sein de la chair du monde (retrouvant l'aporie

déjà signalée). Il est significatif que Patočka lui-même insiste sur la dépendance native de l'homme tenant à son impuissance biologique, corrélative de la « séparation d'avec le corps de la mère » (Patočka 1995, 109). Cette impuissance est le fait de l'incomplétude biologique ; le différend avec Merleau-Ponty consistant en la découverte d'un événement de naissance métaphysique au principe de la modalité biologique de la naissance humaine. La situation de dépendance et d'impuissance explique, chez l'enfant, l'émergence d'une tendance à l'attachement que Patočka définit comme un attachement « extatique » (Patočka 1995, 110) : l'enfant laisse irradier son impuissance, appelant ainsi l'acceptation sans laquelle la vie biologique ne serait pas même possible. Autant dire que l'impuissance biologique native appelle l'accueil intersubjectif en quoi consiste le mouvement d'enracinement, premier mouvement de l'existence humaine ; notion d'enracinement référée explicitement par Patočka à Merleau-Ponty¹². Patočka met l'accent sur l'exigence intersubjective de l'acceptation, de l'accueil qui compense la première individuation physique. Ce mouvement d'enracinement consacre l'advenue d'une existence par laquelle « nous nous saisissons pour la première fois nous-mêmes de façon *embryonnaire* », « notre naissance est mouvement » (Patočka 1988a, 35, 46 ; nous soulignons), et, notre mouvement témoigne d'une naissance continuée. Il faut de ce point de vue distinguer, précisons-le, la naissance du soi (au sein de ce devenir qu'est l'enfance synonyme de la naissance du corps propre lui-même) et la naissance continuée de ce soi qui, une fois advenu, n'en a jamais fini de devenir, ce pourquoi le corps propre est ressaisi comme natalité ou générativité perceptive. Il faut désormais, pour finir, se focaliser sur cette naissance phénoménologique, sur l'émergence d'une vie perceptive.

Le parallèle entre Merleau-Ponty et Patočka s'impose. En effet, Merleau-Ponty, singulièrement dans ses cours sur la psychologie de l'enfant, donne à voir la *naissance d'un soi*, la connaissance du soi percevant et du monde perçu. Il met en évidence l'avènement du corps *propre*, ce qui suppose la médiation d'autrui et de l'image spéculaire. Qu'il suffise d'indiquer l'épure de ce processus de genèse du schéma

corporel. La singularité de Merleau-Ponty, dans le sillage de Wallon et Lacan, est penser l'entrelacs du miroir et d'autrui dans le processus de psychogenèse. Ainsi le miroir fournit à l'enfant une perception de son propre corps « qu'il ne pourrait jamais avoir par ses propres moyens » (Merleau-Ponty 1997, 188, 202), l'image spéculaire rend possible la contemplation de soi-même, l'avènement d'une vie vécue – la naissance d'un soi, la surrrection de ce que Patočka nomme le « stade de la personne » (Patočka 1995, 82) : *vie vécue au sein même de l'épreuve du monde*, à la faveur de cette *co-naissance du soi et du monde*. La fonction de l'image spéculaire repose sur le regard d'autrui qui, à son tour, reçoit son complément de l'expérience du miroir, en une relation de possibilisation réciproque : « Je comprends d'autant plus facilement que ce qui est dans le miroir est mon image que je puis me représenter le point de vue d'autrui sur moi, comme réciproquement je comprends d'autant mieux l'expérience qu'autrui peut avoir de moi que je me vois dans le miroir sous l'aspect que j'offre pour lui » (Merleau-Ponty 1997, 206). Les premières ébauches d'une observation d'autrui consistent en fixations sur des *parties du corps* qui modifient la perception que l'enfant a de son corps : « Le regard d'autrui nous écrase en un point de l'espace alors que nous avons l'impression d'être illimité » (Merleau-Ponty 1997, 206, 197). Cette naissance d'une vie en première personne n'est pas la conquête d'une conscience transparente mais consiste en la dé-limitation de soi au sein du monde et en l'avènement du monde au sein d'une perception externe. Nous le disions, Patočka met l'accent sur la fonction possibilisante d'autrui : l'enfant conquiert le « stade de la personne » *en se voyant du point de vue de l'autre*. L'état initial d'impuissance enveloppe l'exigence de l'accueil, de soins qui permettent progressivement la conquête d'une maîtrise encore anonyme du corps : l'enfant devient capable d'une perception plus fine, il perçoit le corps d'autrui, ses mouvements et singulièrement les mouvements qui lui sont adressés en quoi le soin consiste. Ainsi, l'enfant se perçoit selon la manière dont il apparaît à autrui, comme un être séparé – figure phénoménologique de la naissance –, et acquiert la fonction réflexive. Patočka explicite le processus de co-naissance du corps percevant et de la

phénoménalité, il *donne à voir la naissance de la phénoménalité*, de façon plus explicite que Merleau-Ponty en retraçant la genèse de la spatialité. Indiquons seulement que l'autre homme, prodiguant les soins, est le *là-bas originaire* qui ne peut être spatialement compris puisque l'espace n'est pas encore advenu (indivision native), et ne prend un sens spatial qu'en raison d'un processus de centration subjective. D'une part, je ne m'apparais comme un *ici* qu'en vertu de ce *là-bas* que je suis pour l'autre mais, d'autre part, une fois l'*ici* advenu, un monde se phénoménalise : le corps propre est désormais cet *ici* par et pour lequel un *là-bas* advient, correspondant dès lors à l'ouverture phénoménologique du monde. Autrement dit, la préhistoire du corps est également celle de la phénoménalité en son essentielle horizontalité : la *naissance du corps à lui-même et au monde* par la médiation intersubjective possède le statut d'une archéologie phénoménologique¹³. Le mouvement d'enracinement, en vertu de l'accueil et de l'acceptation par autrui, prend la forme d'une naissance phénoménologique, de la co-naissance d'une existence et du monde : la phénoménologie se déploie en tant que *philosophie phénoménologique de la naissance*, opérant ainsi la genèse de l'*a priori* corrélationnel¹⁴.

NOTES

¹ Cette notion de « naissance continuée » qualifie alors la « vision du peintre ». Il faut cependant considérer qu'elle désigne plus largement le sens d'être du corps : « c'est l'opération expressive du corps, commencée par la moindre perception, qui s'amplifie en peinture et en art » (Merleau-Ponty 1998, 87). Dès lors, la naissance continuée de la vision du peintre dévoile la naissance continuée de la plus humble perception.

² « Il nous est possible de *vivre implicativement*, de vivre pleinement notre vie dans cette dimension globale, en nous rapportant au global » (Patočka 1995, 266).

³ Voir aussi l'analyse de Renaud Barbaras (Barbaras 2011, 13).

⁴ Le « *moi* nomme un horizon », il est une « tâche sans fin » (Patočka 1995, 65).

⁵ Voir les analyses de Dufrenne (Dufrenne 1973, 42). Nous reviendrons ailleurs sur la pensée de Dufrenne, en toutes ses dimensions, qui, parallèlement à Patočka, opère le tournant cosmologique de la phénoménologie.

⁶ Il faut, de ce point de vue, se reporter à la lettre de Patočka du 3 mai 1947 à Robert Campbell (Patočka 1992, 34-35 ; Sartre 1976, 720).

⁷ Dufrenne envisage explicitement le sens métaphysique de la naissance en ces termes (Dufrenne 1959, 256-257). Il faudrait envisager le statut précis de l'« archéologie métaphysique » telle que la comprend Dufrenne ; cette analyse ne peut trouver place ici.

⁸ Cette formule est issue de l'œuvre de Dufrenne ; cependant, elle permet aussi de qualifier l'entreprise patočkienne (nous y reviendrons ailleurs).

⁹ Il faudrait mener ici une étude détaillée du mouvement d'enracinement (Patočka 1988, 108 ; 1995, 85) et de la psychogenèse telle que la thématise Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 2001b, 319, 392).

¹⁰ Prématuration et station droite se potentialisent réciproquement (Tinland 1977, 70).

¹¹ Là encore une étude de la pensée dufrennienne s'impose (Dufrenne 1959, 282).

¹² Ces textes permettent de souligner l'empreinte de Merleau-Ponty sur la pensée de Patočka (Patočka 1988b, 58 ; Merleau-Ponty 1992, 240).

¹³ Patočka est en mesure de faire la genèse de ce qu'il nomme la « possibilité originaire », celle d'une maîtrise du corps par lui-même, synonyme de son auto-pouvoir qui rend possible toute praxis. De ce point de vue, il se démarque de Merleau-Ponty qui s'en tient à mettre en évidence le caractère « magique » (Patočka 1995, 71 ; Merleau-Ponty 1992, 110, 112) des rapports de ma décision aux mouvements corporels faute de pouvoir expliquer le processus en vertu duquel le corps répond aux décisions de la volonté, alors compris comme un sortilège qui réalise dans le corps et, corrélativement, dans les choses, les décisions de la volonté. Il est vrai que le diagnostic patočkien ne tient pas compte de l'étude merleau-pontienne de la psychogenèse, de la naissance phénoménologique du corps propre. Pourtant, force est de constater que Patočka se montre à nouveau plus radical, intègre explicite la préhistoire du corps à la détermination de son sens d'être au sein d'une phénoménologie du mouvement qui demeure inchoative chez Merleau-Ponty.

¹⁴ Cette analyse appelle un prolongement (étudiant ce que signifie naître à soi, en un sens éthique et ontologique) et une radicalisation (naître, c'est aussi naître de la vie des vivants) ; nous nous permettons de renvoyer à notre étude « Le monde et la question de la naissance » (Jacquet 2013).

RÉFÉRENCES

- Barbaras, Renaud. 2011. *La vie lacunaire*. Paris : Vrin.
- Dufrenne, Mikel. 1959. *La notion d'a priori*. Paris : PUF.
- Dufrenne, Mikel. 1968. *Pour l'homme. Essai*. Paris : Seuil.
- Dufrenne, Mikel. 1973. *Le poétique*. Paris : PUF.
- Dufrenne, Mikel. 1981. *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originaire*. Paris : Christian Bourgeois.

Husserl Edmund. 1995. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris : Gallimard (Collection Tel).

Jacquet, Frédéric. 2013. « Le monde et la question de la naissance ». *Philosophie* 118 : 34-52.

Maldiney Henri. 1988. « Chair et verbe dans la philosophie de M. Merleau-Ponty », *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, Dir. A-T. Tymieniecka. Paris : Aubier.

Merleau-Ponty, Maurice. 1992. *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard (Collection Tel).

Merleau-Ponty, Maurice. 1998. *Signes*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1996a. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard (Collection Tel).

Merleau-Ponty, Maurice. 1996b. *L'œil et l'esprit*. Paris : Gallimard (Collection Tel).

Merleau-Ponty, Maurice. 1995. *La Nature. Cours au Collège de France* (professés en 1956-1960). Paris : Seuil.

Merleau-Ponty, Maurice. 1997. *Parcours 1935-1951*. Lagrasse : Verdier.

Merleau-Ponty, Maurice. 2001a. *Parcours deux 1951-1961*. Lagrasse : Verdier.

Merleau-Ponty, Maurice. 2001b. *Psychologie et pédagogie de l'enfant, cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse : Verdier.

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

Patočka, Jan. 1988b. *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Traduction par E. Abrams. Grenoble : Millon.

Patočka, Jan. 1995. *Papiers phénoménologiques*. Traduction par E. Abrams. Grenoble : Millon.

Patočka, Jan. 1997. *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*. Traduction. E. Abrams. Lagrasse : Verdier.

Patočka, Jan. 1990. *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*. Traduction par E. Abrams. Grenoble : Millon.

Patočka, Jan. 1991. « Sur Heidegger », *Epokhè*, n°2 : 383-391.

Patočka, Jan. 1992. « Lettres à Robert Campbell (1946-1950) ». *Les temps modernes*, n°554 : 2-77.

Patočka, Jan. 2011. *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*. Traduction par E. Abrams. Paris : Vrin.

Saint Aubert, Emmanuel de. 2004. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris : Vrin.

Sartre, Jean-Paul. 1976. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard.

Tinland, Frank. 1977. *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature à l'artifice*. Paris : Aubier.

Frédéric Jacquet, professeur agrégé, docteur en philosophie de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Ses recherches portent sur la phénoménologie et singulièrement sur la notion d'une cosmologie et d'une anthropologie phénoménologiques. La question du monde, de la naissance, de l'événement mais aussi de l'articulation entre vie et existence sont au cœur de ce projet. Auteurs de référence : Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Maldiney, Dufrenne, Patočka, et Ricœur.

Address:

Frédéric Jacquet

Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne

2, place du Panthéon

75005 Paris, France

E-mail: fredericjacquet7@hotmail.fr

Le mouvement ou la chair : deux conceptions de la profondeur ontologique selon Patočka et Merleau-Ponty

Jan Halák
Université Charles à Prague

Abstract

The movement or the flesh: two conceptions of the ontological depth by Patočka and Merleau-Ponty

Both Patočka and Merleau-Ponty conceive the world not just as an Object, but rather as a field of an irreducible phenomenal and ontological depth. Patočka's concept of movement and Merleau-Ponty's concept of flesh are two concrete figures of this depth, and as such they are understood by the respective authors as that what stands at the origin of every singular being so far as it detaches itself on the ground of the world as an open totality. Nevertheless, the position of the two concepts seems to be quite different in relation to the traditional categories of the metaphysics. We argue that Patočka's concept of movement is profoundly rooted in, and dependent on, the classical oppositions, whereas Merleau-Ponty's flesh makes it possible to understand them rather as abstractions produced by segregation from the original field of presence. In order to establish these points, we propose an interpretation of Patočka's and Merleau-Ponty's understanding of the concepts of horizon and world, and of course of those of movement and flesh.

Keywords: Patočka, Merleau-Ponty, ontology, phenomenology, movement, flesh, world

Merleau-Ponty et Patočka posent chacun, en le faisant d'une manière nouvelle, la question du rapport de l'étant singulier à la totalité du monde. Ils ont pour objectif, entre autres, de laisser en arrière la « métaphysique » ou la conception objectale de l'être, et de la remplacer par l'idée d'un

être ouvert, doué d'une opacité fondamentale. Le monde n'est plus, pour eux, un Objet, mais une totalité ouverte, avec toutes sortes de précarités que cela peut impliquer. Pour les deux auteurs, l'étant apparaît comme doué d'une profondeur ontologique irréductible : pour Patočka, c'est parce que le sujet à qui l'étant apparaît se rapporte à la totalité du monde en tant qu'il est lui-même *dans* le monde (ce qui débouche sur l'idée d'un « platonisme négatif » comme étude de ce rapport à la totalité) ; pour Merleau-Ponty, c'est, de manière similaire, parce que « le voyant est visible », parce qu'il n'y a de rapport à l'être qu'en faisant partie de l'être, et que l'ontologie ne peut être qu'une « endo-ontologie » ou ontologie indirecte. Mais les deux auteurs répondent à cette situation fondamentale d'une manière différente. Pour Patočka, le rapport entre la chose et le monde est fondé sur la conception du sujet comme mouvement, tandis que pour Merleau-Ponty, il est ultimement une modalité de la « chair » comme élément ontologique, dont l'être du sujet, et même le mouvement de ce dernier, ne sont qu'une certaine modalité. Ainsi, le *mouvement* et la *chair* sont deux réponses données par nos auteurs au cours d'une recherche de ce qui est phénoménologiquement et ontologiquement originaire, plus originaire que l'objet (et le sujet), et qui fonde l'étant doué de profondeur. Dans le texte qui suit, nous voudrions esquisser une confrontation de ces deux tentatives et comparer quelques-uns de leurs avantages et désavantages respectifs.

Pour Patočka, le point de départ de l'analyse de l'apparaître de l'étant est le concept d'horizon tel que Husserl l'a décrit. Chaque étant singulier est donné sur le mode d'une plénitude, d'un remplissement, supposant toutefois une aire de possibilités d'être qui ne sont pas données de cette manière, possibilités dont la « visée » n'est pas remplie. La structure d'« horizon » de l'expérience signifie qu'avec la donation de chaque étant est donné un fond qui n'est pas lui-même donné comme un étant, comme quelque chose de singulier et thématique, mais qui est toutefois donné comme quelque chose de toujours « co-donné », « co-thématisé » avec chaque étant singulier donné, thématique. L'apparaissant ainsi suppose un horizon inapparent qui précisément rend possible l'apparition.

C'est cette aire de possibilités qui ouvre le sens de l'étant dont ce sont des possibilités, elle est « la condition de tout étant singulier dans son être singulier » (Patočka 1995, 214). Les possibilités co-données sont tout d'abord la donation d'un « et ainsi de suite » ou d'un style typique de l'apparition, le tracé d'un « enchaînement », d'une « connexité » entre les apparitions singulières de l'étant, ou de leur « légalité ».

De cette façon, on peut dire d'une manière générale qu'il y a un *a priori* de l'expérience qu'il faut penser comme « une connexion unique à l'intérieur de laquelle est tout ce qu'il y a » (Patočka 1995, 214). Le fond de l'étant en général est une totalité ouverte de possibilités qu'il est impossible de reconduire à une donation du type des étants : le singulier, fini, objectal suppose un fond total, infini, non-objectal. Pour Patočka, c'est parce que l'étant intramondain suppose un fond inépuisable total sur lequel il se détache, et doit se détacher pour paraître, que nous n'avons pas seulement affaire à des positivités objectales, que l'objectal lui-même n'est pas originaire. Ce fond total inaccessible à l'objectivation en tant qu'il rend possible tout objet en sa légalité d'apparaître, Patočka l'appelle *monde*.

Notre auteur interprète plus précisément l'horizon, et par conséquent le monde en tant que l'horizon total, en s'inspirant chez Heidegger, c'est-à-dire non pas comme un ensemble de possibilités seulement logiques ou théoriques, mais comme des possibilités pratiques, des possibilités d'action et d'accomplissement. Les possibilités sont ainsi orientées par une « tâche d'utilisation », par un « en vue de quoi » qui relève de l'existence de celui qui se rapporte à l'étant, car c'est lui qui les accomplit. « L'existence ne projette pas ses possibilités de manière à les avoir objectivement devant soi dans une re-présentation, mais bien en les réalisant, en les actualisant (ou, au contraire, en refusant de les réaliser, en y renonçant, en les esquivant). » (Patočka 1988, ²⁶³).

Le « sujet de l'expérience » est ainsi, pour Patočka, non pas une subjectivité transcendantale située en dehors du monde, mais quelqu'un qui, en tant que situé à l'intérieur du monde, n'a pas au « monde », à l'intramondain, un rapport objectivant, intuitionniste, théorique, mais un rapport pratique : il est une *praxis* d'auto-réalisation, un agir, une liberté, un dépassement ou une transcendance active, *une*

réalisation de possibilités dans le monde. Or en tant que la totalité du monde peut être considérée comme l'ensemble des possibilités d'être (que le sujet cherche à réaliser), l'existence subjective est par là même un rapport *au monde*. En ce sens, l'existence est le lieu du recroisement du singulier et du total, du fini et de l'infini, de l'objectal et du transcendantal : *elle est le rapport de l'intérieur du monde à la totalité du monde et inversement.*

Comme il n'y a de réalisation qu'à l'aide d'une action, l'existence dans les possibilités est nécessairement corporelle, parce que ce n'est que le corps qui peut accomplir une action, réaliser quelque chose par un changement à l'intérieur du monde. Or, en tant que subjectivité active, agissante, en tant que réalisation des possibilités du monde à l'intérieur du monde, l'existence est, dit d'abord Patočka, « quelque chose comme un mouvement » (Patočka 1988, 250). Pour autant que j'accomplis et réalise certaines possibilités, mon existence possède essentiellement un caractère ontogénétique, elle est le dépassement même d'une réalité telle qu'elle est, vers une réalité telle qu'elle pourrait être. C'est par le biais de la réalisation d'un mouvement que mon corps, qui est subordonné à mon « je peux » et ainsi en rapport à mes possibilités, accomplit un « échange » ou une action réciproque entre le subjectif et l'objectif (en tant qu'il est quelque chose de réel, en tant qu'il est une réalisation, non pas pour autant qu'il soit un simple vécu).

Ainsi c'est ma subjectivité comme *mouvement* qui est à la fois un dépassement vers l'ensemble des possibilités, bref un mouvement *vers le monde*, et à la fois à *l'intérieur* du monde, une modification des réalités. C'est pour ces raisons que Patočka dit enfin : « notre existence est de telle espèce, non seulement que le mouvement lui appartient par essence, mais qu'elle est, par toute sa nature, mouvement » (Patočka 1995, 107). Finalement donc, même si Patočka distingue encore plusieurs modalités de ce rapport à la totalité, au monde, rapport que je suis, on peut essentiellement caractériser le sujet comme « un mouvement global » (Patočka 1988, 48). On voit donc bien que, pour Patočka, le mouvement qui me caractérise comme existence réalisant ses possibilités est fondamental pour

le rapport entre l'intramondain et le monde, c'est-à-dire, au fond, une condition transcendantale de l'apparition de l'étant individuel. Puisque le mouvement de la subjectivité est à la fois *vers* le monde et *dans* le monde, il est ce qui articule l'intramondanéité et la « mondialité » du sujet, l'articulation qui, comme on l'a vu, est fondamentale encore pour le rapport entre la chose intramondaine et le monde, c'est-à-dire pour le surgissement ou la phénoménalisation de l'étant en tant que tel.

Le mouvement est donc, selon Patočka, originaire par rapport à l'apparition, en un sens encore plus originaire que le monde et l'intramondain, car c'est lui qui articule l'un sur l'autre. Or ceci étant, il faut sans doute voir encore plus précisément de quelle façon le mouvement est conçu chez cet auteur. On a vu que pour Patočka, le fondement qui rend possible le mouvement est le caractère ontologique du mouvement, c'est-à-dire le mouvement comme une possibilité se réalisant, comme « passage du non-être à l'être » et inversement (Patočka 1995, 31). Ce mouvement « originaire », mouvement ontologique ou ontogénétique doit se concevoir, selon Patočka, par opposition, d'une part, au mouvement *sur* la substance qui dure comme le cadre prédéterminé des possibilités – car le mouvement originaire est mouvement de la substance elle-même, réalisant ainsi quelque chose qui n'était pas encore, créant l'unité de la substance en réalisant certaines possibilités – et, d'autre part, par opposition au mouvement objectivé qui n'est qu'un ensemble de positions adoptées par un objet identique pendant un intervalle de temps. C'est ainsi que le mouvement « originaire », qu'il soit « subjectif » ou « objectif », n'est pas seulement *à l'intérieur du monde*, mais *du monde* ou *vers* le monde, en tant que celui-ci est l'ensemble des possibilités d'être.

En y regardant de plus près, on découvre que le mouvement ontogénétique est, chez Patočka, une « synthèse », ce qui « unifie, entretient la cohésion, synthétise les déterminations de l'étant » (Patočka 1995, 31). Il est « l'être actif, l'*acte* de l'être-encore-non-être » (Patočka 1995, 40), en lui « est *effectivement* conciliée la différence entre le *pas encore* et le

déjà » (Patočka 1995, 41). Or, Patočka tente de caractériser encore plus clairement la « singularité ontologique » du mouvement par opposition au concept *d'étant* : celui-ci « tend à se clore sur soi » (Patočka 1995, 29), car il détermine l'étant, tandis que le mouvement « excède toute détermination en direction de l'in-fini, de l'univers de tout ce qui est » (*ibid.*), ce qui est la condition intrinsèque de son intelligibilité et possibilité même. La seule manière de pensée qui fait justice au mouvement, selon Patočka, est celle qui est fondée sur la négation de chaque détermination positive ou négative : le mouvement, en tant que dépassement de toute détermination, ne peut pas être lui-même déterminé en sa signification, mais est lui-même originaire du sens.

Il faut noter que les tentatives de caractérisation du mouvement que l'on trouve chez Patočka rappellent certaines tentatives de Merleau-Ponty : si le mouvement est une possibilité qui se confond avec sa réalisation, possibilité qui *est* réalisation et réalisation qui *est* possibilité, il s'agit d'un phénomène que Merleau-Ponty caractériserait par la figure du chiasme ou de la réversibilité. Au sein du mouvement, il y a réversibilité entre la réalisation et la possibilité, l'un appelle l'autre. On peut trouver chez Merleau-Ponty un grand nombre de figures de ce genre, pour commencer la caractéristique du phénomène originaire comme « la présence d'une absence ». Le problème de ces figures, c'est qu'elles n'expriment ce qui est, selon l'hypothèse, originaire que par un renvoi négatif aux catégories classiques qui sont précisément à abandonner. Elles expriment le soi-disant originaire par une double négation du soi-disant dérivé, ce qui ne semble pas rendre justice précisément à l'originarité qu'il s'agit d'exprimer.

La figure de chiasme que l'on trouve chez les deux auteurs signifie sans doute que leurs intentions sont très proches l'une de l'autre, mais il s'agit encore de savoir quelle est l'ultime interprétation de ce chiasme lui-même. Ainsi le mouvement n'est pensable, chez Patočka que par référence aux catégories du possible et du réel, même s'il est censé exprimer un mode d'être original, ontologique ou ontogénétique. Nous n'avons pas trouvé, chez Patočka, une caractéristique du mouvement indépendante de ces catégories. Nous venons même

d'expliquer que, selon Patočka, cette ontogenèse originale qu'est le mouvement *doit être pensée* comme « dépassement » de l'étant, c'est-à-dire comme une *négation* de quelque chose qui n'est pas originaire. Si donc le mouvement ontogénétique est censé être originaire, il reste qu'il n'est lui-même caractérisé qu'à l'aide des notions de possibilité et de réalité qui sont censées être non-originales : il est réalisation des possibilités.

Il faut noter cependant dans ce contexte que le mouvement est, pour Patočka, exactement cela qu'est la « chair » pour Merleau-Ponty : « l'emblème concret d'une manière d'être générale » (Merleau-Ponty 1964, 191). Le mouvement n'est pas tant un concept, mais un phénomène sur lequel l'être se dévoile en son impossibilité d'être objectal : il est *l'attestation concrète de l'articulation* du réel (objectal) et du non-réel (non-objectal) sur le fond duquel le réel peut seulement apparaître.

Or, la solution des problèmes du rapport au monde de l'intérieur du monde est différente chez Merleau-Ponty, qui adopte la « chair » comme figure pour exprimer sa position, même si la chair est également une interprétation d'un chiasme et même si elle est un emblème concret de ce chiasme. On peut en effet se poser les questions suivantes, auxquelles les deux auteurs, malgré leur intention d'après tout convergente, répondent d'une manière radicalement différente, voire inversée : si l'homme se rapporte au monde à partir de son intérieur, faut-il comprendre *l'être* de l'homme comme mouvement. Est-ce que le mouvement est une condition transcendantale du rapport chose-monde ? Est-ce qu'en définissant la subjectivité comme être dans les possibilités et le mouvement comme réalisation des possibilités, on est obligé de soutenir que la subjectivité et le rapport chose-monde *sont* mouvement, ou seulement que le mouvement en fait partie intégrale et qu'il révèle que l'être n'est pas objectal ? Nous allons voir qu'en développant sa notion centrale de chair, Merleau-Ponty nous invite à opter pour la deuxième alternative et se distingue ainsi de Patočka.

Pour approfondir notre commentaire du rapport de l'intramondain au monde, voyons d'abord la différence qu'on

trouve chez les deux auteurs quant à l'interprétation de l'horizon. Patočka écrit : « Les horizons sont toujours des modes faibles, impropres de donations. L'horizon est [...] étroitement lié à ce qui est intuitivement donné [...] » (Patočka 1995, 216). Même si Patočka lui-même dit que l'horizon et ce qui est « intuitivement donné » forment une unité, Merleau-Ponty conçoit le rapport du « donné » à son horizon d'une manière beaucoup plus radicale, car il le fait en dehors de toute opposition. Trop souvent, il nous semble, les interprètes ne voient pas bien ce que signifie la différence entre le visible et l'invisible chez Merleau-Ponty, et l'interprètent comme une opposition, à la manière husserlienne (et celle de Patočka). Mais malgré certaines hésitations, Merleau-Ponty dit enfin clairement : « On dit invisible comme on dit immobile : non pour ce qui est étranger au mouvement, mais pour ce qui s'y maintient fixe. » (Merleau-Ponty 1960b, 27). L'invisible, comme l'ensemble des possibilités de thématisation constituant le fond de ce qui est thématique, du visible, c'est le « point zéro » ou le « degré zéro » d'une différenciation qui seule est donnée. L'horizon invisible est le niveau commun d'un ensemble de différences qui, par leur rapport latéral et différentiel, l'impliquent comme ce sur le fond de quoi elles se détachent, ce qui signifie plus précisément comme le « zéro d'écart » par rapport auquel elles sont des écarts, norme par rapport à laquelle elles sont des déviations. Ainsi, l'horizon est pour Merleau-Ponty *sensible* sans aucune ambivalence, car il n'est lui-même qu'un certain rapport entre les segments du champ sensible : il n'est pas « possible », « non donné », « non-actuel », « non-réel », *il n'est pas ce qui dépasserait* le soi-disant « actuel », vécu en présence dans un sens fort, donné sur le mode d'un remplissement. Les visions empiriques, écrit Merleau-Ponty, « ne sont que privations » (Merleau-Ponty 1996, 168) d'un visible éminent qu'il faut comprendre comme horizon. Bref chez Merleau-Ponty à la différence de Patočka, l'horizon n'est pas d'emblée interprété en son rôle positif comme *le contraire de l'intuitif* : l'invisible « n'est pas étranger » au visible, nous dit Merleau-Ponty.

Le chiasme visible-invisible ne désigne aucunement une opposition frontale, une exclusivité de deux ordres (actuel-

potentiel, réel-possible, donné-non donné, intuitif-non intuitif, etc.), mais différenciation latérale d'un champ qui est de part en part *donné*, même si *ce qui* est à son intérieur peut se phénoménaliser précisément comme absent (ce qui signifie encore que le « donné » ne coïncide pas ici avec l'« intuitif », avec un présent sans reste). Il n'y a aucune « donnée » par opposition à laquelle on pourrait concevoir l'horizon : l'horizon *est* le donné, le seul qu'il y ait, pourvu qu'on le comprenne en son état originaire, comme un champ de différenciation. Ou on peut dire inversement que la donation originaire *est* l'horizon, ce qui nous jette très loin de l'interprétation patočkienne de cette notion. Merleau-Ponty prend distance par rapport à la conception husserlienne de l'horizon comme « système de "potentialité de la conscience" », en écrivant qu'il s'agit d'« un nouveau type d'être, un être de porosité, de prégnance ou de généralité » (Merleau-Ponty 1964, 193). Les interprétations merleau-pontiennes non seulement de la donation sensible, mais du temps, de la mémoire, de l'inconscient, du sens idéal comme articulations d'un *champ* de présence ne font pas de doute sur ce point : même la transcendance temporelle ou idéelle, voire celle qu'il faut qualifier comme ontologique, ne peuvent pas être *opposées* au champ sensible. Tout cela, pense Merleau-Ponty, « repose sur la richesse insurpassable, sur la miraculeuse multiplication du sensible. » (Merleau-Ponty 1960b, 22). Le sensible ou le visible « contient tout » (Merleau-Ponty 1969, 151). S'il peut y avoir de telles transcendances comme autrui, le passé, l'idée, l'« être » même, etc. elles sont des transcendances *du* sensible, elles sont visibilité de l'invisible, c'est-à-dire différenciations latérales d'un champ de présence qui, en ce sens, contient tout.

Il faut bien remarquer que par cette interprétation « gestaltiste » de l'horizon, en prenant distance par rapport à l'opposition des ordres donné-codonné et en la concevant comme figure sur fond, Merleau-Ponty éclaire du même coup sa position par rapport à Patočka qui se tient, à ce qu'il semble exclusivement, à cette conception husserlienne de l'horizon, basée sur le couple complémentaire actuel-potentiel, réel-possible, donné-codonné. Or il est très important de noter encore, que les couples mentionnés semblent fonctionner aussi

bien dans la caractéristique heideggerienne de l'existence comme être dans ses possibilités, et dans la conception du mouvement telle que Patočka la reprend d'Aristote (mouvement comme réalisation des possibilités). Dans ces trois systèmes de pensée sur lesquels il s'appuie d'une manière fondamentale, Patočka partage l'interprétation intérieurement oppositionnelle de l'être de l'horizon que Merleau-Ponty abandonne. En ce sens, la description du rapport entre les moments « impossibles » de l'horizon nous semble être assez élaborée chez Merleau-Ponty, tandis que les expressions de Patočka se tiennent à peu près exclusivement à ce que la tradition conçoit comme « possibilité » et « réalité ». (Même si, évidemment, le concept de mouvement est censé ici intervenir et dépasser l'opposition : le problème ici, c'est précisément s'il en est véritablement capable, vu la position de départ). Merleau-Ponty propose en effet une théorie différentielle et partant *latérale* du phénomène de l'horizon, tandis que Patočka s'en tient plus étroitement à des ordres envisagés très traditionnellement d'une manière beaucoup plus *frontale* : le « perçu », les « simples choses », l'être dont Patočka nous parle donnent toujours l'impression d'être des quasi-objets. Patočka découvre le mouvement précisément comme une solution heureuse du problème issu de sa reprise du concept husserlien d'horizon : c'est dans le mouvement qu'il n'y a pas de différence entre la visée à vide de l'horizon et son remplissement, entre la potentialité et l'actualité, entre la possibilité et la réalité, entre l'intuitif et le non-intuitif. De cette manière, on voit immédiatement que les intentions des deux philosophes que nous analysons sont en effet assez proches l'une de l'autre, mais on voit simultanément que pour saisir l'originaire qui est en deçà des oppositions indiquées, chacune des deux auteurs adopte pour ainsi dire une stratégie inversée : Patočka maintient l'opposition pour chercher un garant de l'unité des opposés, tandis que Merleau-Ponty prend son départ dans l'état d'indivision et cherche à expliquer la possibilité d'une opposition en proposant une théorie de la ségrégation de l'indivis.

Nous pouvons également constater que ce qui vaut pour l'interprétation merleau-pontienne du rapport de ce qui est thématiquement donné à son horizon vaut plus généralement

pour son interprétation du rapport entre l'étant intramondain et le monde dans le sens de l'horizon dernier. Il va de soi que les différences des deux auteurs qu'on vient de constater dans le premier ordre se reproduisent dans le deuxième, comme nous allons encore le voir.

Or, cette visibilité de l'invisible dont nous venons de parler à propos du concept d'horizon, Merleau-Ponty l'appelle précisément *chair* (cf. notamment Merleau-Ponty 1964, 181 ; 1968, 178), en tant que celle-ci est typiquement l'extérieur d'un intérieur ou l'intérieur doué d'une figure. La chair est cet être de porosité, polymorphe qui est caractérisé par ce qu'il rassemble en soi des « *visibilia* impossibles » (Merleau-Ponty 1964, 177), incompatibles et simultanés, que la tradition nomme présence et absence, actuel et possible, donné et non donné, etc. On retrouve cette chair dans les choses (avec ses « côtés cachés »), dans les vivants (l'âme est « l'autre côté » du corps vivant, dit souvent Merleau-Ponty, en attribuant cette idée à Husserl), et même dans les idées (l'idée est le dedans ou l'autre côté du langage). Il y a « chair de chaque couleur » (Merleau-Ponty 1964, 150), mais également « chair du temps » (Merleau-Ponty 1964, 178), « chair de la parole » (Merleau-Ponty 1960a, VII, 204v), « chair du présent » (Merleau-Ponty 1960a, VI, 254), « chair de l'histoire » (Merleau-Ponty 1960a, VIII, 372). Il y a notamment encore la célèbre « chair du monde » que Merleau-Ponty mentionne environ une vingtaine de fois dans le corpus de ses textes. La chair est l'emblème concret de l'« horizon » des phénoménologues, et l'affirmation plus expresse de la thèse merleau-pontienne de son caractère concret, voire palpable, sensible.

Comme l'on trouve cette structure d'horizon, la chair, sur une pluralité de niveaux, il faut comprendre ces variantes charnelles à partir d'une « chair universelle », une « dimensionnalité universelle ». Ce principe est valable notamment pour le rapport entre ce que la tradition nomme le sujet et l'objet, et la question se pose de savoir comment, à partir de ce nouveau genre d'être qu'est la chair, comprendre les genres d'être classiques que sont le sujet et l'objet. C'est également à propos de cette question que nous allons finalement rejoindre Patočka.

Si Merleau-Ponty dit parfois de cette chair universelle qu'elle est « du monde », cela ne peut pas vouloir dire qu'elle soit une sorte d'objectivité ontologique, *le contraire* de la subjectivité ontologique, c'est-à-dire une privation du rapport *au* monde. C'est pourtant de cette manière que Renaud Barbaras semble la comprendre précisément au moment où il la confronte avec la conception patočkienne du mouvement de l'existence comme le ligament de l'intramondain et du monde : la chair est pour cet auteur « l'appartenance ontologique au monde », ce qui finalement signifie chez lui que « le corps et le monde sont doués de la même texture ontologique » (Barbaras 2008, 78). Il s'ensuivrait le problème suivant : comment parvenir, à partir de cette *identité* structurelle, à la *différence* propre de la chair du corps ? Merleau-Ponty basculerait ainsi dans une sorte de naturalisme, ou plus généralement dans une équivocité ontologique sans issue, ce qui nécessiterait la réintroduction de la notion de conscience pour le contrebalancer (cf. Barbaras 2008, 82 *sqq.*).

Le grief semble supposer, en désaccord, croyons-nous, avec les indices que nous donne Merleau-Ponty, que l'identité structurelle ontologique, la « chair universelle du monde » implique une absence de la dimension de subjectivité, et par conséquent le besoin de sa différenciation ontologique. Il nous semble au contraire que Merleau-Ponty indique d'une manière suffisamment claire que la chair n'est pas seulement « appartenance » structurelle au monde, comme Renaud Barbaras semble la comprendre dans le texte cité, mais qu'elle est toujours déjà rapport au monde. Merleau-Ponty dit explicitement qu'il se propose de développer « l'idée d'une philosophie [...] comme remise en présence de la magie naturelle où *l'objectif et le subjectif sont indivis* et communiquent par leur lien paradoxal » (Merleau-Ponty 1960a, VIII, p. 222 ; nous soulignons) ; il « cherche un milieu ontologique, le champ, qui réunisse l'objet et la conscience » (*ibid.*) et il nomme ce « champ, l'être brut » précisément la chair. Si donc le subjectif participe indivisiblement au champ de la chair, il faut que la chair, même celle *du* monde, soit elle-même en un rapport *au* monde.

Comment faut-il donc comprendre cette « indivision de mon corps, de mon corps et du monde, de mon corps et des autres corps, et des autres corps entre eux » (Merleau-Ponty 1995, 346), indivision qui indique un partage entre des étants que nous avons l'habitude de nommer subjectifs et objectifs ? La chair universelle est, croyons-nous, l'identité du rapport au monde qui se trouve dans les « corps extérieurs » puisqu'ils n'existent que *pour quelqu'un* (ne sont un dehors que pour un dedans « subjectif », celui précisément qui se rapporte à un monde), et de celui qui se trouve dans le « corps propre », puisque c'est pour lui qu'existent les corps extérieurs, dont il est entouré, circonvenu. Le circuit entre la question exploratrice que mon corps pose en se réorganisant en vue de la chose, et la réponse de la chose selon son organisation particulière est bien *le même* dans les choses extérieures et dans le corps propre. (Avec cette précision que, pour le corps propre, la question et la réponse sont la même chose, que l'exploration et l'exploré tournent l'un autour de l'autre, ce qui n'est qu'une autre façon d'exprimer la cohésion interne qui définit un corps.) C'est donc dans les deux cas qu'on peut parler d'une chair, parce que les choses extérieures et le corps propre sont deux segments d'un seul circuit question-réponse, voyant-visible, synonyme de « la réversibilité qui définit la chair » (Merleau-Ponty 1964, 187) et dont le corps propre n'est, pour Merleau-Ponty, qu'un exemple modèle, un instrument heuristique.

Il n'y a par conséquent pas de place pour que la chair propre se différencie *d'une manière ontologique* de la chair du monde : la chair des choses fait partie d'un circuit dont le corps propre est un segment rudimentaire, l'ouverture ou la « déhiscence », et que les « choses extérieures » ne font qu'élargir en s'y insérant. Il y a, écrit Merleau-Ponty, « un rapport à lui-même du visible qui me traverse et me constitue en voyant, ce cercle que je ne fais pas, qui me fait », et les choses sont « ce qui manque à mon corps pour fermer son circuit » (Merleau-Ponty 1964, 183, Merleau-Ponty 1995, 281). C'est le monde même qui se sent en moi, je suis le lieu du passage du monde vers lui-même, ce qui implique que, dans cette mesure, le « sujet » est « personne », il est le lieu anonyme d'un « il apparaît... » ; le sujet opérant, « le voyant » n'est pas un

« quelque chose », il est par principe non-thématique dans toute thématization, il est *invisible*. C'est d'ailleurs de la même manière que Merleau-Ponty conçoit le mouvement explorateur du sujet : comme l'invisible du champ du visible. Un corps et ses mouvements équivalent à l'établissement de ce premier niveau invisible, le lieu où le champ s'ouvre ; il est ainsi la *matrice* de l'indivision ou de la réversibilité subjectif-objectif, intérieur-extérieur, il est « système *universel* dedans-dehors » (Merleau-Ponty 1995, 346, nous soulignons). Les choses extérieures, les autres hommes, les idées... ne sont que d'autres variantes de cette même réversibilité, d'autres segments ou variantes d'une même « réversibilité qui est vérité ultime » (Merleau-Ponty 1964, 201).

S'il n'y a donc pas de place, au sein de la chair, pour une différenciation ontologique de la subjectivité, il y a toutefois une place, au sein de cette indivision ontologique, pour sa différenciation *phénoménale*, et c'est précisément le mérite de la philosophie qu'à partir de cet « être brut » de la chair universelle où le subjectif et l'objectif sont indivis (à la manière de « l'égoïsme » ou du *transitivisme* de la vie de l'enfant, cf. par exemple Merleau-Ponty 1960b, 284), on en vient à une formulation relativement expresse, et toujours particulière du « cogito » ou de la « subjectivité ». Il faut sans doute citer les formulations radicales de Merleau-Ponty, selon lesquelles « la conscience constituante est l'imposture professionnelle du philosophe... », car, en fin de compte, « nous la constituons à coup d'efforts rares et difficiles » (Merleau-Ponty 1960b, 178) et nos efforts de la saisir par articulation plus différenciée de notre champ ne peuvent jamais s'achever, précisément parce que ce champ est ouvert et ainsi l'englobe. La « subjectivité », dit-il encore, est une « découverte » (Merleau-Ponty 1960b, 151) qui, une fois articulée à sa façon dans notre champ, en change profondément l'équilibre, mais pour qu'on puisse la formuler, il faut que ce qu'elle cherche à exprimer, c'est-à-dire rendre visible, eût été ontologiquement ouvert pour nous. En somme, il n'y pas de place chez Merleau-Ponty pour une profilation *ontologique* de la subjectivité au sein d'un monde qui en soit exempt, car c'est la chair universelle comme ouverture ontologique et générale d'un monde qui nous permet de

chercher une formulation de la subjectivité ou du rapport au monde, bref de mener plus loin sa profilation *phénoménale*.

La différence entre ce à quoi il apparaît et ce qui apparaît est toujours à découvrir, elle n'est pas réalisée une fois pour toutes dans l'envers des phénomènes, et on ne peut donc pas la *présupposer*. Or, c'est dans le cadre du champ d'un « il apparaît... », d'abord anonyme ou asubjectif, que nous opérons un ensemble de ségrégations, différenciations de ce champ, pour trouver une réponse momentanée et toujours provisoire à la question de ce qui apparaît et ce à quoi il apparaît. Ce champ de nos opérations, « la chair », nous le supposons toujours précisément comme leur « élément » (Merleau-Ponty 1964, 182).

La distinction entre la « chair du monde » et la « chair du corps » n'est donc pas celle de l'objet et du sujet au sens ontologique du mot, elle se situe bien en deçà de la distinction « à l'intérieur du monde » – « se rapportant au monde », car *elle suppose déjà* les deux rapports à la fois, c'est-à-dire leur indivision, celle qui est exprimée par le dénominateur commun « chair ». Merleau-Ponty ne parle pas des différenciations de la chair pour établir une distinction ontologique, mais pour décrire les phénomènes « à l'intérieur du monde » *sur le fond* de ce dernier, compris comme un champ ontologiquement indivis. En passant à côté des nombreux indices de cette neutralité de la chair, de sa « non-différence » ou indivision ontologique, on la rend en effet incompréhensible, car on n'y voit plus qu'une équivocité entre des ordres qui par principe ne peuvent être identifiés.

Merleau-Ponty n'a pas pu pleinement développer cette « architectonique », comme il dit, des variantes de la chair que sont pour lui notamment le corps propre, la chose, le corps d'autrui, la nature et les animaux, le langage et les idées. C'est une tâche pour les interprètes que de systématiser son ontologie tardive en s'appuyant, outre toutes ses analyses concrètes dont il les a précédés, sur les aperçus qu'il nous en donne dans les esquisses d'ensemble que sont notamment la partie médiane du préface des *Signes*, l'article « Le philosophe et son ombre », et le chapitre « L'entrelacs – le chiasme » dans le *Visible et l'invisible* (cf. Merleau-Ponty, 1960 et 1964). C'est en analysant les rapports entre les différents « niveaux » de l'être

brut qui y sont indiqués, et en les enrichissant par les descriptions concrètes qui les ont précédées, que l'on pourrait élaborer une systématique des différenciations de la chair comme élément indivis.

Or, comme nous l'avons vu au début, c'est précisément à cette différence entre « à l'intérieur du monde » et « auprès du monde comme totalité » que la figure du mouvement est censée fournir, chez Patočka, une garantie de connexion – connexion que nous avons nommée *indivision* avec Merleau-Ponty. Par notre exposé de la philosophie de ce dernier auteur, nous avons voulu esquisser comment la direction adoptée par Patočka pourrait être, dans un sens, contra-productive, parce qu'elle polarise davantage ce qui est à comprendre précisément comme lié. Si l'horizon est *à la fois* différence et connexité du réel et du possible, de l'intramondain et du monde, peut-on vraiment se permettre de partir d'une nette différence et vouloir arriver à la connexion, à l'ajointement ? Malgré le but identique, l'approche des deux philosophes est tout à fait opposée sur ce point : Merleau-Ponty part de l'indivision ou de la « non-différence » ontologique et comprend l'opposition frontale comme expression abstraite de la différenciation, de l'articulation d'un champ ouvert omni-englobant. Patočka, au contraire, ne voit d'abord qu'une opposition là où le mouvement est censé encore *réaliser* le lien. Malgré l'absence d'une dramatisation du rapport, le monde tel que Merleau-Ponty le décrit ne nous semble aucunement moins « appel » et « sollicitation » que celui de Patočka.

Ainsi, à la lumière de cette confrontation des deux philosophes, nous devons présenter un certain nombre de doutes par rapport à la conception patočkienne. Si Patočka n'arrive à caractériser le mouvement que par référence négative aux catégories classiques (et il pense encore qu'on est *obligé* de procéder de cette façon, car c'est commandé par l'être même du mouvement ontogénétique), il ne semble pas être en mesure de montrer que le mouvement soit ce qui est originaire, ce sur le fond de quoi l'étant intramondain et le monde apparaissent. Le mouvement est pour Patočka le « pont », la « synthèse », l'« entre-deux », la « connexion interne » du possible et du réel,

de l'étant et du monde : il ne semble pas être concevable sans cette référence à ces deux dimensions dont il est la double négation. Patočka semble ainsi comprendre non pas le monde et les étants intramondains sur le fond du mouvement, mais le mouvement sur le fond de l'opposition entre le monde et l'intramondain.

Le fait que le mouvement puisse déchoir ou se redresser, tomber dans les « simples choses » ou les abandonner au profit du « monde même », comme Patočka sait bien nous l'expliquer, semble nous conduire dans la même direction. Si les deux possibilités fondamentales de l'existence que sont l'authenticité et l'inauthenticité, en tant que manque ou plénitude du rapport à la totalité, représente pour Patočka véritablement un choix, cela indique qu'il n'a pas véritablement l'intention de se situer strictement dans l'être-deux des choses et du monde, donc de postuler l'être même du mouvement comme originaire : le « mouvement » qui se perd parmi les choses ne l'est pas assez (perd le rapport à la totalité), le « mouvement » vers le monde l'est de trop (dépasse les étants et cesse d'être mouvement). Ce qui est fondamental dans ces réflexions de Patočka, ce n'est pas le mouvement comme tel, mais les pôles dont il n'est qu'un médiateur, sans garantie qui lui soit propre. Symptomatiquement, le monde pour Patočka « est une "non-chose" qui, en tant que telle, peut aussi être désignée comme un rien » (Patočka 1995, 221). Ici comme ailleurs on pourrait songer à la critique que Merleau-Ponty a adressée à Sartre, à savoir qu'un être et un non-être, une réalité et une potentialité au sens fort ne sont pas à envisager tout d'abord pour ensuite en construire un mélange. Merleau-Ponty propose de penser l'un et l'autre comme différenciation d'un même champ, comme le visible et l'invisible (cf. Merleau-Ponty 1960b, 27).

Patočka ne semble pas se poser la question : qu'est-ce que « le singulier » (que le mouvement dépasse, que le monde englobe et transcende, dont il est l'ensemble des possibilités) ? Patočka ne questionne pas la possibilité d'être d'un étant singulier au sens fort du mot, d'un objet de l'expérience compris comme fondamentalement délimité, fini : il reprend cette idée de la tradition. Le monde tel que Patočka le conçoit correspond d'une manière inversée à cet étant singulier. Le monde, « ce

tout préalable, qui n'est jamais à ressaisir en partant du singulier, est, de fait, tout autre chose que les expériences empiriques singulières » (Patočka 1995, 220). Merleau-Ponty conteste qu'un tel singulier soit une donnée phénoménologique originaire, et corrélativement, le monde dont il parle n'est jamais qu'un monde. Merleau-Ponty ne prétend pas à une ontologie directe de l'être.

Ce n'est donc pas véritablement *sur* l'étant intramondain, observé en son originalité, que Patočka semble concevoir le monde, mais le plus souvent *contre* l'objet, le sensible, contre ce qui est chosique, donné, délimité, quotidien, etc., tout cela se distinguant selon lui par un certain *manque* de monde. Il semble que le monde dont il parle n'est pas tant le monde qui *fonde* l'apparition de ces étants quotidiens (comme il le devrait si l'horizon est bien l'horizon des choses), mais un monde qui est *le contraire* du monde de l'objectivation, de la chosification, de la délimitation ou du quotidien. En ce faisant, il semble chercher la donation originaire de l'étant intramondain exclusivement *par opposition* à une donation objectivée, ou, plus précisément, exclusivement comme sa négation. C'est de cette manière que la subjectivité est conçue comme une capacité principale de négation, de problématisation, de transcendance, de « distanciation » par rapport à l'objet, comme une liberté capable de dépasser son insertion parmi les étants, force de « désobjectivation » de l'objectif, de « déréalisation » du réel (Patočka 1990, 89), etc. Le rapport au tout qui est l'être même de la liberté est ainsi surtout liberté *du* « monde » des choses et non liberté *pour* ce « monde ».

Ainsi, il faut conclure, selon nous, que Patočka ne prouve pas ce qu'il affirme, à savoir que le phénomène du mouvement soit l'emblème concret de la donation originaire, mais tout au plus que le mouvement est un cas limite de la phénoménalisation du monde qui (parmi d'autres choses, faut-il dire) pousse à leurs limites nos catégories classiques. Si le mouvement est toujours réel (dans le monde), mais à la fois plus que réel (dans un rapport à un tout, ou même à la totalité du monde), cela ne signifie pas encore qu'il est ce qui fonde le rapport entre l'intramondain et la totalité du monde : nous

avons vu que, pour Merleau-Ponty, ceci est la définition même du phénomène originaire, fondé en la chair comme son élément, et que, donc, le mouvement « ontogénétique » effectif est tout au plus une démonstration accrue de la profondeur de la phénoménalité, du caractère fondamental de tout étant qui n'est pas objectivé.

Il est donc par ailleurs évident que *la caractéristique de la subjectivité*, c'est-à-dire du rapport de l'intérieur du monde à la totalité du monde, *comme mouvement est elle-même commandée par le cadre polarisé, oppositionnel de l'intuition patočkienne du rapport entre la chose et le monde*, qui est lui-même motivé par les deux possibilités existentielles du sujet de se perdre ou de se retrouver. Comme l'exprime Pavel Kouba : « la structure du mouvement [sert] de cadre au drame existentiel de l'autoréalisation du sujet » (Kouba 2007, 190). Le mouvement suppose donc un drame ; mais ce drame suppose une scène, un champ : s'il y a polarisation, elle ne peut pas fonder l'espace qu'elle traverse et polarise, mais au contraire le suppose.

Si « à l'horizon, qui est non-présentabilité essentielle, recul indéfini, ne peut répondre qu'un sujet qui est avancée plutôt qu'intuition ... » (Barbaras 2008, 115), ne peut-on dire à l'inverse qu'à un sujet qui est avancée *par principe* ne correspond qu'une donnée qui est intuitive, c'est-à-dire une donnée qui est elle-même par principe « sans dépassement » et dont la positivité doit être compensée par la « non-présentabilité essentielle », transcendance pure du monde ? C'est uniquement une donnée intuitive que le sujet qui est *principalement* avancée, transcendance, dépassement peut dépasser *par principe*. Ce qui nous semble problématique, ce n'est pas la thèse que le sujet est toujours en mouvement, mais qu'il *soit* mouvement, qu'il le soit « par toute sa nature » (Patočka 1995, 107). Ainsi Merleau-Ponty dit que « *Wahrnehmen* et *Sich bewegen* sont synonymes », que « *Wahrnehmen* est *Sich bewegen* » (Merleau-Ponty 1964, 303), mais cela ne veut pas dire pour lui que celui qui perçoit *soit* mouvement : le « se mouvoir » et « percevoir » ont un rapport de chiasme, sont deux articulations d'un même champ, commandent l'un l'autre, et ce rapport latéral, leur réversibilité,

est cela même qui définit la chair. Pour Patočka, l'étant singulier est le « projet sur le mode de l'oubli » (Patočka 1995, 217), c'est-à-dire une sédimentation du mouvement de l'existence qui dépasse un « on ne sait quoi ». Pour Merleau-Ponty, c'est la profondeur des choses elle-mêmes qui sollicite une question exploratrice (un mouvement) et laisse cristalliser une réponse, non le mouvement qui la tirerait magiquement d'un envers transcendant d'un être dont on ne peut rien dire, qui paradoxalement précède le mouvement donateur de sens.

Il nous semble que Patočka n'analyse jamais véritablement *ce par rapport à quoi* le mouvement est censé être transcendance, dépassement, même s'il l'indique rhétoriquement ou verbalement. Il peut être dépassement de la sédimentation d'un mouvement précédent, mais comment ces mouvements pourraient-ils jamais commencer ? C'est au contraire Merleau-Ponty qui nous propose une telle analyse, celle du sensible, qui débouche sur l'abandon de toute tentative d'attribution d'un caractère positif, objectivable au sensible : « la prétendue positivité du monde sensible [...] s'avère justement comme un *insaisissable* » (Merleau-Ponty 1964, 264). C'est de cet être jamais suffisamment questionné que le monde de Patočka serait la négation, la potentialité, la transcendance : c'est un être qui *doit déjà être là* pour que le mouvement et le monde puissent *le* « dépasser ». Qu'est-ce que l'« actuel » dont l'horizon est la « potentialité » ? Ces catégories classiques sont découvertes précisément par Merleau-Ponty dans leur obscurité profonde. Si l'on veut parler d'un « actuel » au sens fort du mot, qui serait donc compris par opposition à un « inactuel », cela ne peut être qu'au sens d'un vécu qu'on peut placer devant le regard réflexif dans l'absolu de son être : cela signifie revenir vers l'idée de l'immanence. Si l'on parle d'un « actuel » au sens faible du mot (comme Merleau-Ponty pourrait le faire : c'est le « visible de l'invisible »), on ne peut pas dire que le mouvement *le* dépasse *par principe*, car cet « actuel » *n'existe que comme ce qui se « dépasse » soi-même*, ce qui précisément ne remplit pas la définition de « l'actuel » au sens de « dépourvu de transcendance ». C'est dans ce sens que Merleau-Ponty dit que le visible, le sensible lui-même, c'est « du transcendant », que « le visible est invisible » (Merleau-Ponty 1964, 250 et 269). Ce

n'est pas que le mouvement doive par principe dépasser cet « actuel » : c'est par principe que cet « actuel » rend possible un mouvement, sans que celui-ci *le* dépasserait, car c'est au contraire *lui-même* qu'il développe. Tel est au fond le sens de la notion de « dimension » chez Merleau-Ponty : la donation originaire (le sensible) est une dimension par rapport à laquelle le « singulier », le « total » et par conséquent le mouvement de dépassement du singulier vers le total sont des moments abstraits et dérivés. (Nous avons vu cela en détail à propos de la subjectivité comme articulation du champ de présence.) Si ces moments supposent l'un l'autre en tant qu'ils font partie d'un champ unique, ils ne sont pas originaires : c'est ce champ, cette dimension qui l'est.

En effet, que devient l'horizon, le monde, s'il n'y a aucun opposé ontologique *dont* il pourrait être la « potentialité » de dépassement, la transcendance, si l'on ne présuppose aucune donnée qui soit aussi « positive » qu'elle puisse subir un « dépassement » aussi radical ? Nous avons tenté de démontrer qu'il devient précisément ce que Merleau-Ponty nomme chair : être de porosité, dimensionnalité universelle. Si la distance entre la chose et le monde est d'ordre d'opposition, il y a besoin d'une force pour garantir leur rapport et en être l'origine, ce qui est, chez Patočka, le rôle de l'existence comme mouvement. Si les choses ne sont vraiment choses qu'*au sein* du monde, rétrécissements relatifs de sa dimensionnalité universelle, le mouvement est par principe possible sur leur terrain, mais ne peut pas être originaire de ce rapport chose-monde. La philosophie de Merleau-Ponty se distingue par cette rare caractéristique qui fait que notre être au monde et l'ouverture du monde même ne sont plus philosophiquement vécus comme une déchéance, et c'est ce même trait qui semble la distinguer encore de celle de Patočka.

RÉFÉRENCES

Barbaras, Renaud. 2008. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris : Vrin

Kouba, Pavel. 2007. « Le problème du troisième mouvement ». In : Barbaras, Renaud (éd.). *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*. Paris : Mimesis

Merleau-Ponty, Maurice. 1960a. *Manuscrits inédits datant de l'année 1960, conservés à la Bibliothèque nationale de France* (vol. VI, VIII et VIII)

Merleau-Ponty, Maurice. 1960b. *Signes*. Paris : Gallimard

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

Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *Résumé de cours*. Paris : Gallimard

Merleau-Ponty, Maurice. 1969. *Prose du monde*. Paris : Gallimard

Merleau-Ponty, Maurice. 1995. *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris : Seuil

Merleau-Ponty, Maurice. 1996. *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. Paris : Gallimard

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

Patočka, Jan. 1990. « Platonisme négatif ». In *Liberté et sacrifice*. Grenoble : Éditions Jérôme Million.

Patočka, Jan. 1995. *Papiers phénoménologiques*. Grenoble : Éditions Jérôme Million.

Jan Halák est docteur en philosophie de l'Université Charles à Prague et de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Ses recherches portent sur l'œuvre de M. Merleau-Ponty et plus particulièrement sur les possibilités ontologiques de sa philosophie. Il a publié notamment la traduction tchèque du *Primat de la perception* de Merleau-Ponty.

Address :

Jan Halák

Charles University in Prague

Faculty of Arts

Institute of Philosophy and Religious Studies

nám. Jana Palacha 2, 116 38 Prague 1, Czech Republic

E-mail: jan.halak@centrum.cz

Varia

Handlung, Text, Kultur. Überlegungen zur hermeneutischen Anthropologie zwischen Clifford Geertz und Paul Ricœur

Thiemo Breyer
Universität Heidelberg

Abstract

Action, text, culture: Reflections on hermeneutical anthropology between Clifford Geertz and Paul Ricoeur

The paper investigates the phenomenon of foreignness and its understanding in ethnographic and philosophical context. The role of a phenomenological-hermeneutic conception of text and action in bridging the gap between the native's and the observer's points of view with respect to the description of cultural phenomena is elucidated by way of comparing the theories of anthropologist Clifford Geertz and philosopher Paul Ricoeur. Hidden links between the two authors, who make sparse references to one another, but should be connected more thoroughly, are followed. The methods of "thick description" (Geertz) and of taking the "text as a model" (Ricoeur) for understanding social and cultural performances are analysed to attain a new notion of culture as context.

Keywords: foreignness, hermeneutics, text, action, culture, thick description

Einleitung

Angesichts der Vielzahl von Facetten, in denen Fremdes begegnet, stellt sich im lebensweltlichen wie im wissenschaftlichen Kontext die Frage nach dem ‚richtigen‘ Umgang mit ihm, die Frage, wie ihm gerecht zu werden ist. Für die Ethnologie, die sich Ende des 19. Jahrhunderts im Zuge kolonialer Expansion als Instrument der Beschaffung von politisch relevanten Informationen über zu beherrschende Völker entwickelt hatte, wurde diese Frage unter ethischen

Gesichtspunkten später vor allem im Zuge der Entkolonialisierung zum Kernproblem der Selbstverständigung der mittlerweile etablierten akademischen Disziplin. Die Aufforderung an den Ethnographen, die Perspektive der Eingeborenen einzunehmen und einem europäischen Publikum so authentisch wie möglich wiederzugeben, was aus dieser Perspektive über die indigenen Lebenswirklichkeiten und das Handeln in ihnen erfahrbar gemacht werden kann, war seit Bronislaw Malinowski eine zentrale methodologische Prämisse der Feldforschung. Wie kann eine solche Authentizität im Medium des Textes, in der narrativen Überformung der Erlebnisse des Ethnographen, aber hergestellt werden? Vielfach wurde mit westlichen Schemata operiert, um kulturelle Praktiken und Habitualitäten für die Leserschaft nachvollziehbar zu machen. Damit wurde Fremdheit als konstitutives Merkmal der ethnologischen Erfahrung jedoch gerade verdeckt oder als prinzipiell im Vollzug der Einfühlung überwindbar angenommen. In scharfem Kontrast hierzu hat etwa Stephen Greenblatt einem Gedanken prägnante Schärfe verliehen, der inzwischen zu einem Gemeinplatz geworden ist: dass es nämlich bei der Betrachtung des Fremden dessen Status der Fremdheit zu bewahren gilt, d.h. dass es als Fremdes zur Erscheinung gebracht und gerade nicht im aneignenden Verstehensvollzug aufgelöst werden soll (vgl. Greenblatt 1994, 242).

Auf philosophischem Terrain haben sich gegenüber den Verstehensmodellen der ‚klassischen‘ Hermeneutik in den jüngeren Debatten um die Verstehbarkeit des Fremden verschiedene Gegenpositionen herausgebildet. Im Zuge postmoderner Absetzungen von einer Hermeneutik der „Assimilation“ (Gadamer 1999, 256f.; vgl. auch Horstmann 1991) wurde Kritik an der „Wut des Verstehens“ (Hörisch 1988) geübt, die man in diesem Begriff programmatisch ausgedrückt sah. Im Hinblick auf die kulturwissenschaftliche Problematik des Fremdverstehens machen desweiteren einerseits phänomenologische Kritiker geltend, dass die *Verantwortlichkeit* des Verstehenden in der Weise seines *Antwortens* auf das begegnende Fremde zu suchen ist und deshalb eine responsive Sensitivität entwickelt werden muss,

die das Fremde als dasjenige sein lässt als was es sich von sich selbst her zeigt.¹ Die hierbei aufgewertete Passivität des Verstehens, zu der bereits eine in spezifischen sensorischen Qualitäten sich ausdrückende „Ethik des Aufmerkens“² gehört, bildet einen Gegenpol zum aktiven, wollenden Verstehen der assimilierenden Hermeneutik. Andererseits erheben konstruktivistische Positionen Einspruch gegen den vermeintlich expansionistischen Charakter des Fremdverstehens und betonen die inter- und transsubjektive Konstitution von Sinn, die mitreflektiert werden muss, will man der Performativität der Fremderfahrung gerecht werden. Diesen verschiedenen kritischen Tendenzen ist die Befürchtung gemein, das hermeneutische Verstehen werde zum „Xenophagendum“³, das Fremdes in der Aneignung tilgt.

Insoweit sich die Erfahrung des Ethnographen in einem Text artikuliert und in der Perspektive der Verschriftlichung, durch die narrative Formung, diese Erfahrung selbst modifiziert wird, ist es aufschlussreich zu sehen, welche Konzeptionen von Text und Autor Ethnologen besitzen und anwenden. Betrachtet man im Hinblick hierauf die Geschichte des Faches, so erkennt man schnell, dass bestimmte theoretische Grundannahmen und Leitlinien der Forschungspraxis mit spezifischen Textverständnissen korrelieren. Für Clifford Geertz, der die hermeneutische Wende in der Ethnologie und die damit verbundene verstärkte Thematisierung ethnographischer Texte *als* Texte eingeleitet und nachhaltig bestimmt hat, ist die Maxime, Interpretationen fremdkultureller Phänomene zu liefern, die „im geistigen Horizont der Sinnproduzenten“ (Ellrich 1999, 148) bleiben, d.h. die Perspektive der indigenen Gruppen nicht übersteigen. Dennoch ist sich Geertz der Distanz bewusst, die zwischen den konkreten Erlebnissen im Feld, der Aufzeichnung von Daten im Feldtagebuch und dem Verfassen einer Monographie im Büro der heimischen Universität besteht. Der Sinntransfer ist durchaus brüchig, es gibt keinen nahtlosen Übergang eines eindeutig feststellbaren Sinnes von einem kulturellen Medium in ein anderes. Gegenüber den Postulaten vom ‚Tod des Autors‘ (vgl. Barthes 1968 und Foucault 1974)⁴ betont Geertz daher die Angewiesenheit eines Textes auf einen Autor und insistiert auf

der hermeneutischen Distanz zwischen „being there“ und „writing here“ (Geertz 1988). Hans-Georg Gadamer's Wort abwandelnd könnte man sagen, die Negativität der Fremderfahrung gewinne in ihrer Distanzfunktion „einen produktiven Sinn“ (Gadamer 1960, 335).

Geertz platziert sich, auf der Trennung von Erlebnis und Reflexion beharrend, als ethnologisches Erkenntnissubjekt dabei außerhalb der gelebten Interaktion mit den Mitgliedern der Kultur, die er erforscht und über die er schreibt. Das Selbstverständnis des Autors geht zusammen mit einem Verständnis des Interpretandums als kulturellem Text, dessen Interpretation keines indigenen Standpunktes bedarf, da kulturelle Bedeutungen symbolisch kodiert sind und die Symbole als extrinsische Informationsquellen dem Ethnographen ebenso zur Verfügung stehen wie dem Eingeborenen (vgl. Geertz 1987a, 18). Die *hermeneutische Neutralität* des öffentlichen Raumes, die hier vorgegeben wird, kann allerdings bestritten werden. Möchte man nicht so weit gehen, Geertz einen radikalen Philologismus vorzuwerfen, so ist doch die starke Abminderung der Bedeutung des *Rapports* und der *sympathetischen Dialogform* in der Feldforschung offenkundig.⁵ Die von Geertz tentativ vorgeschlagene „neue Philologie“ in der Kulturanalyse umreißt diesen Punkt noch schärfer als die Schriften aus der Kultur-als-Text-Phase (vgl. Savy & Schreiber 2005), die von den programmatischen Gedanken der phänomenologischen Hermeneutik Paul Ricœurs geprägt sind und von denen im Folgenden zu handeln sein wird.

1. Dichte Beschreibung als Methode der interpretativen Anthropologie

Wirft man einen synoptischen Blick auf Geertz' Œuvre, so stellt man fest, dass sich Verweise auf Ricœur v.a. in den beiden für die interpretative Anthropologie wegweisenden Aufsätzen *Dichte Beschreibung* und *Deep Play* (Geertz 1987b) finden. In den späteren Schriften – selbst dort, wo unter anthropologischen Gesichtspunkten explizit philosophische Probleme angesprochen werden (vgl. Geertz 2000, xi)⁶ – findet

die Hermeneutik des französischen Philosophen höchstens randläufige Erwähnung. Insgesamt lässt sich die systematische Integration des Ricœurschen Ansatzes also dort am ehesten greifbar machen, wo *Der Text als Modell* (vgl. Ricœur 1999) für die ethnologische Interpretation von Kultur formuliert und angewandt wird.

„Der Kulturbegriff, den ich hier vertrete [...], ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe.“ (Geertz 1987a, 9) Dieser vielzitierten Definition folgt bei Geertz eine Differenzierung in experimentelle und deutende Forschungsprogramme. Die Untersuchung von Kultur ist diesem Schema gemäß „keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht.“ (Geertz 1987a, 9) Zur näheren Bestimmung der Verfahrensweise, derer sich der Ethnologe bedienen soll, um zu solchen Bedeutungen vorzudringen, bemüht Geertz die von Gilbert Ryle stammende Unterscheidung zwischen „dünnere“ und „dichte Beschreibung“ (Geertz 1987a, 10ff.). Aufgabe der Ethnographie sei es, dichte Beschreibungen sozialer Praktiken zu ermöglichen, in welchen sich etwas aussagen können soll, das über die Tatsächlichkeit der Handlungen hinaus auf ein kulturelles Bedeutungssystem verweist. Eine dichte Beschreibung in Ryles Sinn ermöglicht ein Verständnis von Handlungen, das die hinter den Handlungen liegenden kulturellen Kategorien erkennen lässt, die zur richtigen Einschätzung und Bewertung von Handlungen in einem bestimmten sozialen Kontext vonnöten sind.

Dichte Beschreibung ist also eine Beschreibung der Relationen, die zwischen sozialen Handlungen und kulturellen Bedeutungen bestehen. Diese Relationen müssen im Vollzug ethnologischer Erkenntnisgewinnung erschlossen werden, doch kann dies laut Geertz nur gelingen, wenn man berücksichtigt, dass die ethnographischen „Daten“ nicht die sozialen Handlungen der Einheimischen selbst sind, sondern „unsere Auslegungen davon [...], wie andere Menschen ihr eigenes Tun und das ihrer Mitmenschen auslegen“ (Geertz 1987a, 14). Die

hermeneutische Grundeinsicht, dass das jeweilige Vorverständnis des Interpreten „sich als Hintergrundinformation einschleicht“ (Geertz 1987a, 14) bevor sich objektivierte Sinnkonstrukte bilden, führt Geertz zu einer textualistischen Bestimmung der ethnographischen Praxis: „Ethnographie betreiben gleicht dem Versuch, ein Manuskript zu lesen (im Sinne von ‚eine Lesart entwickeln‘)“ (Geertz 1987a, 15). Kultur als Gegenstand dieser Forschung gleicht einem Text oder Dokument, zu dem der Ethnologe als Lesender einen Zugang finden muss, indem neben den Interpretationen der Einheimischen auch seine eigenen kulturellen Deutungsschemata kritisch mitreflektiert.

An dieser Stelle scheint in Geertz' Erläuterungen eine Ambivalenz auf, die sich aus der undifferenzierten Verwendungsweise eines *partikularen* und eines *universalen* Begriffs von Kultur-als-Text ergibt. Das universale Verständnis bestimmt ‚die‘ Kultur einer Gesellschaft, eines Volkes, einer Gruppe, als *Text*, während das partikulare Verständnis eher die konkreten Verhaltensweisen, Institutionen und Riten als Texte ansieht, die auf Kultur als *Kontext* verwiesen sind, von dem aus sie erst verständlich werden. Die terminologische Unschärfe, die durch die Verschiebung vom Text- zum Kontextbegriff bedingt ist, bleibt von Geertz jedoch unkommentiert. Er kommt alsdann zu einer Schärfung seiner Vorstellung der Tätigkeit des Ethnographen und deren Objekt – „Was macht der Ethnograph?“ Antwort: ‚Er schreibt‘.“ (Geertz 1987a, 28) Er „schreibt den sozialen Diskurs ‚nieder‘, *er hält ihn fest*.“ (Geertz 1987a, 28) Diese Fixierung dient weniger der Repräsentation einer Verlaufsstruktur des Diskurses, sondern vielmehr der reaktivierenden Konservierung des Gesagten, des *noemas* des Diskurses. Das an dieser Stelle von Geertz nicht ausgewiesene Ricœur-Zitat stammt aus dem Aufsatz *Der Text als Modell*, der 1971 erstmals in der von Kulturanthropologen vielgelesenen Zeitschrift *Social Research* erschien, wodurch sich die rasche Rezeption durch Geertz erklären lässt. Es lautet: „Nicht das Ereignis des Sprechens, sondern das beim Sprechen ‚Gesagte‘, wobei wir unter dem beim Sprechen ‚Gesagten‘ jene intentionale Veräußerlichung verstehen, die für das Ziel des Diskurses konstitutiv ist; sie bewirkt, daß das *Sagen* zur *Aus-*

Sage werden will. Kurz, was wir schreiben, ist das *noema* (‘Gedanke’, ‘Inhalt’, ‘Gehalt’) des Sprechens. Es ist die Bedeutung des Sprechereignisses, nicht das Ereignis als Ereignis.“ (Ricoeur 1999, 263; zit. in Geertz 1987a, 28)

2. Symbol und Handlung: Zu Ricoeurs Geertz-Rezeption

Ausgehend von diesem Hinweis auf die Bedeutung des textuellen Paradigmas für Geertz in Auseinandersetzung mit Ricoeur ist es für ein Verständnis der wechselseitigen Beeinflussung dieser beiden Autoren interessant zu beobachten, dass es ausführlichere Verweise auf Geertz in den Schriften Ricoeurs gibt als andersherum. Gleichwohl führte die „ethnologische Provokation der Philosophie“ (Därmann 2005) bei Ricoeur weniger zu einer empirisch-kulturwissenschaftlichen Schärfung oder Reformulierung philosophischer Konzepte. Vielmehr wurden ethnologische Erkenntnisse zur Bestätigung bereits erarbeiteter hermeneutischer Einsichten oder als Ausgangspunkte symboltheoretischer und narratologischer Exkurse herangezogen. So verweist Ricoeur an einer Stelle von *Zeit und Erzählung* auf Geertz, wo es darum geht zu zeigen, dass Handlungen deshalb überhaupt erzählbar sind, weil sich jede Handlung „schon in Zeichen, Regeln und Normen artikuliert: immer schon *symbolisch vermittelt* ist“ (Ricoeur 1988, 94).⁷ Die narrative Struktur der Handlung ergibt sich demnach aus ihrer Verankerung in einem Netzwerk symbolischer Ressourcen, die ausgeschöpft werden, indem eine bestimmte Art des „praktischen Verstehens“ instanziiert wird. Dieses praktische Verstehen kann als die Kompetenz sozialer Akteure gekennzeichnet werden, einerseits Begriffe als Elemente eines umfassenden kulturellen Begriffsnetzes zu verstehen und anzuwenden, andererseits aber das Begriffsnetz im Ganzen zu ‚beherrschen‘. Der praktische Zirkel dieses Verstehens liegt in der wechselseitigen Verwiesenheit von Begriff und Begriffsnetz begründet, welche sich etwa dadurch manifestiert, dass ein Diskurs unter Verwendung bestimmter Begriffe den Intentionen der Sprecher zuwiderlaufen und die Verwendung der Begriffe, damit also auch die internen

Relationen zwischen Diskurselementen und Diskurssystem, fraglich werden kann.

Der Rekurs auf die interpretative Kulturanthropologie bietet Ricœur eine zweite Möglichkeit der Profilierung seines Symbolbegriffs. Mit Geertz geht er zunächst von der Öffentlichkeit der Bedeutungsartikulation und der Annahme aus, dass kulturelle Symbolik keinem psychologischen Vorgang zuzuordnen ist, der die Handlung leitet, sondern eine Bedeutungsdimension darstellt, „die der Handlung immanent ist und an ihr von den anderen Akteuren des gesellschaftlichen Spieles entschlüsselt werden kann“ (Ricœur 1988, 95). Der Sinn einer Handlung ist ihr immanent gegeben, transzendiert sie aber zugleich, indem die Bedeutung etwas Öffentliches wird, d.h. die Handlung bringt die symbolische Bedeutung zum Ausdruck. Bevor aber die symbolische Vermittlung zum Text wird, besitzt sie bereits eine *Textur*, eine Vorstruktur der Textualität. Eine soziale Handlungskonfiguration wie etwa einen Ritus zu verstehen, heißt für Ricœur demgemäß, „ihn im Zusammenhang eines Rituals, dieses in einem Kult und schließlich in der Gesamtheit der Konventionen, Glaubensvorstellungen und Institutionen zu sehen, die das Symbolnetz der Kultur bilden.“ (Ricœur 1988, 95) Im Sinne der Interdependenz und reziproken Sinndistribution zwischen Element und System, Teil und Ganzem, stellt die Kultur einen *Beschreibungskontext* für Handlungen dar. Das Verstehen einer Handlung entspricht einer doppelten Bewegung, die einerseits die internen Relationen zwischen Elementen eines Netzes kultureller Bedeutungen feststellt und andererseits eine Beziehung herstellt zwischen der Handlung als konkretem Ausdruck und dem Bedeutungssystem als abstraktem, hinter den Handlungen liegendem Gefüge. Die Dialektik, die hierbei zum Ausdruck kommt, steht in engem Zusammenhang mit derjenigen von Erklären und Verstehen, wie Ricœur sie für das Verstehen sozialer Handlungen als Texten vorschlägt.

Eine weitere Verbindungslinie besteht in der Kontextualisierung, die Ricœur in Anlehnung an Geertz vornimmt, betreffend die Frage nach der Lesbarkeit von Kultur. Ausgehend von der Beziehung zwischen der Handlung und der Bedeutung, die in der Handlung zum Ausdruck kommt,

schreibt Ricœur der Handlung eine „Vorform der *Lesbarkeit*“ (Ricœur 1988, 95) zu. Doch bei aller Lesemetaphorik ist „die Textur der Handlung nicht mit dem von Ethnologen *geschriebenen* Text – dem *ethno-graphischen* Text [zu] verwechseln, der in Kategorien, mit Begriffen, nach nomologischen Prinzipien geschrieben wird, die der eigentümliche Beitrag der Wissenschaft selbst sind und die man folglich nicht mit den Kategorien zusammenwerfen darf, in denen eine Kultur sich selbst versteht.“ (Ricœur 1988, 95f.) Schließlich sind sich Ricœur und Geertz darin einig, dass die Handlung, wenn nicht als Text, so zumindest als *Quasi-Text* anzusprechen sei, da die Symbole im Handlungsgefüge als Interpretanten die *Bedeutungsregeln* lieferten, gemäß derer sich ein spezifisches Verhalten interpretieren lasse. Der Gebrauch dieser Regeln kann insofern wiederum zur Erfüllung bestimmter Zwecke im Rahmen eines praktischen Verstehens verwendet werden, weil die Regeln öffentlich sind. Solche Bedeutungsregeln sind es, die für Geertz die „informelle Logik des tatsächlichen Handelns“ (Geertz 1987a, 25) konstituieren.

3. Von der Handlung zum Text: Ricœurs Projekt einer hermeneutischen Fundierung der Sozialwissenschaften

Betrachtet man nun mit Ricœur den Vergleich zwischen gesprochener Rede, geschriebenem Text und Handlung, so gewinnen einige Bezüge an Detail, von denen aus die Integrationsmöglichkeiten der Hermeneutik in die Kulturanthropologie besser beurteilt werden können.

Auf die Frage *Was ist ein Text?* gibt Ricœur zunächst eine einfache Antwort: „Der Text ist ein schriftlich fixierter Diskurs.“ (Ricœur 2005, 80) Dabei ist es charakteristisch für einen Text, dass die Fixierung, die er darstellt, an der Stelle einsetzt und ihren eigentlichen Ort hat, wo der mündliche Diskurs hätte stattfinden können, aber gerade deshalb nicht stattfindet, weil geschrieben wird. Insofern der Text den Diskurs suspendiert – was zugleich das Einsetzen eines Inskriptionsprozesses bedeutet, der ins Schriftzeichen dasjenige einschreibt, „was der Diskurs sagen will“ (Ricœur 2005, 81) – gibt es hier eine Distanz zwischen Produzent und

Rezipient, die im gesprochenen Diskurs nicht vorhanden ist. Im Moment des Schreibens ist der Autor stumm, weil er schreibt, und im Moment des Lesens ist der Leser stumm, weil er liest. Autor und Leser kommen somit in kein wirkliches Gespräch, wodurch der Text gerade als Vermittlungsinstanz nötig wird, welche die doppelte Abwesenheit von Leser und Autor überbrückt. Er tritt an die Stelle, die in der Rede der Dialog mit seiner interrogativ-responsiven Symmetrie zwischen den Interlokuteuren einnimmt. Die Distanz, die der Text schafft, bedeutet nicht nur die Ausblendung einer konkreten Gesprächssituation, sondern gleichermaßen eine Befreiung des Gesagten (des *noemas*) des Diskurses, den der Text fixiert. Die Aussage löst sich nämlich im Prozess der Textualisierung von den ostentativen Bezügen, die jeden konkreten Dialog an eine spezifische Situation (eine örtliche und zeitliche Konstellation) binden. Der Text zeigt daher nicht auf eine begrenzte Umgebung, in der sich Interlokuteure aufhalten, sondern ermöglicht eine andere Art der Referenz. Indem die ‚Umwelt‘, die ein konkretes Diskursereignis umschließt, transzendiert wird, eröffnet sich eine ‚Welt‘.

Der Weltentwurf des Textes ist dabei nicht zu verwechseln mit dem Horizont der Intentionen, die der Textualisierung auf Seiten des Autors zugrunde liegen. Nicht die Absichten des Autors machen den Sinn eines Textes aus, sondern die Möglichkeiten, die der Text für den Leser eröffnet. Gleichzeitig ist der Text nicht ohne Referenz. Ricœur lehnt eine „Ideologie des absoluten Textes“ (Ricœur 2005, 84), der frei von Referenz und Autorschaft im leeren Raum schwebte, strikt ab. Jedoch wird die Beziehung des Autors zum Text und die des Textes zu anderen Texten neu bestimmt: Der Text ist „der Ort selbst, an dem der Autor ankommt. Aber kommt er dort anders denn als erster Leser an? Die Distanzierung des Autors durch seinen eigenen Text ist bereits ein Phänomen der ersten Lektüre“ (Ricœur 2005, 85). Dieser *ursprüngliche Leseakt* des Autors ist, auf das ethnologische Verstehen gemünzt, die Gegenseite des ursprünglichen Schreibaktes, dem James Clifford die eigentliche Initialkraft der ethnographischen Arbeit zuschreibt.⁸ Bei Geertz drückt sich das (selbst-) distanzierende Moment dieses ersten Lesens in der methodologischen

Bemerkung aus, die Daten des Ethnographen seien bereits seine eigenen Schrifterzeugnisse.

Um plausibel zu machen, dass das Konzept des Textes „ein gutes Paradigma für das Objekt der Sozialwissenschaften“ (Ricoeur 1999, 260) abgibt und die Textthermeneutik eine geeignete Fundierung der Sozialwissenschaften bieten kann, arbeitet Ricoeur die Merkmale sozialer Handlungen heraus, die diese zu Text-Analoga werden lassen. Dabei zeigt sich zunächst, in welchen Hinsichten sich der unfixierte, agierte Diskurs vom Text unterscheidet. Während, erstens, der Diskurs ein Ereignis in der Zeit ist und eine bestimmte Gegenwart markiert, entreißt der Text die Rede ihrer jeweiligen Gegenwart und exteriorisiert ihr Gesagtes. Zweitens eignet dem Diskurs ein Moment der Reflexivität, das in einem intrinsischen Rückbezug auf das Subjekt des Sprechens besteht. Für den Text und seine Lektüre ist eine konkrete Verknüpfung von Geschriebenem und Schreibendem hingegen nicht konstitutiv. Insofern das ‚Schicksal‘ eines Textes über den Lebenshorizont des Autors hinausgeht und sich dessen Zugriff somit entzieht, ist die Dissoziation zwischen Autorintentionen und Textbedeutung offensichtlich. Im ‚ausgehandelten‘ Diskurs ist demgegenüber die Antwort auf die Frage ‚Was meinst du?‘ häufig gleichbedeutend mit der Antwort auf die Frage ‚Was bedeutet das?‘. Das Subjekt des Textes ist dagegen nicht sein Autor, d.h. kein individuiertes Subjekt ist Quelle der Bedeutungskonstitution. Vielmehr entsteht gerade in der *Leerstelle des Subjekts* ein Raum, in den von verschiedenen Seiten, aus verschiedenen Zeiten, bestimmte Verstehensvollzüge sich hineinbewegen und einen dynamischen Prozess der An- und Abgleichung von Erfahrungsgehalten und Interpretationsmöglichkeiten in Gang setzen. Der Diskurs hat drittens einen Bezug zur Welt, zu *einer* Welt als konkreter Gegebenheit, die jedem am Diskurs Beteiligten als Referenzrahmen zur Verfügung steht. Im Diskurs wird die symbolische Funktion der Sprache aktualisiert, insofern man im Reden beansprucht, *diese* Welt zu referenzieren. Der Text übersteigt nun diesen Referenzrahmen und deutet auf das In-der-Welt-sein des Verstehenden selbst hin, das als Bedingung der Möglichkeit von innerweltlichen Referenzen fungiert.

Viertens hat der Diskurs einen Adressaten – die Adressierung ist gleichsam die Grundlage der Kommunikation. Während sich das gesprochene Wort an ein konkretes Gegenüber richtet, ist der Text prinzipiell an jeden adressiert, der lesen kann.

Die so herausgearbeiteten Eigenschaften des Textes im Unterschied zum Diskurs können mit den Merkmalen der Handlung folgendermaßen parallelisiert werden: Was den ersten Punkt anbetrifft, geht Ricœur davon aus, dass der Handlung eine *Entwurfsstruktur* zugrunde liegt, die eine Objektivität der Handlung über die Interaktionssituation hinaus zu produzieren vermag. „Die Objektivation wird nämlich durch bestimmte innere Grundzüge des Handelns ermöglicht, die denen der Struktur des Sprechaktes gleichen und die von außen erkennbar sind. In der gleichen Weise wie die schriftliche Fixierung ermöglicht wird durch eine Dialektik der intentionalen Exteriorisierung, die dem Sprechen selbst schon immanent ist, so ist die Loslösung des Sinnes vom Ereignis der Handlung in einer ähnlichen Dialektik im Prozeß der Transaktion angelegt.“ (Ricœur 2005, 269) Diese Dialektik von Sinn und Ereignis definiert so die „noematische Struktur der Handlung“ (Ricœur 2005, 271). Zwar ist der Sinn der Handlung an ihr Ereignis in einer bestimmten Situation zu einer bestimmten Zeit zurückgebunden. Dennoch ist er nicht abgeschlossen, sondern verändert sich mit jedem neuen Rückbezug. Im Hinblick auf den zweiten charakteristischen Unterschied zwischen Diskurs und Text spricht Ricœur von einer Autonomisierung der Handlung, ihrer Loslösung vom Handelnden. Die Handlung ist nicht mehr Symbol für etwas, sondern spricht für sich selbst. Erst hierdurch entsteht die „soziale Dimension der Handlung“ (Ricœur 2005, 272), die auch darin besteht, dass Verantwortungszuschreibungen möglich werden, welche die Intentionen des Handelnden (deren *noetische*⁹ Struktur) nur bedingt gelten lassen. Insofern man konkrete Handlungen zurückverfolgen und an ihren Wirkungen beurteilen kann, hinterlassen sie Spuren im sozialen Raum und in der sozialen Zeit und nehmen so den Charakter von *Dokumenten* an. Drittens stellt Ricœur fest, dass die *Bedeutung* mancher Handlungen die *Relevanz* für die Situation ihrer sozialen Produktion überschreiten und

dauerhaft wirksam sein kann. Die Autonomie der Handlung ist der Autonomie des Textes analog, weil die Aktualisierung ihrer Bedeutung nicht an einen bestimmten sozialen Kontext gebunden ist. Sie kann unter anderen Umständen ‚wiedererweckt‘ und von anderen Akteuren umgesetzt werden. Wie der Text allerdings nicht auf eine Ursprungsbedeutung reduzierbar ist, die im Verstehen als solche reaktiviert werden könnte, so liegt auch die Bedeutung einer Handlung nicht in einer ursprünglichen Absicht oder einem Ideal. Die ‚gewichtige Handlung‘, die Ricœur hier im Sinn hat, begründet gleichsam eine Welt möglicher Handlungs- und Lebensweisen. Als viertes Merkmal der Handlung bezeichnet Ricœur ihre offene Adressierung. Gewichtige politische Taten finden ihre Bewunderer und Verächter bei den Zeitgenossen ebenso wie bei zukünftigen Generationen, insoweit diese die Spur in der sozialen Zeit aufnehmen können. Solche Taten sind dann nicht mehr nur an ein gegenwärtiges Kollektiv gerichtet, sondern prinzipiell an jeden, der (Spuren) lesen kann. Menschliches Handeln ist sozusagen ein „offenes Werk“ und da „der Bedeutungsgehalt eines Ereignisses in dessen zukünftigen Interpretationen liegt, kann die Interpretation der Zeitgenossen in diesem Prozeß keine bevorzugte Sonderstellung für sich beanspruchen.“ (Ricœur 2005, 276) Ähnlich wie Geertz die Interpretationskompetenz des Ethnologen gegenüber indigenen Deutungen aufwertet, neutralisiert Ricœur hier die Situation der Zeitgenossen. Sein Konzept der ‚sozialen Zeit‘ nähert sich so Geertz’ Konzept des ‚öffentlichen Raums‘ an.

4. Text und Paradigma: Der balinesische Hahnenkampf

Vor diesem Hintergrund lässt sich Geertz’ für die Anwendung des textthermeneutischen Modells paradigmatische Analyse des balinesischen Hahnenkampfes besser verstehen. Die vier Qualitäten des Textes und der Handlung, die von Ricœur im Ausgang von linguistischen Erkenntnissen über die Funktionen von Zeichen, Sätzen und Diskursen elaboriert wurden, stehen in Zusammenhang mit bestimmten Grundannahmen von Geertz, die seine Interpretation dieser sozialen Form leiten.

Ende der 1950er besitzt auf Bali nach Geertz' Beschreibung jeder männliche Dorfbewohner einen oder mehrere Hähne, die er aufzieht, pflegt und für Kämpfe herrichtet. Offiziell zwar verboten, wird der Hahnenkampf dennoch zu jedem erdenklichen Anlass auf dem Dorfplatz und in den Höfen veranstaltet. Was die soziale Bedeutung der Kämpfe angeht, unterscheidet Geertz zwischen ‚flacheren‘ Kämpfen, bei denen niedriger gestellte Besitzer meist aus Spielsucht antreten, und ‚tieferen‘ Kämpfen, bei denen der Status der Kontrahenten auf dem Spiel steht. Die flacheren Kämpfe ermöglichen nach Geertz nur dünne Beschreibungen, da sie auf keine kulturelle Ebene jenseits des schnellen Profits verweisen. Allein die tieferen Kämpfe bereichern das Verständnis der kulturellen Eigenheiten der Balinesen. Die Identifikation der Männer mit ihren Hähnen geht laut Geertz so weit, dass viele Bereiche des sozialen Lebens direkt oder metaphorisch hierauf bezogen sind: „Gerichtsverhandlungen, Kriege, politischer Wettstreit, Erbschaftsstreitigkeiten und Streitereien auf der Straße werden alle mit Hahnenkämpfen verglichen.“ (Geertz 1987b, 210)

Geertz' Interpretation des Hahnenkampfes als einer *Inszenierung* und *Dramatisierung* tiefer liegender Elemente balinesischer Kultur und Psychologie setzt hier an. Für „den Balinesen“ – eine Generalisierung, die interne Diskrepanzen, die mit Geschlecht, Alter und Status zusammenhängen, freilich unbeachtet lässt – stellt der Hahn zunächst einen sinnbildlichen Ausdruck von Animalität dar. Alles Tierische ist den Balinesen laut Geertz zuwider, so dass den Kindern ‚animalische‘ Körperhaltungen und -bewegungen, etwa das Krabbeln auf dem Boden, untersagt werden und Zoophilie schwerer bestraft wird als Inzest. Vor dem Hintergrund dieser Disposition löst der Hahn eine ambivalente Faszination aus, eine abstoßende Anziehung des Dämonischen, Unmenschlichen, Bösen. Und der Hahnenkampf ist der eigentümliche Ort, an dem diese Ambivalenz ausgetragen wird, hier „verschmelzen Mensch und Tier, Gut und Böse, Ich und Es, die schöpferische Kraft erregter Männlichkeit und die zerstörerische Kraft entfesselter Animalität in einem blutigen Schauspiel von Haß, Grausamkeit, Gewalt und Tod.“ (Geertz

1987b, 213)¹⁰ Insofern das Prestige der Besitzer auf dem Spiel steht, ist der Hahnenkampf eine „Dramatisierung von Statusinteressen“ (Geertz 1987b, 237) bzw. ein „Symbol für einen nicht-materiellen, unbewußten oder bewußten Wert“ (Geertz 1987b, 231) – kein Maß für kalkulierbaren Nutzen. Weil man aber durch Erfolg oder Misserfolg beim Hahnenkampf seinen sozialen Status faktisch weder erhöht noch vermindert, ist der Kampf *reiner Ausdruck*. „Als Bild, Funktion, Modell und Metapher ist der Hahnenkampf eine Ausdrucksform. Seine Funktion ist es nicht, soziale Leidenschaften zu zähmen, noch sie zu schüren [...], sondern sie mit Hilfe von Federn, Blut, Menschenansammlungen und Geld darzustellen.“ (Geertz 1987b, 246) Die Ausdrucksbedeutung, ist dabei den zeitlichen, örtlichen und sozialen Kontingenzen der Inszenierung enthoben. In dieser von Konkretion gereinigten Autonomie besitzt der Hahnenkampf einen Werkcharakter, der ihn gleichsam als Kunstform auszeichnet. Als solche hat er eine *interpretative Funktion*. Sie ermöglicht dem Balinesen einen Zugang zu Dimensionen seiner eigenen Subjektivität, die sich anders nicht erschließen würden.

Wenn Ricœur von Weltentwürfen spricht, die Texte und Handlungen für den Interpreten eröffnen und im Verstehensvollzug erschließbar machen, so korrespondiert dies mit Geertz' Bemerkungen zur interpretativen Funktion des Hahnenkampfes für die Balinesen, die als *erste Interpreten* des Schauspiels etwas über sich selbst und ihre Welt erfahren, d.h. eine *erste Lesart* entwickeln, zu welcher der Ethnologe wiederum einen Zugang finden muss. Was Ricœur mit der bleibenden Relevanz der reaktivierbaren Bedeutung gewichtiger Handlungen¹¹ beschreibt, entspricht dieser Dialektik von Sinn und Ereignis, von Selbsterkenntnis und Spektakel. Nach Geertz ist der Hahnenkampf ein „sorgfältig ausgearbeitetes Beispiel“ (Geertz 1987b, 249) der balinesischen Lebensweise, deren Motor das Streben nach Prestige ist, sowie der Sozialstruktur, die von einer atomistischen Kopf-gegen-Kopf-Aggressivität geprägt ist, die ihre Energie punktuell entlädt, also keine zeitliche Gerichtetheit erkennen lässt. Als Exemplum liefert der Hahnenkampf einen „metasozialen Kommentar“ (Geertz 1987b, 252) zum Leben auf Bali. Er ist ein

Medium, das es erlaubt, „etwas über etwas auszusagen“ (Geertz 1987b, 253). In der Ethnologie geht es für Geertz daher nicht um eine gesellschaftliche *Mechanik*, nach der sich soziale Praktiken regelgeleitet abspielen, sondern um eine gesellschaftliche *Semantik*. Der Hahnenkampf als Text, der von den Einheimischen *ausgelegt* wird, in dem er *ausgelebt* wird, verweist im Kontext dieser Semantik auf Kultur als eine „Montage von Texten“ (Geertz 1987b, 253).

Interessant an der Interpretationsfunktion des Hahnenkampfes ist auch die Verwobenheit von emotionalen und kognitiven Elementen, die Geertz versucht herauszuarbeiten.¹² Was der Balinese beim Betrachten des Kampfgeschehens nämlich zu durchlaufen scheint, ist eine Art der Gefühlsschulung, bei der die Bedeutung des Hahnenkampfes „mehr kinästhetisch als visuell“ (Geertz 1987b, 256 Anm.), am eigenen Leib miterlebt wird, wodurch sich ein kathartischer Effekt einstellt. Der Balinese lernt hierbei, „wie das Ethos seiner Kultur und sein privates Empfinden [...] aussehen, wenn sie in einem kollektiven Text ausbuchstabiert werden“ (Geertz 1987b, 254). Dieser kollektive Text gibt dem Balinesen gleichsam eine Antwort auf die Frage, was seine Kultur in ihrer Eigentümlichkeit bestimmt und welche Rolle er in ihr als Individuum einnimmt. Geht man mit Geertz nun davon aus, dass sich die Interpretation von Seiten der Balinesen auf etwas bezieht, das sich als existenzielles Problem stellt und im Werkcharakter des Hahnenkampfes festgehalten und damit lesbar gemacht wird, so kann man als generelles Zielobjekt kulturhermeneutischen Befragens kultureller Texte ‚Grundprobleme des Menschlichen‘ anvisieren. Unterschiedliche Kulturen geben auf diese anthropologischen Grundbefindlichkeiten unterschiedliche Antworten, indem sie deren Bedeutsamkeit in sozialen Formen zur Darstellung bringen. Ricœur versteht diese Grundprobleme als „Grenzsituationen“ (Ricœur 1999, 289) wie Geburt, Tod oder Eros – Phänomene, die im Rahmen einer an der Leiblichkeit des Menschen orientierten historischen Anthropologie kulturvergleichend erforscht werden.

5. Symbol und Kommentar: Ebenen kulturhermeneutischer Analyse

Aus philosophischer Sicht besteht die Problematik der Geertzschen Überlegungen, nach dem bisher Gesagten, hauptsächlich in der Verwendung verschiedener Metaphern für spezifische Handlungskomplexe und Kultur als solcher. So spricht Geertz den Hahnenkampf einmal als Symbol, einmal als Text, dann wieder als metasozialen Kommentar, als Dramatisierung oder als Mittel, um etwas über etwas auszusagen, an. Die als Bedeutungsgewebe hinter sozialen Formen liegende Kultur bezeichnet er als Text oder Dokument, als Montage von Texten, als System von Bedeutungen und Symbolen, dann wiederum als Kontext. Der Gegenstand ethnologischer Forschung und die Rationalität des Interpretierens, das an diesen Gegenstand heranhöhrt, kann jedoch nur hinreichend erhellt und methodologisch fundiert werden, wenn die Analyseebenen sorgfältig auseinander gehalten werden. So lässt sich etwa am Beispiel des Hahnenkampfes eine Unterscheidung zwischen Symbol und Kommentar treffen, die für Geertz keine analytische Funktion zu haben scheint. Ein Symbol ist zunächst etwas, das für etwas steht, d.h. es hat eine Repräsentationsfunktion, stellt etwas dar, *sagt* aber noch nichts über etwas aus. Das Aussagen macht sich die Symbolfunktion sprachlicher Zeichen zunutze, befindet sich selbst aber auf einer höheren Ebene. Ausgesagt wird etwas erst durch Sätze, nicht durch Zeichen (vgl. Ricœur 1988, 123). Ein Kommentar besteht nun aus mindestens einem Satz und ist somit Teil eines Diskurses. Ein Text hingegen ist ein Zusammenhang von Sätzen, eine Fixierung des Diskurses, die diesen von seinen ostentativen Bezügen befreit. Der Kommentar als Textform hat die Eigentümlichkeit, dass in ihm die Deiktika und Ostensiva starkes Gewicht haben. Der Hahnenkampf, in Geertz' Sinne als Kommentar verstanden, sagt etwas über die Sozialstruktur der Balinesen aus, und zwar mit sehr konkreten Mitteln (Hähne, Sporen, Blut und Geld). Insoweit ist der Hahnenkampf ein Text besonderer Art, der sich durch die Konkretion seiner Inszenierung auszeichnet.

Spricht man den Hahnenkampf andererseits als Symbol an, so hat das in gewisser Weise auch eine Berechtigung. Ihm wird dann eine fixierte referentielle Bedeutung zugesprochen, nämlich die balinesische Sozialstruktur. Als Symbol höherer Ordnung steht der Hahnenkampf in dieser Konzeptualisierung für die Sozialstruktur im Ganzen. Somit entfällt aber die performative Komponente des Aussagens über etwas. Wiederum erst auf der diskursiven Ebene von Sätzen kann so etwas wie ein zu inszenierender Text zustande kommen. Hält man sich demnach an das Konzept des Kommentars, so wäre die kohärenteste Formulierung, dass im Hahnenkampf Symbole enthalten sind, die für bestimmte Elemente der balinesischen Sozialstruktur stehen, er selbst jedoch kein Symbol ist, sondern ein Text, der seinerseits inszeniert wird und in der Inszenierung seine kommentierende Funktion erfüllt. Verstanden werden kann dieser Text allerdings nur durch ein zweistufiges Verfahren, das zum einen die Bezüge zu anderen Texten ähnlicher Art herstellt, und zum anderen sensitiv für einen Kontext ist, aus dem der Text erst seinen Sinn erhält. Dieser Kontext wäre die balinesische Kultur. Kultur wäre also weder ein zu entziffernder Text, noch eine Montage von Texten, sondern eine Dimension des Verstehens, die den Hintergrund dafür bildet, dass einzelne ‚Texte‘ (soziale Handlungen und Handlungskomplexe) überhaupt verständlich sein und zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Die Formel ‚Kultur als Kontext‘ legt sich besonders dann nahe, wenn man die Ricoeurschen Bestimmungen ernst nimmt. Man würde dann nicht mehr von ‚kulturellen Texten‘ oder von ‚Kultur als Text‘ sprechen, sondern von ‚sozialen Texten‘ und ‚kulturellem Kontext‘.

Schlussbemerkung

Nach Geertz hat der Hahnenkampf für die Balinesen eine feste Bedeutung, nämlich die Darstellung der balinesischen Sozialstruktur und die Ermöglichung eines vertieften Selbstverständnisses durch eine Gefühlsschulung. Diese Einschränkung der möglichen Bedeutungen des Hahnenkampf-Textes ist Geertz' Unklarheit bezüglich des Unterschiedes von

Symbol und Text geschuldet. Was Geertz nicht angemessen thematisiert, ist die Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit des Schreib-, Lese- und Verstehensprozesses. Kein Text hat nur eine Bedeutung, vielmehr liegt diese in der Vielzahl seiner möglichen Interpretationen. Darüber hinaus hat das (Text-) Verstehen einen selbsttranszendierenden Charakter, weil der Verstehende nicht aller Wirkungen seines Verstehens gewahr sein kann. Der Text erzeugt im Leser Effekte, die unter Umständen weder vom Autor, noch vom Leser intendiert waren, und die auf das Verstehen und den Verstehenden zurückwirken. Dass der Verstehende überdies nicht an das zu Verstehende von außen herantritt, sondern mit ihm eine unausweichliche Wechselbeziehung unterhält, sobald er ihm als etwas zu Verstehendes begegnet, wird von der vorgegebenen Neutralität des öffentlichen Raumes, in dem sich soziale Handlungen als Texte lesen lassen, überspielt.

Die kulturellen Kontexte, die der Interpret einerseits, aber auch die Individuen, auf die sich das Interpretieren im Falle der Ethnologie bezieht, immer schon ins Verstehen einbringen, lässt die Bedeutung der Interpretation in ihrer Interaktion allererst entstehen. Insofern es sich in diesem Interaktionsprozess selbst mitkonstituiert, kann das Verstehen sich als hierin befangen nie vollständig zur Durchsichtigkeit bringen. So sehr das Verstehen sich in diesen Bezügen selbst zum Thema machen, einen metaintepretatorischen Kommentar zu sich selbst geben will, bringt es doch stets auch Effekte hervor, die es verstehen müsste, um ihre Wirksamkeit für das Verstehen selbst zu verstehen. Das bedeutet allerdings nicht, dass Verstehen von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre, sondern für die hier verhandelten Belange einzig, dass die im Anschluss an Ricœur herausgearbeiteten Strukturen von Handlung und Text im Hinblick auf mögliche Interpretationen und deren Rückwirkungen auf den Handelnden und Verstehenden, gerade im Bereich des Verstehens fremdkultureller Lebensäußerungen, berücksichtigt werden sollten. Nimmt man ferner das Text-Kontext-Paradigma ernst, so liegt die Notwendigkeit einer methodischen Reflexion auf die Verfremdungseffekte des Verstehens und Lesens für die Kulturanthropologie auf der Hand.

NOTES

¹ Vgl. Bernhard Waldenfels' breit angelegte Studien zur Phänomenologie des Fremden, deren wichtigste Ergebnisse bündig zusammengefasst vorliegen in Waldenfels (2006), und besonders das Konzept einer „responsiven Epoché“ (1997, 109).

² Vgl. Waldenfels' Rede von einem „Ethos des Zusehens, des Zuhörens und des Lesens“ (2005, 309).

³ Der Begriff stammt von Kurt Röttgers, zitiert in Kämpf (2003, 8).

⁴ Geertz denkt im Gegensatz zu den hier formulierten Textverständnissen weniger vom Rezipienten als vielmehr vom Produzenten her.

⁵ Vgl. Volker Gottowik, der konstatiert, Geertz habe „die kommunikationstheoretische Wende nicht mitvollzogen“ (2004, 166), die von der dialogischen Hermeneutik Gadamers eingeleitet wurde.

⁶ Hier nennt Geertz als seine wichtigste philosophische Inspirationsquelle, ja sogar als seinen „master“ im philosophischen Denken, den Wittgenstein der Philosophischen Untersuchungen. Dessen Gebrauchstheorie der Sprache und die Ablehnung privater Bedeutungssysteme (Privatsprachenargument) finden Geertz' vollen Zuspruch.

⁷ Die anderen Erwähnungen von Geertz in Ricœur's Werk stehen im Zusammenhang der Thematisierung von Ideologie als kulturellem System und als Medium der Manipulation des Gedächtnisses. Im Rahmen einer Vortragsreihe, die Ricœur an der Universität von Chicago im Jahre 1975 zum Thema „Ideologie und Utopie“ hielt, wird Geertz ausführlich und weitgehend affirmativ behandelt. Vgl. Ricœur 1975 oder 1991. Ein weiteres Mal greift Ricœur auf Geertz zurück, wenn er die ausbeutende und verzerrende Kraft der Ideologie bei der Konstitution kultureller Gedächtnisformen analysiert. Vgl. Ricœur 2004, 133ff.

⁸ „We begin, not with participant-observation or with cultural texts (suitable for interpretation), but with writing, the making of texts.“ (Clifford 1986, 2)

⁹ Vgl. zur phänomenologischen Differenzierung von „noetisch“ und „noematisch“ die grundlegenden Analysen von Edmund Husserl (1950, 216–240).

¹⁰ Die psychoanalytischen Assoziationen, die beim Lesen dieser und ähnlicher Passagen ausgelöst werden, hat Vincent Crapanzano dazu geführt, Geertz den Aufbau einer quasi konspirativen Beziehung (collusive relationship) mit seiner westlichen Leserschaft vorzuwerfen, die mit Konzepten wie ‚Ich‘ und ‚Es‘ etwas anzufangen weiß. Da diese Konzepte den Einheimischen fremd sind (zumindest kann man bei Geertz' ‚Baliesen‘ davon ausgehen), stellt sich die Frage nach dem „native's point of view“ und der ethnographischen Autorität hier in besonders prägnanter Weise. Vgl. Crapanzano 1986, 69.

¹¹ Geertz bezeichnet den Hahnenkampf in Entsprechung hierzu als „paradigmatisches menschliches Ereignis“ (1987b, 256).

¹² Heidegger hat die Interdependenz beider Momente bekanntlich ontologisiert und als Strukturbeziehung zwischen den Existenzialien des Verstehens und der Befindlichkeit herausgestellt. Vgl. Heidegger 2006, 142–148.

LITERATURVERZEICHNIS

- Barthes, Roland. 1986. „La mort de l’auteur.“ *Manteia* 5: 12–17.
- Clifford, James. 1986. „Introduction: Partial Truths.“ In *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, hg. von James Clifford and George E. Marcus, 1–27. Berkeley: Berkeley University Press.
- Crapanzano, Vincent. 1986. „Hermes’ Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description.“ In *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, edited by James Clifford and George E. Marcus, 51–77. Berkeley: Berkeley University Press.
- Därmann, Iris. 2005. *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*. München: Wilhelm Fink.
- Ellrich, Lutz. 1999. *Verschriebene Fremdheit. Die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Foucault, Michel. 1974. „Was ist ein Autor?“ In *Schriften zur Literatur*, 7–31. München: Nymphenburger.
- Gadamer, Hans-Georg. 1999. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (= *Gesammelte Werke*. Bd 1. Hermeneutik I). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1987a. „Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur.“ In *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, 7–43. Frankfurt a.M.: Surhkamp.
- Geertz, Clifford. 1987b. „Deep play: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf.“ In *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, 202–261. Frankfurt a.M.: Surhkamp.
- Geertz, Clifford. 1988. „Being there, writing here.“ *Harper’s Magazine* 3: 32–35.

- Geertz, Clifford. 2000. *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- Gottowik, Volker. 2004. „Clifford Geertz und der Verstehensbegriff der interpretativen Anthropologie.“ In *Symbol, Existenz, Lebenswelt. Kulturphilosophische Zugänge zur Interkulturalität*. hg. von Hans M. Gerlach, Andreas Hüting und Oliver Immel, 155–169. Frankfurt a.M.: Lang.
- Greenblatt, Stephen. 1994. *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisen und Entdecker*. Berlin: Wagenbach.
- Heidegger, Martin. 2006. *Sein und Zeit*. 19. Auflage. Tübingen: Niemeyer.
- Hörisch, Jochen. 1988. *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*. Frankfurt a.M. Suhrkamp.
- Horstmann, Axel. 1991. „Das Fremde und das Eigene. Assimilation als hermeneutischer und bildungstheoretischer Begriff.“ *Der Altsprachliche Unterricht* 1/2: 37–56.
- Husserl, Edmund. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Einführung in die reine Phänomenologie* (= Husserliana III/1). Den Haag: Nijhoff.
- Kämpf, Heike. 2003. *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*. Berlin: Parerga.
- Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of Berkeley Press.
- Ricœur, Paul. 1975. *Lectures on Ideology and Utopia*. Chicago: Chicago University Press.
- Ricœur, Paul. 1977. *Sémantique de l'Action*. Paris: Editions du CNRS.
- Ricœur, Paul. 1988. *Zeit und Erzählung. Bd I: Zeit und historische Erzählung*. Übers. von Rainer Rochlitz. München: Wilhelm Fink.
- Ricœur, Paul. 1991. „Geertz.“ In *A Ricœur Reader*, hg. von Mario J. Valdés, 182–194. Toronto: Toronto University Press.

Ricœur, Paul. 1999. „Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen.“ In *Philosophische Hermeneutik*, hg. von Hans-Ulrich Lessing, 259-294. Freiburg: Alber.

Ricœur, Paul. 2004. *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Übers. von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho und Markus Sedlaczek. München: Wilhelm Fink.

Ricœur, Paul. 2005. „Was ist ein Text?“ In *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)*. Übers., mit einer Einleitung versehen und hg. von Peter Welsen, 79-109. Hamburg: Meiner.

Savy, P., und D. Schreiber. 2005. „Traduction et interprétation. A propos des dangers du geertzisme“. *Labyrinthe, Thèmes*, 27-35.

Waldenfels, Bernhard. 1994. *Antwortregister*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard. 1997. *Topographie des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard. 2006. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Thiemo Breyer, Dr. phil., Studium der Philosophie, Historischen Anthropologie, Ethnologie und Kognitionswissenschaft in Freiburg/Br. und Cambridge. Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Sektion Phänomenologie der Psychiatrischen Universitätsklinik in Heidelberg sowie am Husserl-Archiv der Universität Freiburg. Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, Philosophie des Geistes, Wissenschaftstheorie, Philosophische Anthropologie. Publikationen: *On the Topology of Cultural Memory* (Königshausen & Neumann 2007), *Attentionalität und Intentionalität* (Wilhelm Fink 2011) und *Synchrony and Embodied Interaction* (Springer, im Erscheinen).

Address:

Dr. Thiemo Breyer

Universität Heidelberg

Klinik für Allgemeine Psychiatrie, Sektion Phänomenologie

Voßstr. 4, 69115 Heidelberg, Germany

Fon: +49 (0)6221 56-37411

Fax: +49 (0)6221 56-8094

E-mail: thiemo.breyer@med.uni-heidelberg.de

www.thiembreyer.com

On solitude and loneliness in hermeneutical philosophy

Adrian Costache
The Romanian Academy, Iasi Branch

Abstract

Although it might seem to elicit only a marginal interest for philosophical inquiry, in 20th century continental philosophy the experience of solitude and loneliness were shown to have unexpected importance and gravity. For philosophers such as M. Heidegger, H. Arendt, H.-G. Gadamer or P. Sloterdijk, solitude and loneliness are to be seen, on the one hand, as an ontological determination of our Being and, on the other, as a cause for some of the most worrisome problems of our times such, as the birth of totalitarianism or the phenomenon of self-alienation wide-spread in the Western bureaucratic societies. But none of the philosophers dealing with these matters offers us a clear positive understanding of what solitude and loneliness actually are nor what the task of philosophy should be with regard to these experiences even though they give us to understand that philosophy has one. The present paper carries upon this question, approaching it from the other end though an investigation of the status of alterity in Heidegger and Gadamer's philosophy.

Keywords: solitude, loneliness, understanding, Being-in-dialogue, ontological and ontical autism, ontological cannibalism

1. Introduction

Only now, after almost a century since its appearance on the philosophical scene we are starting to realize the magnitude of Heidegger's impact on the development of continental

* ACKNOWLEDGMENT: This paper was written through The Knowledge Based Society Project supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), and financed by the European Social Fund and the Romanian Government under the contract number POSDRU ID 56815.

philosophy. The rediscovery of immanence and the interest in the here and now, the subjection of philosophical inquiry to the exigency of finitude, the endeavor to overcome metaphysics, the turn away pure theory and detached reflection – all these defining aspects of continental philosophy from Sartre through Levinas and Merleau-Ponty to Derrida, Deleuze, Lyotard and Nancy, from Karl Jaspers through Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer to Jürgen Habermas and Peter Sloterdijk can easily be traced back to Heidegger's project of a hermeneutics of facticity from the 20s. With the publication of more and more of Heidegger's courses and papers though it becomes apparent that not only his major theses, but also his secondary ideas noted in passing at the bottom of one page or another are making history.

In the present paper we would like to focus our attention on one of these secondary ideas – the idea of solitude (*Einsamkeit*) (and that of loneliness (*Vereinsamung*) deriving from it) –, first of all, with the aim of retracing its development and becoming from the texts of Heidegger to those of Gadamer and Arendt. And, secondly, in order to take it as a means for checking Heidegger and Gadamer's philosophical hermeneutics against one of its fundamental tenets: that of going beyond "idle talk" and the empty metaphysical speculation about man and world and everything in between characteristic of Western philosophy since Plato and actually telling us something meaningful in a concrete manner about the question of being, about what it means to be in a here and now. For, as we recall, this is Heidegger's fundamental goal, announced already in the preamble to *Being and Time*:

Do we in our time have an answer to the question of what we really mean by the word 'being'? Not at all. So it is fitting that we should raise anew *the question of the meaning of Being*. But are we nowadays even perplexed at our inability to understand the expression 'Being'? Not at all. So first of all we must reawaken an understanding for the meaning of this question. (Heidegger 1962, 1/[1])

And, in his turn, when asked to define his hermeneutics Gadamer replies:

Hermeneutical reflection ... brings before me something that otherwise happens *behind my back*. (Gadamer 1977, 38)

We believe that solitude and loneliness offer us a privileged means to weigh philosophical hermeneutics' claim to illuminate our concrete existence for it confronts philosophy with an absolutely concrete question: not just how to live in solitude and avoid feeling lonely, but also how not to be alone, how to actually be with others. This latter matter is the true test for philosophical hermeneutics can stay true to its claim only inasmuch as it has something to teach us in this regard. In order to establish whether this is the case or not the second part of our paper will be dedicated to a close examination Heidegger and Gadamer's treatment of alterity.

2. Solitude and loneliness: a distinction

2.1. Solitude as fundamental experience of human life

At least at some point in our lives every one of us has felt or will be feeling lonely. Perhaps some are feeling lonely right now. Loneliness is, as Hannah Arendt points out, "one of the fundamental experiences of every human life" (Arendt 1962, 475). Such a statement might seem arbitrary at first but, on close scrutiny, is not. For, in fact, solitude is one of the fundamental determinations of our Being.

As human beings we live in a world and our existence unfolds as a going about dealings with the entities encountered therein. We constantly worry about one thing or another, we have to do this or that. This worrying and the care we take of ourselves is one of the absolute marks of our finitude. But, as Heidegger shows:

Finitude only is in becoming finite. In becoming finite, however, there ultimately occurs an *individuation* of man with respect to his Dasein. Individuation – this does not mean that man clings to his frail little ego that puffs itself up against something or other which it takes to the world. This individuation is rather the solitariness in which human being first of all enters into nearness to what is essential in all things, a nearness to world. [Individuation] is this solitude, where each human being will be as though unique. (Heidegger 1995, 6)

This fundamental solitude situating us for the first time into nearness to world is the condition of possibility of any philosophy and any philosophizing whatsoever. For if thinking unfolds – as we are taught by all great philosophers from Plato to Gadamer - as the soul's dialogue with itself then, Heidegger observes, “it will always take place in the solitary inquiry” (Arendt and Heidegger 2004, 8).

Such fundamental solitude is what each of us is looking for when going through difficult times in our lives. We all know it, what we need the most when we see ourselves at a crossroad in our lives is to be left by ourselves.

2.2. Loneliness as experience of loss

But even though this solitude is something to be sought from time to time, it shouldn't always be found. Any step taken toward being alone is also a step toward our loneliness. At first, this might seem like a tautology. But although Heidegger uses *solitude* and *loneliness* as synonymous¹, there is nevertheless a radical difference between them, a difference we have taken into account when we were making solitude the ground of loneliness.

Following a long tradition opened by Epictetus,² in two texts that seem written by one and the same hand, Hannah Arendt and Hans-Georg Gadamer highlight this difference clearly:

In solitude [...] I am “by myself,” together with my self, and therefore two-in-one, whereas in loneliness I am actually one, deserted by all others. (Arendt 1962, 476)

Loneliness is an experience of loss and solitude is an experience of renunciation. Loneliness is suffered – in solitude something is being sought for. (Gadamer 1988, 104)³

What is lost in [loneliness] is nearness to others. (Gadamer 1988, 101)

To stand in a common sphere and to be supported by something communal – this is what we decry when something disappears or is lost in the sadness of loneliness. (Gadamer 1988, 102)⁴

Thus, paradoxically, “loneliness shows itself most sharply in company with others” (Arendt 1962, 476). This is

something Heidegger himself understood even though he does not distinguish between solitude and loneliness. In his own parlance, in *Being and Time* he writes:

Being-alone is a deficient mode of Being-with. [...] [F]actual Being-alone is not obviated by the occurrence of a second example of a human being 'beside' me, or by ten such examples. Even if these and more are present-at-hand, Dasein can still be alone. (Heidegger 1962, [120]/157)⁵

But despite their fundamental difference, loneliness is solitude. Solitude is a necessary condition for loneliness just as loneliness is the sign of solitude. "In the experience of loneliness there seems to be suffering along with solitude" (Gadamer 1988, 101-102) – says Gadamer. And, in her turn, Hannah Arendt notes:

Solitude can become loneliness; this happens when all by myself I am deserted by my own self. (Arendt 1962, 476)

The problem of solitude is that this two-in-one needs the others in order to become one again: one unchangeable individual whose identity can never be mistaken for that of any other. (Arendt 1962, 476)

This rapport of implication between loneliness and solitude is the fundamental reason why, even though solitude is something to be sought it shouldn't always be found.

2.3. The dangers of loneliness

Hannah Arendt actually goes even further and takes this rapport of implication between solitude and loneliness straightforwardly as a problem, not one among others but one directly related to what she calls the "crisis of the 20th century" (Arendt 1962, 460). Beyond the meticulous historical analyses undertaken in *The Origins of Totalitarianism* the strong philosophical thesis defended by the book is that the birth of totalitarianism in the 20th century was possible only through the isolation of people. In this sense for Hannah Arendt loneliness is truly "the essence of totalitarian government" (Arendt 1962, 475).

It is true, at least in Europe totalitarianism is a thing of the past but this does not necessarily mean that solitude and loneliness too ceased to be a problem. For even though we are living, to use Gianni Vattimo expression, in a “transparent society”⁶ of generalized communication, and despite the fact that, because of this, for us “Being – in an ontological sense – means Being-in-relation” our world is more and more a world of singles. According to a statistics quoted by Peter Sloterdijk 50 to 60% of the population of the big cities lives alone (Sloterdijk 2001, 33-34).

But solitude and the loneliness it involves are a problem in our society also in another sense. As Gadamer argues in the text we are discussing, loneliness is in fact a symptom of self-alienation of the feeling that we do not really belong to ourselves anymore and that we have no place on the face of the earth, a generalized phenomenon in our times. Insofar as the “loneliness’ tendency [...] is that a person can no longer extricate oneself from it” (Gadamer 1988, 105) because being alone is like drowning (Gadamer 1988, 105), these days we get more and more the feeling of being deprived of liberty. In our hyper-rationalized societies this feeling is strengthened by the objective conditions to which we are subjected by the complexities of the social system of production. For, Gadamer argues, the division of labor blocks any individual initiative and makes work look as if it served a foreign purpose which eventually leads us to the realization of the incomprehensibility of the world.

Despite that each in its own way both Hannah Arendt and Gadamer acknowledge solitude and loneliness as problems though, the texts of neither of them makes it clear what would the philosopher or philosophy's task in this regard, especially the hermeneutical philosophy's they practice. In *The Origins of Totalitarianism* Hannah Arendt remains completely silent on this matter.

In his turn, Gadamer approaches it in the text we are discussing in a section on the “friendship with others and with oneself” in which, in a first step he undertakes a brief delimitation of the concept of “friendship with others” by opposing it to that of solidarity in order to rehabilitate in a

second step the Greek concept of “friendship with oneself” as a privileged form of participating to a common sphere and a fundamental means of feeling at home in the world. As Gadamer notes: “Only someone who is friends with himself can fit into what is common” (Gadamer 1988, 112).

Due to this progression from the “friendship with others” to the “friendship with oneself” (as if the latter were the important thing) it remains undecided whether philosophy’s task is to teach us how to remain solitary in a philosophical manner without ever becoming lonely or to actually deliver us from both solitude and loneliness. Otherwise put, it remains undecided whether philosophical hermeneutics wants to *teach us how to become philosophers or how to be with one another in a concrete manner*.

But perhaps that is not really a bad thing. The fact that we are not told explicitly what philosophy ought to do about solitude and loneliness invites us to interrogate what it can effectively do beyond what it proposes itself to do or would like to do. This might very well be one of the few possibilities of seeing whether hermeneutical philosophy is of any help for each of us in our everyday lives.

2.4. What is loneliness?

But how are we to approach this problem in order to put philosophy to the test and see whether it can serve us. The fact of the matter is that there are not that many strategies at our disposal. Which does not mean that there is none. We might find some help in this sense if we turned back for a while to the problem we posed at the beginning and shed some light on solitude itself. For this too remains obscure in both Hannah Arendt and Gadamer just as in Heidegger’s thought.

As we have seen, Hannah Arendt and Gadamer approach loneliness in two manners: on the one hand, negatively, opposing it to solitude (“Loneliness is not solitude.” (Arendt 1962, 476) “Solitude, then, is something quite different from loneliness” (Gadamer 1988, 104) and, on the other, from the point of view of their effects and implications. But inasmuch as loneliness is “one of the fundamental experiences of every

human life” (Arendt 1962, 475) what is truly important is, obviously, the way it is experienced by those who feel lonely and the circumstances, the conditions in which or whereby this experience becomes possible. I believe that precisely because they did not take these into account Hannah Arendt and Gadamer failed to explain why the unity of the two-in-one is directly dependent on the others inasmuch as loneliness too “shows itself most sharply in company with others.” (Arendt 1962, 476) And this is also the reason why neither of them is able to explain how and why solitude changes into loneliness even though for both the “problem of solitude” is inexorable.

If we turn our attention to the way loneliness is experienced we understand that it is essentially a reflexive phenomenon. What is in fact felt when I feel lonely is actually my self. In saying “I feel lonely” we actually say “I feel (myself) lonely.” Here the romance languages are more specific. In French we say “Je me sens seul,” and in Spanish “Yo me siento solo.” This explains why my rapport with the others and their relation to me is inessential for loneliness. And, on the other hand, it explains why loneliness is a “fundamental experience” of human life. Loneliness is not fundamental because it would be primordial (the ontological sense of “fundamental”). As we have seen, loneliness actually derives from solitude inasmuch as it is grounded in it. If loneliness is fundamental this is rather because of its immediate nature, because it is immediately given to each and every one of us. Precisely in this sense all the other fundamental human experiences (tiredness, boredom, insomnia, etc.) are fundamental.

But – and one should pay close attention to this – from the fact that loneliness is an experience of the self of every ego and that the rapport to the other is inessential, we should not hastily conclude that alterity is indifferent in loneliness. In fact, the other plays a determinant role not just in loneliness but in almost all self-experiences of the ego. For in order for the reflexivity presupposed by such an experience to occur, in order for this turning upon itself of the ego to be possible, there has to appear a rupture introducing a gap within itself. But such a gap that dislocates the ego from itself and thus leads to an ego *and* a self (Hannah Arendt’s two-in-one) appears only when we

encounter and are confronted by an other. That is why, in truth, solitude and loneliness ought to be defined as a *rapport to oneself through an other*. Such a rapport becomes solitude when the other encountered is a radical alterity displacing the ego from the self and subjecting it to a complete transformation. (This also explains why solitude is sought after and always takes the form of a re-collection.) And it takes the form of loneliness when the other encountered by the ego is just an other like the self, an other which leaves the ego completely unchanged even though it introduces a gap within itself. In solitude one becomes two-in-one through a third while in loneliness one encounters a same and is multiplied three times. According to this logic being neither alone, nor lonely means arriving through a third person not to a two-in-one or a multiple of one but straightforwardly to a two. Being neither alone, nor lonely means arriving to a two through a third.

From now on the possibility of deciding whether hermeneutical philosophy can merely teach us how to become philosophers or how to actually be with one another is wide open. For the question of multiplicity in its heterological form is not foreign to it.

3. The question of alterity between Heidegger and Gadamer

3.1. Heidegger and the problem of ontological autism

A quick look at how Heidegger approaches the question of alterity shows us that, with regard to the problem of solitude and loneliness, the task of hermeneutics does not involve an exclusive disjunction. What Heidegger seems to want to teach us is not either *how to become philosophers* or *how to be with one another in a concrete manner* but, rather, *how to remain in dialogue with ourselves while being with others* or *how to become philosophers in the company of others*. In *Being and Time* there are two things indicative of this:

(i) Heidegger states from the very beginning that “Being-in is Being-with Others” (Heidegger 1962, [118]/155). Being-with defines Dasein in its own Being. In Being-in-the-world

Dasein is always Being-with. And the ineluctable solitude of our Being is actually not an impediment but, rather, an argument for this. I can be with others in the world just because *I have a relation to that world* and, in turn, this is possible only on the ground on our individuation, which also accounts for my fundamental solitude.

(ii) But because Being-in-the-world is Being-with Others, in its everydayness, Dasein is predisposed to project its existence and understand itself through these others given in the impersonal form of the “one.” Thus Dasein comes to say and do some things just because that is what one says and does; it comes to project what it itself ought to be and how its existence is supposed to unfold in terms of what everyone else wants to become. In this way the “who” of Dasein becomes itself a neutral, impersonal “who.” “Everyone is the other and no one is himself” (Heidegger 1962, [128]/165), says Heidegger. In order to counteract this leveling of Dasein Heidegger launches the call to authenticity, to a self-understanding taking the form of a projection of possibilities anchored in Dasein’s own hermeneutical situation and its mood and attunement to the world.

This two points indicative of the fact that the task of hermeneutics is not just to teach us how to live in solitude without falling into the trap of loneliness but also how not to be alone are arguments also for the fact that it can really do this. In fact, if loneliness appears when the ego turns upon itself through an other *as* itself, in order not to be alone (i) there must exist an other, (ii) this other must be recognized as such and (iii) it must be an other than myself. By circumscribing Being-in as Being-with Others though, Heidegger establishes a priori the possibility of alterity thus circumventing a possible charge of ontological solipsism. And through the call to authenticity he escapes the danger of falling prey to what Sloterdijk calls “ontological autism” (Sloterdijk 2001, 36). For the call to a self-understanding of Dasein based on its own ontological possibilities and not on the other’s (and thus a possibly other *as* itself) actually calls for and opens the possibility of encountering an other *than* myself.

However, even though it puts us on the path towards not-Being-alone Heidegger's thought does not accompany as to its end. In fact, through the same gesture whereby Heidegger saves us from ontological autism he pushes us to an *ontical* one. This becomes manifest in the fact that, even though it brings along a radical modification of Dasein's Being-in-the-world, the passing from inauthentic to authentic existence nevertheless leaves its "who" and the "who" of alterity unchanged. As Heidegger argues, in inauthentic existence

In one's concern with what one has taken hold of, whether with, for, or against, the Others, there is a constant care as to the way one differs from them, whether that difference is merely one that is to be evened out, whether one's own Dasein has lagged behind the Others and wants to catch up in relationship to them, or whether one's Dasein already has some priority over them and sets out to keep them suppressed. The care about this distance between them is disturbing to Being-with-one-another, though this disturbance is one that is hidden from it. (Heidegger 1962, [126]/164-165)

Otherwise put, in its inauthentic existence Dasein encounters itself only through the others, but these others take the form of the neutral, impersonal one. Precisely because of this Dasein comes to understand itself through them, thus becoming itself an impersonal Dasein like all the others.

In its authentic existence though, when Dasein comes to understand itself in terms of its own hermeneutical situation and mood, there appears a radical change of perspective and the "characterizing [of] the encountering of Others [is] oriented by that Dasein which is in each case one's *own*" (Heidegger 1962, [118]/154).

But even in this characterization – asks Heidegger – does one not start by making out and isolating the 'I' so that one must then seek some way of getting over to the Others from the isolated subject? To avoid this misunderstanding – Heidegger proceeds to answer - we must notice in what sense we are talking about 'the Others'. By 'Others' we do not mean everyone else but me – those over against whom the 'I' stands out. They are rather those from whom, for the most part, one does not distinguish oneself – those among whom one is too. (Heidegger 1962, [118]/154)

Thus, inasmuch as inauthentic existence transforms us in a *Dasein* like all the others, authentic existence is destined to always confront us with an other like our own *Dasein*. But if the other presupposed by Being-with as an existentials of *Dasein* is such an other like our own *Dasein*, if, due to this, *Dasein* is fated to encounter the concrete other like an other from whom “it does not distinguish itself,” then why would *Dasein* want to actually be with an other? Why would *Dasein* desire an other inasmuch as the others are others like *Dasein* itself? As it is well known, desire is, by definition, desire of an other than myself. So, what could still be the meaning of love which, in the footsteps of Augustine, Heidegger defines *as volo, ut sis* (Arendt and Heidegger 2004) (Arendt and Heidegger 2004) – “I want you to be what you are” (Arendt and Heidegger 2004, 21)?

As one can see, the fact that he does not distinguish between solitude and loneliness although he recognizes their specificity – the positive character of solitude situating us for the first time in nearness to the world and the negative character of loneliness as a loss, a “deficient” mode of Being-with as Being-in-the-world – is not pure coincidence.

3.2. Gadamer and the problem of ontological cannibalism

If Heidegger puts us on the path toward not-Being-alone but does not take us there, Gadamer’s philosophical hermeneutics gives us a second chance. Gadamer continues the Heideggerian project of a hermeneutics of facticity constituting the basis of the fundamental ontology of *Being and Time* but he noticed from the very beginning⁷ the problematical character of the situation of alterity in Heidegger’s ontology. In the margins of *Being and Time*, in, perhaps, one of the most lucid and engaging philosophical conversations published in the last decade he comments:

Mit-sein, for Heidegger, was a concession that he had to make, but one that he never really got behind. Indeed, even as he was developing the idea, he wasn’t really talking about the other at all. *Mit-sein* is, as it were, an assertion about *Dasein*, which must naturally take *Mit-sein* for granted. [...] ... *Mit-sein* is, in truth, a very weak idea of the other, more a ‘letting the other be’ than an authentic ‘being-interested in him’. (Gadamer 2006, 23)

Because of this the task Gadamer assumes with regard to Heidegger's project of a hermeneutics of facticity or, more correctly, the personal manner in which he understands to continue that project heads not toward a philosophy of *Mit-sein* (*Being-with*), but to one of *Miteinander* (*with-one-another*).

The first step Gadamer takes in the direction of such a philosophy of with-one-another is a step taken along Heidegger and resides in the recognition of our finitude resulting from that individuation Heidegger himself made responsible for our fundamental solitude and for the fact that for us Being means ontologically Being-in-the-world and ontically Being-in-history. As Gadamer puts it in *Truth and Method*: "the prejudices of the individual – *which means to say: the objectivation of the spirit of the past history carries along* (our note) -, far more than his judgments constitute the historical reality of his being" (Gadamer 2004, 278).

In Gadamer though, this step along with Heidegger quickly becomes a step against him. For, as Gadamer shows, insomuch as through individuation our finitude takes the form of solitude, it also manifests itself as "being conditioned by the other." Gadamer writes:

What I had already tried to show Heidegger in Marburg and later developed further in the Lisbon lecture and in other essays was, as I have already said, that the genuine meaning of our finitude or of our 'thrownness' consists in the fact that we become aware, not only of our being historically conditioned, but especially of our being conditioned by the other. (Gadamer 2006, 29)

What we are dealing with here is, obviously, a mere change of perspective – from "because I am finite I am individuated and solitary and have an absolutely peculiar relation to the world" to "because I am finite and have a peculiar relation to the world there are others by which I am fundamentally conditioned" – but a change with significant consequences for ontology and the problem we are discussing. First off, because it guards us against the charge of solipsism by grounding in another way the affirmation that "Being-in is Being-with others" and, second of all, because it saves us from both ontical and ontological autism. Recognizing that individuation/solitude and being conditioned by the other are

the two faces of finitude gives us the possibility of an other *than* me and, at the same time, offers us a ground for Dasein's Being-with making clear why it would want to be with the other.

The condition that ought to be fulfilled in such case though – for the danger of autism in both its forms is still present – is to show that this possible other than me can actually be encountered as such. As we have seen, precisely this passing from the possibility of radical alterity to that of effectively encountering it was the problem Heidegger did not manage to overcome.

In order to fulfill this condition Gadamer takes another step along with Heidegger and shows that language, understanding and the interpretation whereby the latter is developed are not mere contingent possibilities of Dasein but, rather, *equi-primordial fundamental modes of Being-in-the-world*. For man language and understanding are existentials in Heidegger's sense.

...language is the universal medium in which understanding occurs. Understanding occurs in interpreting. (Gadamer 2004, 390)

[Interpretation though] doesn't occur as an activity in the course of human life, but is the form of human life. [...] [W]e are interpreting by the very energy of our life. (Gadamer and Ricœur 1982, 302)

But just like the first step Gadamer takes *along* with Heidegger this too is also a step *beyond* him. For Heidegger understanding opens Dasein's access to the world by rendering thematic the structure of sending from entity to entity constituting its worldhood. Otherwise put, understanding is that which makes possible the world of Dasein by shedding light on the involvements of the equipment Dasein deals with. For Heidegger language appears afterwards and only inasmuch the significance of the world is already rendered thematic for, as he shows, the significations of language are born out of this significance. "[I]n significance itself [...] is founded the Being of words and of language" (Heidegger 1962, [87]/121).

Gadamer turns against this distance Heidegger introduces between understanding and language by showing that if, as existentials, these possibilities are equi-primordial

then they must become actual at one the same time and through the same movement. So, our access to the world is not opened by a pre-lingual understanding that comes to be expressed in language afterwards, but by *understanding through language as such*.

Not only is the world world only insofar as it comes into language, but language, too, has its real being only in the fact that the world is present in it. Thus, that language is originarily human means at the same time that man's being-in-the-world is primordially linguistic. (Gadamer 2004, 440)

And that is because, Gadamer shows:

To rise above the environment has from the outset a human – i.e., a verbal – significance. Animals can leave their environment and move over the whole earth without severing their environmental dependence. For man, however, rising above the environment means rising to “world” itself, to true environment. This does not mean that he leaves his habitat but that he has another posture toward it – a free, distanced orientation – that is always realized in language. (Gadamer 2004, 442)

Just like the first step taken by Gadamer along with and against Heidegger this second step too has some significant implications for ontology and the problem of not-Being-alone. First of all, *if the world has a lingual constitution then the entities within the world are given to us as sense*. With this, the condition to be fulfilled in order to avoid the dangers of ontical and ontological autism is completely satisfied. Inasmuch as the entities within the world are given to us as sense, an other *than* me is not just possible and it is actually encountered as such *every time I am confronted with a foreign sense or with a different truth claim*. This is something quite common in everyday life, being precisely what brings about the task of understanding.

In the Foreword to the Second Edition of *Truth and Method*, in a passage directed against Heidegger for whom the entities within the world are first encountered pre-lingually and which looks as if it was written with *Being and Time* open on the desk Gadamer writes:

The experience of the Thou also manifests the paradox that something standing over against me asserts its own rights and

requires absolute recognition; and in that very process is “understood.” But I believe that I have shown correctly that what is so understood is not the Thou but the truth of what the Thou says to us. I mean specifically the truth that becomes visible to me only through the Thou, and only by my letting myself be told something by it. (Gadamer 2004, xxxii)

Second of all, and related to what has been said, Gadamer’s step *along* and *against* Heidegger leads us to a completely different view of Being-in-the-world. For inasmuch as the world is given to us through language and inasmuch as we are ceaselessly confronted by others than ourselves who impose their own claims to truth upon us, then we ought to understand that Being-in-the-world is actually *Being-in-dialogue*. Gadamer repeats it with every chance he has: “[W]e live constantly in dialogue – we could say that we are a living dialogue” (Gadamer 2006, 48).

Now we can see that through these two steps Gadamer really manages to fulfill the task of developing a philosophy of *Miteinander* and accompanies us much further than Heidegger on the path toward not-Being-alone. But if we pay close attention to the particular manner in which he describes the existentials of understanding we will see that he still does not take us to our searched destination.

As it is well known, for Gadamer, this possibility constituting one of the fundamental ontological determinations of our Being takes the form of a “fusion of horizons:” of the horizon in which we find ourselves and which, as our own, presents itself to us as a horizon of familiarity and of the strange horizon out of which the truth claim of the other springs forth. Even though the term might suggest it, this fusion does not involve a melting of alterity into familiarity through the leveling of the differences between the two horizons, and does not lead to the dissolution of the I into the other and vice-versa. Gadamer makes it quite clear:

When two people understand each other, this does not mean that one person “understands” the other. (Gadamer 2004, 355)

Otherwise put, the fusion of horizons does not lead from two to one. But it does not take us to two through a third (as

the fact of not-Being-alone requires) either. For even though the process of fusion involves in a first step the affirmation of alterity through its close differentiation from the horizon familiar to us this is done only so that it can be taken in our familiar horizon in a second. For Gadamer the other is to be discovered as it is in the process of understanding only so it can be absorbed within the I. This too is made quite clear:

Openness to the other, then, involves recognizing that I myself must take in me some things that are against myself, even though no one else forces me to do so. (Gadamer 2004, 355)⁸

We arrive thus again at a two-in-one but a completely different and also a far more dangerous one than the two-in-one of solitude. For this new form of two in one appears through the ingestion of the other, by devouring it. What we are dealing here with is, actually, a sort of “ontological cannibalism.”

4. Conclusion

In conclusion we can see that Heidegger and Gadamer’s philosophical hermeneutics does not really manage to stay true to its professed vocation to go beyond “idle talk” and illuminate our existence in a concrete manner. At least as far as the question of solitude and loneliness is concerned.

As we have seen, both Heidegger and Gadamer acknowledged indirectly the challenge of solitude and loneliness and the problems they pose. Heidegger encountered loneliness in the guise of the problem of inauthentic existence bringing along the leveling of *Dasein*. However, in the light of how the call to authenticity is formulated, in light of the way Heidegger describes authentic existence, it became clear that it is no solution to the problem of loneliness. For if inauthentic existence confronted us with a *Dasein like all the others*, the authentic one confronts us with *an other like our own Dasein*. Thus Heidegger falls prey to a sort of “ontological autism.” He presents us with a world in which the other bears no interest to us and so in which we are doomed to feel lonely.

As we have shown though, despite that Gadamer recognizes from the very beginning Heidegger’s failure to

account for the concrete other and makes it one of his main tasks to correct it, he nevertheless does not go further than his master when it comes to teaching us in a concrete manner how not to be alone. In fact, he falls prey to an even greater danger than that threatening Heidegger, a gander we called “ontological cannibalism.” For the understanding he institutes as ground of his philosophy of *Miteinander* present itself in the end as a “taking in” of the other to be understood by the I who understands. As a “fusion of horizon” it involves the comprising of the other in the self.

But in between and through these failed attempts to show how to actually be with another a glimpse of the solution seems to reveal itself. If Gadamer was right, if Being is Being-in-dialogue and Being-in-dialogue develops as understanding then, in order to be with an other in a concrete manner, shouldn't the other actually be misunderstood? Inasmuch as understanding is an existentials of Dasein we don't have at our disposal the possibility to not understand at all the other with whom we want to be so as to get to not-Being-alone. But the possibility of what Schleiermacher called “positive misunderstanding” (Schleiermacher 1998, 23) (*positiver Mißverstehen*) occurring as an “isolated moment” (Schleiermacher 1998, 23) only because of our “hastiness” (Schleiermacher 1998, 23) is still open, being inscribed in the existential nature of understanding as its deficient mode. Paradoxically though, of this misunderstanding hermeneutical philosophy seems to know nothing at all.

NOTES

¹ Why Heidegger treats solitude and isolation in an indistinct manner, why the difference between these two terms *cannot* become thematic in his thought will become manifest shortly.

² See Book 3, Ch. XIII. What solitude is and what kind of person a solitary man is of Epictetus' *Discourses* (Epictetus n.a., 255-258).

³ It is not clear why the English translation of Gadamer's text doesn't render “Vereinsamung” through “loneliness” which is its exact equivalent, but through “isolation.” The latter term itself actually has a German counterpart in “Isolierung.” In order to maintain a semantic uniformity with Hannah

Arendt's terminology all passages quoted from Gadamer's text will be modified accordingly.

⁴ Translation modified.

⁵ As customary, the page numbers indicated between brackets refer to the eight German edition.

⁶ See "The postmodern: A transparent society" in (Vattimo 1992, 1-12).

⁷ As early as 1925 according to Gadamer himself (Gadamer 2006, 23).

⁸ Translation modified. The German original reads: "Offenheit für den anderen schließt also die Anerkennung em, daß ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte" (Gadamer 1990, 367).

REFERENCES

Arendt, Hannah. 1962. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland, Ohio: Meridian Books.

Arendt, Hannah, and Martin Heidegger. 2004. *Letters, 1925-1975*. Translated by Andrew Shields. New York: Harcourt.

Epictetus. n.a. *The Discourses with the Encheiridion and Fragments*. Translated by George Long. New York: A. L. Burt.

Gadamer, Hans-Georg. 1977. *Philosophical Hermeneutics*. Translated by David E. Linge. Edited by David E. Linge. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.

Gadamer, Hans-Georg. 1988. "Isolation as a Symptom of Self-Alienation." In *Praise of Theory. Speeches and Essays*, 101-113. New Haven & London: Yale University Press.

Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Gesammelte Werke. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*. 10 vols. Vol. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London & New York: Continuum.

Gadamer, Hans-Georg. 2006. *A Century of Philosophy. A Conversation with Riccardo Dottori*. Translated by Rod Coltman and Sigrid Koepke. New York & London: Continuum.

Gadamer, Hans-Georg, and Paul Ricœur. 1982. "The Conflict of Interpretations." In *Phenomenology. Dialogues and Bridges*

edited by Ronald Bruzina and Bruce Wilshire, 299-320. New York: State University of New York Press.

Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. San Francisco: Harper & Row.

Heidegger, Martin. 1995. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Translated by William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel. 1998. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Translated by Andrew Bowie. Edited by Andrew Bowie. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Sloterdijk, Peter. 2001. *Essai d'intoxication volontaire suivi de L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*. Translated by Oliver Mannoni. Paris: Hachette.

Vattimo, Gianni. 1992. *The Transparent Society*. Translated by David Webb. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Adrian Costache is a Postdoctoral Fellow of the Romanian Academy, Iași Branch and an Assistant Professor in the Department of Didactics of the Human Sciences, Faculty of Psychology and the Sciences of Education, Babeș-Bolyai University. He holds a PhD from Babeș-Bolyai University (2010). His area of interest is hermeneutics, philosophy of history, contemporary French philosophy. Most notably, he is the author of *Understanding, Tradition, Misunderstanding: A Critical Interpretation of Truth and Method* (in Romanian, Institutul European, 2012).

Address:

Adrian Costache

The Romanian Academy, Iași Branch

2 T. Codrescu Street, 700 481 Iași

Tel. +40 748 940 240

E-mail: johnadriancostache@gmail.com

Le quattro cause della tragedia

Andrea Vestrucci
Monash University and University of Tasmania

Abstract

The Four Causes of Tragedy

This paper aims to analyze one of the highest achievements of humankind, the classical tragedy, via the application of the heuristic paradigm proposed by Aristotle in his *Physics*, the fourfold determination of the concept of cause. This scientific methodology – one of the most effective viatica for a comprehensive response to the question of the nature of an object – informs the inquiry into the universal nature of tragedy, its hypercomplexity and hence its ethical and human relevance. Firstly, the concept of tragedy is dissected into its four causes – material, formal, efficient and final; given that the object of research is at the same time tragedy in general and this specific tragedy (i.e. the category and its case), each cause is subdivided in two, a distal one (if referred to the type) and a proximal one (if referred to the empirical object). Then, the methodology of the four causes is applied to the formal cause alone, the tragic conflict, in an attempt to better understand tragedy's quiddity. The results of this more specific causal determination are finally applied to the four causes of tragedy, supporting the hypothesis of a close relationship between *hybris*, *amartia*, tragic conflict and education of the *phronesis*.

Keywords: Aristotle, tragedy, four causes, phronesis, hybris, amartia

1. Introduzione. Complessità della tragedia e ricerca causale

La tragedia classica rappresenta la manifestazione della particolare concezione antropologica greca, allo stesso tempo positiva e negativa: positiva poiché tende a esaurire il problema

della posizione dell'uomo nel cosmo e a costituire una sorta di «antropodicea»; negativa perché riconosce il dissidio interno allo svolgersi degli eventi e le «insolubili contraddizioni» inerenti ai miti, ovvero alle rappresentazioni di questo stesso posto umano. La tragedia sorge come epifenomeno della compresenza di tormento e di slancio speculativo che caratterizza l'attitudine dell'uomo greco di fronte a se stesso (Untersteiner 1972, 18-21); per questo, può essere legittimamente riconosciuta come «una delle più alte conquiste del genio ellenico» (Untersteiner 1946, 330).

Tuttavia la tragedia non si esaurisce come riflesso di «un'enclave spirituale esistente in sé», coincidente con «il mondo spirituale proprio dei Greci del V secolo» (Vernant e Naquet 1986, 22): al contrario, essa detiene un proprio universale spirituale (Vernant e Naquet 1986, 23) verso il quale ininterrotti sono ammirazione e studio, accrescenti la ricchezza della tragedia in specifico e dello spirito greco in generale. La complessità ermeneutica intrinseca alla tragedia non solo giustifica gli innumerevoli approcci analitici, ma ne risulta anche incrementata al punto da costituire una *iper*-complessità; l'autenticità di ogni possibile approccio e il buon esito del tentativo di cogliere la purezza intrinseca allo spirito tragico sono ostacolati sia dalla complessità della natura peculiare dell'opera, sia dalla complessità derivante dalla compresenza di tutte le precedenti «autenticità di approccio».

Pertanto il destino di un ulteriore approccio sembrerebbe situarsi tra i due estremi dell'eshaustività analitica e dell'inutilità, il primo idea regolativa più che effettiva possibilità, il secondo rischio costante: in questa posizione intermedia, l'arbitrio, causa del giudizio di inutilità, risulterebbe limitato in parte dalla tensione interpretativa verso il raggiungimento di una regolativa formalità analitica. Si tratterebbe allora di attribuire una forma a una classe di opere d'arte in sé multiforme per sua costituzione e per *iper*-complicazione: certo *una* forma, non quella definitiva.

L'attribuzione di una forma è la conseguenza dell'applicazione di un criterio scientifico quale metodologia di analisi dell'oggetto in questione. Un ulteriore passo nella ricerca formale tragica può essere rappresentato dall'utilizzo

del paradigma aristotelico di ricerca scientifica fondato sulla quadruplica determinazione del concetto di causa. Aristotele individua un'alta completezza del sapere nella ricerca delle cause dell'oggetto: «Noi, infatti, pensiamo di conoscere ciascuna cosa solo quando ne abbiamo ben compreso le prime cause e i primi principi, e infine gli elementi» (Aristotele 1984, 3); e altrove: «Col nome di *sapienza* tutti intendono la ricerca delle cause prime e dei principi»¹ (Aristotele 1968, 105). Queste cause hanno diversi significati:

In un primo senso, diciamo che causa è *la sostanza e l'essenza*: infatti, il perché delle cose si riconduce, in ultima analisi, alla *forma*; in un secondo senso, diciamo che causa è *la materia e il sostrato*; in un terzo senso, poi, diciamo che causa è *il principio del movimento*; in un quarto senso, diciamo che è causa [...] *lo scopo e il bene*: infatti, questo è *il fine* della generazione e di ogni movimento (Aristotele 1991, A 983a 26-35).

Seguendo questa concezione aristotelica del sapere, la determinazione delle quattro cause della tragedia dovrebbe, alfine, comportare l'esaurirsi del moto di ricerca del conoscere intorno all'oggetto. Sulla base di questa ipotesi euristica mi propongo di applicare il metodo di ricerca causale all'analisi dell'opera tragica. Quest'ultima è per definizione non suscettibile di alcuna tendenza al mutamento (Aristotele 1999a B, 192b 18), dal momento che esterno è il principio della sua formazione (Aristotele 1999a B, 192b 28): l'indagine sulla forma della tragedia verrebbe quindi a coincidere con l'indagine su ogni altra opera d'arte quale prodotto della *poiesis* umana.

Nell'economia della scienza aristotelica il raggiungimento della determinazione delle quattro cause procede dalla chiarificazione della produzione di oggetti: l'esplicazione delle differenze concettuali di ciascuna causa è condotta infatti dallo Stagirita proprio per mezzo di un esempio poietico². Se quindi «la teoria delle *cause* non si comprende pienamente [...] se non attraverso l'applicazione di questi schemi [*scil.* dell'industriosità, paradigma di produzione umana]» (Le Blond 1996, 331), è possibile rilevare, nel pensiero aristotelico sui fondamenti della ricerca scientifica e del sapere umano in generale, una certa correlazione tra ricerca causale e studio dell'opera. Questa correlazione si riferisce alla mutua

determinazione tra opera e causa (per l'opera, dei suoi principi – per la causa, del suo senso) e presuppone quindi una certa permeabilità tra il problema della costituzione di un'opera - anche artistica³ (Aristotele 1991, A, 981a 24) - e la ricerca delle sue cause. Pertanto la tragedia, in quanto opera umana, può essere soddisfacentemente studiata a partire dalla sua analisi causale: se, seguendo Aristotele, si può affermare che la condizione di esistenza dell'opera dell'*homo faber* coincide con la conoscenza *a priori* delle sue cause da parte dell'artista stesso, il presente studio si prefigge di mostrare come una delle condizioni di conoscenza dell'opera d'arte possa coincidere con l'analisi *a posteriori* delle sue cause da parte dello studioso.

Resta ancora da giustificare la scelta del modello euristico aristotelico. Una giustificazione non esiste se non *ex post*, alla luce della validità e dell'interesse delle conclusioni – una giustificazione *ex ante* può essere solo il riconoscimento di una scelta arbitraria e aprioristica. Può tuttavia sussistere una terza giustificazione, di natura “estetico-psicologica”, relativa all'estetica e alla psicologia umana della conoscenza: la ricerca delle cause è una forma di conoscenza, e dal momento che ogni uomo trae gioia dalla conoscenza (Aristotele 1991 A, 980a 20), questa ricerca produce un piacere che deriva e si alimenta dalla stessa tensione conoscitiva, non dalle sue conclusioni; come corollario, a una ricerca infinita corrisponderebbe un piacere infinito⁴. Ora, la conoscenza della tragedia è infinita a causa della natura *ipercomplessa* dell'oggetto di ricerca; l'inesauribilità del processo di conoscenza, lungi dal costituire una critica all'applicazione del metodo euristico (che si rivelerebbe non esaustiva), produce un piacere infinito. Il piacere del conoscere – piacere che, come si vedrà, costituisce il fine stesso della tragedia – esprime non solo la generale difficoltà rispetto alla complessità della tragedia, ma rappresenta anche la giustificazione dell'applicazione di un metodo che intenda (anche solo in modo regolativo) definire la forma propria e più universale dell'oggetto studiato⁵.

2. L'applicazione alla tragedia del metodo di ricerca causale

2.1. *Le quattro cause dell'opera tragica*

L'applicazione del modello euristico alla tragedia distingue quattro momenti: causa materiale, causa formale, causa efficiente e causa finale.

La *causa materiale* è il testo greco. Se si volesse paragonare rigidamente il caso della tragedia a quello, generale, della produzione di opere, allora non il testo ma il supporto materiale – le pagine del testo o le voci recitanti – soddisferebbe la ricerca della prima causa. Tuttavia, la tragedia è opera sia letteraria sia teatrale: dato che l'analisi deve ricercare la causa dell'oggetto nella sua universalità, e dato che comune a entrambe le nature dell'opera è il testo greco, è quest'ultimo la materia costante in entrambi i modi di presentarsi della tragedia ⁶. È possibile perfezionare ulteriormente la proposta causale aggiungendo al testo il ritmo (Aristotele 2001, I, 1447 a, 28-1147b 2): il testo greco si presenta secondo un certo ritmo, e a sua volta il ritmo è espresso e realizzato dalle parole greche. Pertanto la causa materiale è il testo greco con il suo ritmo.

La *causa formale* è definita da Aristotele come «sostanza e essenza»: l'esemplificazione poietica tratta del già citato modello per la statuaria, o del rapporto 2:1 per l'ottava musicale (Aristotele 1999a B, 194b 26, Aristotele 1991, Δ, 1013a 28). Pertanto la causa formale può essere identificata come il *logos* della cosa, come sua definizione (Le Blond 1996, 407), ovvero come ciò che limita e contorna – il *peras*. La tragedia tratta di un evento mitologico⁷ per imitazione, più specificatamente un evento inscrivibile all'interno del mondo dello spirito umano (Ross 1930, 384); questo evento si configura come azione imitata per azione; la caratteristica dell'azione, la sua forma, è quella del conflitto tra due personaggi. La causa formale della tragedia è pertanto il conflitto tragico (Untersteiner 1955, 319, 331-335, 340-343).

La *causa efficiente* è individuabile, parallelamente alla produzione statuaria, nel tragediografo, autore della tragedia.

Un'alternativa possibile consiste nel considerare l'arte tragica come causa motrice, ma l'arte tragica non produce nulla di per sé se non uomini artisti, i quali a loro volta producono l'opera. È d'altronde lo stesso Aristotele a negare indirettamente questa alternativa (Aristotele 1999a B, 195b 10) : non è Sofocle la causa dell'*Antigone*, ma il tragediografo Sofocle, ovvero quell'uomo con quella forma (anima razionale). L'arte tragica rappresenta una specificazione formale della causa efficiente, è la particolare disposizione dell'anima razionale tale da consentire a un uomo di produrre quell'opera. È possibile però individuare una seconda alternativa: dal momento che «tutte le cose mosse risultano mosse da qualcosa» (Aristotele 1999a Θ, 256a 2), non è forse ciò che muove il tragediografo a comporre la tragedia, a costituire la causa motrice? Non sarebbe allora la contingenza socio-politica, i canoni letterari, la facoltà di ricezione del mito, oltre che l'arte tragica, a influire sulla produzione del tragediografo? Si tratta qui di analizzare l'oggetto-tragedia sotto uno sguardo differente rispetto a quello della netta distinzione causale: esso è protagonista dell'ultima parte dello studio.

La *causa finale* è il “piacere” dell'imitazione tragica, qualificato dallo stesso Aristotele come *télos* della tragedia⁸ (Aristotele 2001, 1462b 14). Questo piacere è correlato alla gioia propria alla conoscenza della Natura attraverso singole determinazioni (Aristotele 1984, I, 645a 10-15) espresse e mostrate attraverso l'imitazione stessa (Goldschmidt 1982, 210). Tuttavia il piacere tragico non si limita al piacere estetico ricettivo, perché l'animo del fruitore non è in una situazione di mera passività: alla ricezione passiva dell'imitazione di un'azione conflittuale tragica si sovrappone una reazione propria dell'animo, un suo movimento di risposta al movimento tragico: si assiste quindi a una partecipazione del soggetto all'imitazione dell'evento conflittuale tragico – sia esso visto, rappresentato o letto. Questa partecipazione dello spettatore è chiamata da Aristotele *katharsis* (Aristotele 2001, VI, 1449b 28), il cui correlato risiede in un determinato aspetto dell'imitazione tragica, ovvero nel suo contenuto emotivo coincidente con le passioni di *timore e pietà*. Si può ben notare come questo piacere reattivo all'azione imitativa sia legato alla

causa formale della tragedia, dipendendo dalla rappresentazione dell'evento mitologico di conflittualità. Il piacere pare quindi confermarsi nuovamente come fine della tragedia, in quanto proprio del tragico poiché legato al contenuto emozionale dell'imitazione di eventi conflittuali, infine in quanto derivante come reazione catartica all'imitazione stessa⁹.

2.2. Approfondimento della determinazione causale

L'approfondimento delle cause della tragedia conduce ad alcune ambiguità teoriche, per risolvere le quali è necessario introdurre una divisione interna a seconda che si tratti di causa della tragedia come tipo (causa "distale") o di una specifica tragedia (causa "prossimale").

Rispetto alla causa materiale, l'ambiguità è costituita dall'ampiezza dello spettro di analisi del testo greco più il ritmo. L'analisi della causa materiale potrebbe focalizzarsi sulla struttura e sull'ordine delle diverse parti della tragedia, più che sul suo contenuto. A un'osservazione attenta, quest'ordine della tragedia costituisce la causa formale della causa materiale: si tratterebbe allora di una *specificazione* della causa materiale¹⁰. La causa formale è costante in ogni specificazione dell'oggetto – la struttura della tragedia è quindi la sua causa materiale da un punto di vista universale: questa struttura testuale e ritmica è la base materiale della tragedia, quale organizzazione di *quel* testo di *quella* tragedia specifica. La struttura del testo costituisce quindi la causa materiale *distale*, in quanto universale e trascendente la singola tragedia; il testo rappresenta invece la causa materiale *prossimale*, poiché specifico di ciascuna opera tragica. Entrambi i tipi di causa materiale si riferiscono, per esempio, al secondo stasimo dell'*Antigone*, ma con conseguenze diverse: quel testo è chiamato "stasimo" per applicazione della causa distale, ma è solo alla luce dell'analisi prossimale che quel brano è riconosciuto come una delle vette del genio e del bello umano.

Anche per la causa formale risulta necessaria una più corretta definizione, segnatamente per quanto concerne il concetto di imitazione. Aristotele offre a un certo punto

(Aristotele 2001, VI, 1449b 24-28) una definizione della tragedia che puntualmente risponde, seppur non esplicitamente eccetto che per la *katharsis*, alla ricerca di tre cause su quattro (l'efficiente è esclusa): la tragedia vi è definita in prima istanza come imitazione. Ora, la tragedia si distingue dalle altre opere d'imitazione per il contenuto imitato, il particolare tipo di azione mitica in quanto azione conflittuale: il conflitto ¹¹ costituisce la *differenza specifica* della forma (l'essere imitazione) della tragedia, il principio universale di cui la singola tragedia rappresenta l'imitazione. Quindi, l'imitazione di un conflitto costituisce la causa formale *prossimale* di quella tragedia, mentre il conflitto in sé quella *distale*¹². L'*Antigone* di Sofocle ha la forma non di un conflitto, ma dell'imitazione di più conflitti binomici (Antigone-Ismene, Antigone-Creonte, Creonte-Emone ...) e a loro volta tali eventi appartengono al medesimo concetto di conflitto tragico. L'essere imitazione è condizione necessaria (come per le altre cause) affinché l'*Antigone* sia opera poetica, ma la condizione distintiva dell'*Antigone* in quanto specifica tragedia coincide con l'imitazione di alcuni eventi mitici conflittuali in ordine temporale e spaziale; l'imitazione di alcuni conflitti consente di differenziare e specificare l'*Antigone* dalle altre tragedie, il concetto di conflitto tragico consente di definire l'*Antigone* come tragedia; l'*Antigone* è tragedia in quanto imitazione di azioni (mitiche/mitologiche) aventi la forma del conflitto tragico.

L'ambiguità della causa efficiente è già stata rilevata: è l'arte tragica o il tragediografo la causa efficiente? La prima sarà causa efficiente in senso *distale*, il secondo in senso *prossimale*: l'arte tragica muove universalmente ogni uomo che scriva tragedia, pertanto non si dà tragedia senza arte tragica; d'altro canto l'*Antigone* è composta da Sofocle, e non si dà l'*Antigone* senza quel tragediografo. È possibile specificare meglio: nessun altro tragediografo detiene l'arte tragica come quel singolo tragediografo, e nessun uomo può comporre una tragedia senza possedere una certa base comune di arte tragica. Pertanto la causa prossimale e distale giungerebbero quantomeno a collimare, se si affermasse che l'arte tragica di Sofocle è la causa efficiente dell'*Antigone* (come determinazione particolare della componente universale), ovvero che Sofocle in

quanto singolo uomo incarnante l'arte tragica è la causa efficiente della tragedia (come elemento particolare partecipante della componente universale). Ad ogni modo, questa mutua determinazione tra la causa efficiente distale e quella prossimale risiede già tutta *in nuce* nella chiarificazione di Aristotele relativamente a Policleto, il quale è causa efficiente *in quanto scultore*.

Ordinando le varie determinazioni del piacere come fine della tragedia, risulta che il piacere dipende dalla forma propria della tragedia, dall'azione d'imitazione, dal momento che, come Aristotele riconosce, l'azione d'imitazione costituisce in sé la causa efficiente del piacere (Aristotele 2001, IV, 1448b 5-19) : il piacere si configura quindi come correlato dell'imitazione. Inoltre, il piacere come fine della tragedia si definisce anche come reazione a quest'imitazione, o meglio al suo contenuto emozionale (timore e pietà): è *katharsis*. Sussiste quindi un piacere correlato all'imitazione in sé e uno originato dalla reazione all'azione di imitazione. Ross distingue (Ross 1930, 391-4) tra «un fine immediato e un fine ulteriore della tragedia. Il suo fine immediato è provocare la pietà e il timore»; il fine ulteriore è «purgarci delle nostre emozioni» ((Aristotele 2007, 1341a 21-25; 1341b 32-1342a 16). Parrebbe pertanto legittimo distinguere due cause finali, una determinata dal piacere d'imitazione, una coincidente con il piacere relativo alla *katharsis*¹³ : la prima sarà *prossimale* poiché risiede internamente alla tragedia, l'altra *distale* in quanto relativa al movimento esterno di reazione. Il testo della *Poetica* farebbe quindi riferimento a due piaceri distinti, un primo proprio della creazione imitativa, e un secondo proprio della ricezione del contenuto dell'imitazione (Aristotele 2001, 11, n.3). Il piacere per l'imitazione è una forma del piacere della conoscenza, essendo l'imitazione una modalità di conoscenza comune a ogni uomo (Aristotele 2001, IV, 1448b 5-8); la relazione, ben più complessa, tra piacere “catartico” e piacere della conoscenza sarà analizzato in seguito.

In sintesi, dalle analisi precedenti derivano due distinte possibilità di definizione della tragedia, una prossimale e una distale. Da un lato una specifica tragedia si definisce come un certo testo, avente una certa struttura ritmica, composto da un

certo uomo in quanto tragediografo, costituito secondo l'imitazione di un certo evento mitologico conflittuale, produttore il piacere derivato dall'imitazione stessa. D'altro lato la tragedia in generale si definisce allora come quell'opera avente una certa struttura e organizzazione testuale, costituita secondo le norme dell'arte tragica attorno al concetto di conflitto tragico produttore nello spettatore il piacere della *katharsis* della componente emozionale del conflitto tragico stesso. Pertanto il poeta, al fine di produrre il piacere legato alla produzione di imitazioni tragiche e, attraverso la loro componente emozionale (timore e pietà), di produrre nello spettatore la *katharsis* di quella stessa componente, è l'autore, alla luce della sua maestria nell'arte tragica, di un testo secondo la materia della propria lingua, materia avente una certa struttura tale da costituire un sostrato atto a ricevere la forma del conflitto tragico nella specificazione dell'evento conflittuale (Aristotele 2001, XIV, 1453b 11-4).

3. Il conflitto tragico

3.1. *Le cause del conflitto, forma della tragedia*

Al fine di perfezionare la definizione della tragedia, è necessario analizzare in modo più approfondito il conflitto tragico, ovvero la causa formale distale della tragedia – in forza del legame che Aristotele rileva tra forma e quiddità dell'oggetto (Aubenque 1983, 460-1; Robin 1967, 427, 453, 455-6, 465-6; Bastit 2002, 74-6, 244, 245). Il conflitto è quindi assunto come oggetto della determinazione causale, secondo i canonici quattro momenti.

La *causa materiale* del conflitto, ciò che costituisce la base su cui il conflitto si costituisce, può essere individuata nei due personaggi aventi posizioni avverse. Poco importa la loro qualificazione o i loro nomi: ciò che li rende materia del conflitto prescinde dalla situazione mitica particolare e coincide unicamente con la partecipazione al processo conflittuale¹⁴. Il fatto che si tratti di *due* personaggi rientra nell'economia della composizione tragica, nell'applicazione delle norme dell'arte

tragica (causa efficiente distale della tragedia). Poiché la ricerca causale tende all'essenza relativamente a ciascun aspetto dell'oggetto, l'essenza della materia del conflitto risiede nel dualismo dei personaggi in gioco. È necessario sottolineare come la positività o negatività assiologica delle due posizioni non possiede una determinazione univoca: come si vedrà, è appunto per questa ambiguità che è possibile parlare di scontro di «*Dike* conto *Dike*» (Eschilo 1964, 461 ; Untersteiner 1955, 531-47; Untersteiner 1955, 531-47, 339) e non semplicemente tra *Dike* e *Adikia*¹⁵.

La *causa formale* di un oggetto può coincidere con la sua definizione ¹⁶ (Aristotele 1999a 194b 26-9) attraverso determinazione di genere prossimo e differenza specifica. Il conflitto appartiene al genere della relazione dualistica *d'opposizione* tra un Sé e un Altro, membri del binomio tragico. Questa opposizione non sorge a partire dall'essenza dei due personaggi (i quali, *naturalmente*, si disporrebbero al conflitto¹⁷), piuttosto deriva dall'assunzione di una *ragione dell'azione*, di una determinata *Dike* o, meglio, di una norma interna a un sistema di giustizia. La giustificazione normativa dell'azione compiuta nell'intrigo tragico costituisce la configurazione (pratica) del personaggio; è questa posizione pratica, posta di fronte a una posizione simile (ugualmente pratica) ma opposta (riferita a una *Dike* opposta), a determinare il conflitto. Dal momento che lo scontro di personaggi è conflitto tra posizioni normative opposte tra loro, la relazione Sé-Altro si determina come *antinomica*. Normalmente, un'antinomia sussiste se i due membri sono in compresenza spaziale e temporale (*et*) dato che, se non congiunti o congiunti con altro operatore, essi non danno luogo a contraddizione¹⁸; al contrario nel caso dell'antinomia tragica la sola esistenza di una delle due posizioni normative esclude automaticamente l'altra opposta: l'ordine giuridico incarnato da ciascuno dei due personaggi presuppone e implica l'annullamento dell'ordine avverso¹⁹. Dal momento che la determinazione pratica di ciascun membro esclude la determinazione dell'Altro dal proprio orizzonte di giustizia e quindi d'azione, l'incontro tra le due determinazioni comporterà necessariamente una mutua esclusione. La posizione pratica "p" del Sé non solo determina questo membro,

ma anche esclude e nega autonomamente la posizione “ $\neg p$ ” dell’Altro; dato il necessario (per *anagke*) sorgere di “ $\neg p$ ” dalla posizione “ p ”, quest’ultima contiene già in sé la propria autoesclusione, in quanto principio di generazione del conflitto; la relazione “ p ”/“ $\neg p$ ” si configura come *autoescludente*. La definizione (causa formale) di conflitto tragico è quindi: relazione binomica Sé-Altro antinomica e autoescludente.

Aristotele afferma che l’intrigo tragico è caratterizzato dal passaggio da una situazione di *eytykhia* a una di *dystykhia* «non per vizio o cattiveria, ma a causa di un grave errore [*amartia*]» (Aristotele 2001, XIII, 1453a 8-10; Aristotele 2001, XIII, 1453a 15-17): questo errore (o “colpa”) iniziale costituirebbe la *causa efficiente* del conflitto. Alla luce della relazione tra conflitto e posizione pratica, è possibile collegare l’assunzione di una certa *Dike* all’*amartia*, giungendo così a qualificare l’assunzione di una posizione pratica come *hybris*. In generale, per *hybris* l’uomo pretende di rivolgersi verso gli dèi, di detenere una condizione a loro simile; questo atteggiamento è causato da uno stato di debolezza del *phren* (Dodds 1997, 53) e provoca lo *phthonos theon*, il giusto risentimento e la cupa gelosia degli dèi²⁰. Come afferma Tiresia (Sofocle 1964, 1023-1025) gli uomini sono soggetti alla *megalophrosyne*, quella grandezza di pensieri che conduce all’esaltazione e all’arroganza verso gli uomini, il mondo e le leggi eterne²¹, allontanando il *phren* dalla retta disposizione atta a inserire la persona nel (non al di sopra del) mondo²². Nell’economia della tragedia *hybris* significa quindi pretendere, per *megalophrosyne*, che la propria *Dike* sia totale e, per questo, possa escludere ogni altra *Dike*, ivi compresa la giustizia divina e i limiti da essa sanciti²³. L’errore indicato da Aristotele è quindi l’“eccesso” di non riconoscere né rispettare i limiti della condizione mortale, non vedere la propria parzialità normativa ma anzi elevarla a totalità, a principio necessario e unico di legittimità dell’azione, in nome di una pretesa morale quasi scientifica: una posizione pratica che imiti la necessità della scienza, pur non potendo detenerla di diritto (Aristotele 1999b VI, 1139b 20), non riconosce la complessità, la distanza e l’estraneità della posizione altrui, rivelandosi insufficiente ad affrontare la variabilità degli stati del mondo sublunare in cui il

soggetto si trova (*tygkhanei*) ad agire. La situazione di *eytykhia* (ovvero di giustizia) dell'eroe tragico è solo apparente, credenza e non realtà²⁴: l'*eytykhia* dipende infatti solo parzialmente dalle possibilità umane, essendo legata alla *tykhe*; per questo la pretesa di agire nell'unico modo possibile è eccesso, *hybris* tragica che suscita il movimento reattivo della *Dike* esclusa, e quindi il conflitto di *Dike* contro *Dike*²⁵. La causa efficiente del conflitto corrisponde quindi all'assunzione per *megalophrosyne*, da parte di ciascun membro del binomio conflittuale, di una posizione pratica caratterizzata da una (non riconosciuta) parzialità normativa e interpretata come incarnante in modo assoluto la totalità della giustizia.

Il *telos* del conflitto coincide con la manifestazione della *dystykhia*, la caduta dell'eroe: tanto più in alto si pone l'uomo nella propria pretesa di *eytykhia*, tanto più prossima all'Olimpo per certezza (Edipo) o per potenza (Prometeo) si pone la sua *Dike*, quanto più potente è la reazione dell'Altra *Dike* esclusa ed avversa, e più fragorosa la caduta. Tuttavia la posizione pratica di ciascun personaggio tragico non si determina a partire da questo fine: al contrario assumendo una certa *Dike* si intende realizzare il miglior stato possibile del mondo, agire per il meglio²⁶. Pertanto è la realizzazione sommamente positiva della relazione Sé-Altro a costituire il fine della determinazione pratica – ma a causa della parzialità di quest'ultima tale fine “migliore” è completamente disatteso, dando invece luogo al conflitto e all'annientamento della parzialità del Sé. Il conflitto implica quindi, negativamente, la determinazione *non parziale* della posizione pratica, che costituisce il *telos* assente e mancato nella tragedia ovvero, in termini opposti, il principio dell'*assenza stessa del conflitto*. Opposta alla *megalophrosyne* è la *sophrosyne*: questo termine, legato in modo assiologicamente positivo a *phren*, può essere inteso come facoltà atta a evitare l'eccesso (*hybris*) e a consentire «l'esatta misura dei nostri limiti e della distanza che ci separa da Dio» (Aubenque 2002, 160). Equilibrio e rispetto del limite confluiscono nella nozione di *phronesis*: essa corrisponde a quella disposizione atta a deliberare alla luce del riconoscimento del pericolo intrinseco a ogni pretesa di rivalità con gli dèi, di «tentazione del sovrumano» (Aubenque 2002, 161). Questo principio di saggezza

pratica tradizionale confluisce nella tragedia nel verbo *phronein*, significante «il pensiero sano, il discernimento corretto del conveniente, la deliberazione corretta realizzantesi nella parola o nell'azione opportuna» (Aubenque 2002, 162). Il dramma tragico si costruisce proprio sull'assenza di rettitudine nella determinazione pratica: i protagonisti tragici, nell'*acme* del conflitto, rivendicano «per sé il monopolio del *phronein* accusandosi reciprocamente di follia» (Aubenque 2002, 160) in nome di una *Dike* parziale ma assunta come totalmente legittima. Il *phronein*, condizione pratica rispettosa del limite "*tynkhanonton*" delle azioni umane, principio di regolazione dell'azione secondo l'effettiva complessità assiologica del contingente, è in completa antitetività rispetto alla *megalophosyne* e costituisce, nella sua assenza, quel *telos* costantemente disatteso nel dramma tragico; quest'ultimo si sviluppa quindi in modo *antiteleologico*: il rapporto Sé-Altro viene troncato nel suo sviluppo, configurandosi prima come conflitto irrisolvibile, e giungendo a una fine incompleta nella caduta.

3.2. Schema di sviluppo e analisi del conflitto tragico

Il conflitto è quindi assunto come processo di sviluppo del rapporto Sé-Altro da una certa situazione iniziale a una certa situazione finale. Il passaggio da una ricerca analitica delle cause a una descrizione sintetica dello sviluppo è giustificato dal metodo causale stesso: esso determina le condizioni del mutamento e dello sviluppo biologico, da un certo mestruo e un certo seme a una certa forma come termine; in questo caso le quattro cause non si presentano più in distinzione, ma in co-partecipazione per la determinazione della forma finale del sinolo (Aristotele 1991, Λ, 1070b 30-35). Questo approccio biologico può essere utilizzato per la descrizione del movimento dei personaggi tragici (causa materiale) secondo la forma del processo di relazione Sé-Altro da una certa configurazione parziale delle determinazioni pratiche (causa efficiente) alla situazione di *dystykhia* come assenza di *phronein* (causa finale).

Il *phren*, per *daimon* esterno o per Erinni della mente (Sofocle 1964, 603 ; Dodds 1997, 58); è soggetto ad atrofia²⁷: il soggetto si dispone quindi all'azione ignorando (*megalophrosyne*) le leggi eterne degli dèi e i propri limiti di mortale; il soggetto pratico non tiene conto dell'errore insito nell'assunzione quasi-scientifica di una *Dike*, crede di aver esaurito il moto di conoscenza e di apertura noetica all'Altro, benché tale movimento risulti circolare e inesauribile²⁸ data la distanza del secondo membro binomico rispetto al Sé. Il *phren* malato vede *eytykhia* laddove sussiste unicamente *tykhe*: nel caso in cui l'Altro sia uno stato del mondo, la *tykhe* è la contingenza, ciò che può essere altrimenti, e la *hybris* consiste nella pretesa di in-formare lo stato del mondo secondo il proprio pensiero (in senso più ampio, secondo una *Dike* sancente l'ordine del movimento esterno), scontrandosi però con la resistenza del mondo al processo di in-formazione²⁹; invece, nel caso in cui l'Altro coincida con le ragioni pratiche altrui rispetto a un Sé, la *tykhe* è l'irriducibilità di queste ragioni a un sistema assiologico assunto dal Sé, e la *hybris* del Sé consiste nell'arrogante presunzione di poter sussumere la disposizione pratica dell'Altro alle proprie norme di giustizia (secondo una *Dike* come necessario paradigma di giudizio di ogni prassi possibile), e di comprendere in Sé ogni Altra ragione. Questo è il caso tragico: l'azione del Sé si scontra con la resistenza delle ragioni altrui a ogni qualificazione assiologica parziale poiché cieca verso un'Altra *Dike*³⁰, verso l'implicazione della *tykhe* (quale principio di indeterminazione) nella determinazione della posizione pratica altrui.

Il conflitto risiede quindi tutto già nell'assunzione di una *Dike* parziale e cieca verso l'Altro: è questa cecità a costituire l'*amartia*, la colpa che conduce l'eroe tragico a cadere sotto i colpi della *Dike* esclusa, quale reazione di una coazione a una situazione di colpevolezza³¹. La causa efficiente (la disposizione per *megalophrosyne*) imprime alla materia (il personaggio) un movimento (la determinazione pratica soggettiva come parziale, eccessiva, *colpevole*) il quale, all'interno di una struttura formale (lo schema di uno scontro antinomico di forze speculari autoescludentisi) si conclude in una situazione finale (l'annullamento dei due movimenti, la caduta, la *dysthykia*). La

materia, senza più forma, ricade allora nell'indeterminato, nell'assenza di posizione pratica, da cui si era elevata (per *amartia*) in forza del tentativo di *hybris* di imporre una forma univoca e necessaria all'Altro.

Lo sviluppo della materia-personaggio risulta quindi troncato, abortito: la materia raggiunge il *telos* della forma relazionale positiva Sé-Altro solo negativamente, nell'assenza di forma, a causa di una disposizione scientifica la quale, pur pretendendolo, non potrebbe supplire all'indeterminazione della *týkhe*:

Aristotele è certo che la scienza [...] cozzerà contro ostacoli irriducibili, i quali si riassumono nell'indeterminazione della materia, altro nome della contingenza. [...] Così la natura del mondo sublunare sarà sempre separata da essa stessa e le sue lacune non saranno mai interamente abolite (Aubenque 2002, 69).

A sancire la prassi corretta non sarà quindi la pretesa di unificare e omogeneizzare l'Altro a Sé, riducendo il movimento del contingente secondo una *Dike* parziale assunta come scientificamente necessaria: al contrario «in un mondo perfettamente trasparente alla scienza, cioè dove sia stabilito che nulla possa essere diversamente da come sia, non ci sarebbe spazio alcuno per [...] l'azione umana» (Aubenque 2002, 68). La virtù atta, secondo Aristotele, all'apprezzamento e al giudizio delle situazioni, all'apertura e al riconoscimento dell'istanza dell'Altro, è appunto la *phronesis*, la quale si muove nel contingente (Aristotele 1999a VI, 1140b 27, 1141a 1 e 1141b 9-11), si riferisce a esseri e situazioni sottoposti a mutamento (Aristotele 2008, I, 1197b 8 e 1197a 34-35) e rende possibile la determinazione della posizione pratica virtuosa aprendo all'apprezzamento dell'effettiva configurazione esterna: «la disposizione virtuosa effettiva» risiede nella «capacità di essere aperti [...] all'irregolarità delle situazioni» (Chateau 1997, 34), tenendo conto dell'Altro come *limite* allo stesso tempo restringente e determinante lo spazio d'azione.

È tuttavia importante sottolineare come l'*amartía* sia presente anche nel *phronimos*: se la relazione con l'Altro è un'inesauribile e circolare apertura del Sé, una tensione mai risolta³², ogni azione pratica, determinandosi come movimento

rettilineo di applicazione di norme e regole verso l'Altro, comporta un arresto del processo ermeneutico potenzialmente illimitato, una parziale (quindi *amartanomena*) risoluzione dell'apertura. Ciononostante se da un lato il *megalophronimos* applica la sua *Dike* necessariamente e scientificamente, il *sophronimos* sarà teso alla determinazione della miglior condotta alla luce del riconoscimento della qualità assiologica dell'evento contingente, della possibilità di differenti *Dikai*-ragioni pratiche. In tal modo la possibilità di errore non è eliminata, ma almeno attesa: la *phronesis* dispone il suo detentore a non trarre conclusioni azzardate e definitive, bensì a oscillare «tra i discorsi verosimili prima di scegliere, nella consapevolezza dell'incertezza e del rischio, il minor male» (Aubenque 2002, 163). «Minor male», dal momento che ineliminabile è l'*amartia* rispetto all'ordine e alla forma *tynkhanontes*, proprio perché nessun pensiero e nessuna azione può esaurire il conoscenza dell'Altro esterno al Sé. La *phronesis* permette quindi un'assunzione di *Dike* limitatamente a quel *kairos*, a quel "tempo giusto", a quell'unità numerica del movimento dell'alterità (Aubenque 2002, 96) estraneo e resistente a ogni determinazione univoca e, quindi, potenzialmente conflittuale, potenzialmente tragica.

Fare il meglio a ogni passo, preoccuparsi delle conseguenze prevedibili, ma lasciare l'imprevedibile agli dèi; diffidare delle 'grandi parole', che non sono solamente vuote, ma pericolose, qualora si pretenda di applicarle senza mediazione a una realtà umana che non è forse predestinata a piegarvisi; non rivaleggiare con gli dèi nella possessione di una saggezza sovrumana, che si rivela essere una vita inumana qualora pretenda di imporre le sue conclusioni agli uomini: tutto questo, che si apprende solo con l'età e l'esperienza, la tragedia chiamava già *phronein* (Aubenque 2002, 164).

4. Il movimento della tragedia

4.1. Schema di sviluppo e analisi della tragedia

Il *phronein* si determina unicamente nella sua assenza all'interno dello sviluppo tragico – eppure costituendo il fine ideale del conflitto: esso deve quindi essere presente come

effettivo *telos* al di là dei limiti del conflitto, ovvero come causa finale della tragedia analizzata alla luce del modello di sviluppo biologico. È possibile infatti interpretare la formazione dell'opera tragica come movimento di una certa materia verso una certa forma compiuta: all'analisi causale presentata nella parte seconda si propone quindi una lettura "biologica" del processo di produzione³³, come possibilità di risoluzione di alcuni problemi rimasti precedentemente irrisolti.

Il processo di produzione vede impegnata una certa materia (l'evento mitico espresso in lingua greca) in un movimento volto al raggiungimento di una determinata forma, ovvero l'espressione poetica imitativa del conflitto tragico (la suddivisione in dialoghi e cori come espressioni dell'evolversi del conflitto). Azione e intrigo costituiscono la causa efficiente in quanto rappresentazione, secondo *noesis* del poeta tragico³⁴, della forma compiuta della tragedia; e dal momento che questa idea della tragedia costituisce anche la sua stessa completezza, ovvero la sua realizzazione e momento finale del processo poetico, l'azione e l'intrigo rappresentano da un punto di vista *noetico* la causa efficiente, ma da un punto di vista *poietico* coincidono con la causa finale del processo produttivo³⁵. Per questa ragione «*to de telos megiston apanton*» (Aristotele 2001, VI, 1450a 22-3): il *telos* sancisce e qualifica il contenuto sia dell'*incipit* sia del termine del movimento di produzione, rappresenta l'orizzonte sia noetico sia poietico in cui si iscrive la partecipazione della materia alla forma, la guida e la potenza che determina lo sviluppo del movimento del sinolo, ovvero l'opera nella sua incompletezza verso la forma finale rappresentata o letta. Infine l'intrigo e l'azione nella loro specificazione materiale costituiscono anche la forma che la materia si trova ad assumere una volta completato lo sviluppo: è possibile quindi comprendere anche l'assimilazione dell'intrigo all'anima della tragedia (Aristotele 2001, VI, 1450a 38-9), anima che costituisce il principio e la forma del movimento – movimento che è eteronomo in quanto poietico negli oggetti della fabbricazione artistica, mentre è autonomo in quanto vitale nei corpi viventi.

Tuttavia è possibile rilevare una seconda, più *distale*, causa efficiente-formale-finale del processo di produzione della

tragedia, e questa causa è l'uomo. Il tragediografo, cui capita (*tygkhaneî*) di aver ricevuto una certa arte tragica, è inserito in un *milieu* storico-sociale determinato, in una contingenza particolare, in un contesto di situazioni e problemi e configurazioni politiche, sul cui sfondo si delinea la sua vita e da cui la sua arte tragica trae influenza, forma e giustificazione. La causa efficiente, in quest'ottica, risulta essere molto più complessa rispetto al mero dualismo singolarità/arte tragica: essa comprende un intreccio di eventi e azioni, nel quale la singolarità creativa sorge attraverso il processo poietico stesso. La tragedia è pertanto opera singolare di un singolo autore in quanto risultanza di un movimento circolare di distanza e compresenza rispetto all'*hypokeimenon* storico. Nel riconoscimento tra storicità e prodotto dell'arte tragica si esprime quel piacere dell'imitazione, la quale costituisce la condizione del raggiungimento di una conoscenza di soggetti altrimenti oscuri per le facoltà umane: la tragedia, attraverso l'imitazione di azioni e situazioni umane, illustra la condizione di qualsivoglia Sé nelle azioni e nelle prassi do un Altro assunto come (*als ob*) Sé, per verosimiglianza e necessità.

Al piacere dell'imitazione si somma quello della ricezione dell'imitazione, il quale ha per correlato il contenuto emozionale del conflitto, ovvero timore e pietà; dato che il conflitto imita la condizione del sé generico e quindi dell'umanità in quanto soggetto pratico, la ricezione dell'imitazione si configura come piacere di comprensione del problema antropologico relativo alla posizione dell'uomo nel cosmo. L'essere *antiteleologico* del conflitto tragico si risolve pertanto in riferimento a quel piacere connesso alla *katharsis* nell'animo del singolo: il termine dello sviluppo pratico del Sé, disatteso e assente nella tragedia, si comunica agli spettatori attraverso la sua stessa assenza. Ora, essendo la *phrónesis* la causa finale *in negativo* del conflitto, o meglio dal momento che il conflitto allude, denunciandone l'assenza, alla presenza della *phronesis* come *telos* della relazione Sé-Altro, l'assenza di questo *telos* si comunica positivamente al *phren* dello spettatore: il *phren*, di fronte al piacere di ricezione dell'imitazione del tragico, riceve una purificazione, una *katharsis*, da ogni *hybris* nella determinazione della posizione pratica soggettiva, costituendo

così la coscienza prudente, *phronimé*, della finitudine umana, dei suoi limiti interni al mondo.

4.2. La *phronesis* come *telos* della tragedia

La condizione di comprensione dell'azione e dell'intrigo tragico coincide con la verosimiglianza e necessità nella composizione dell'azione e dell'intrigo stessi (Aristotele 2001, VIII, 1451a 17-29; Aristotele 2001, XXIII, 1459a 21-29): verosimiglianza relativa alle cose umane come possibilità di evento, necessità in quanto linearità non scientifica ³⁶ di evoluzione dell'evento. Queste due condizioni consentono all'azione e all'intrigo di determinarsi come universali, come possibilità dell'uomo in una configurazione del mondo (Donini 2000, 470-1). Eppure tale comprensione non apporta alcun piacere positivo, alcuna soddisfazione intellettuale, ma solo pietà e terrore come correlati emotivi al contenuto formale della tragedia stessa: pietà per la sproporzione tra errore compiuto (assunzione parziale di *Dike* e credenza di *eytykhia*) e *dystykhia* conseguente (il ritorno de Sé all'indeterminato), e terrore rispetto alla potenziale universalità di questo rovesciamento del destino (Aristotele 2001, XIII, 1453a 4-6). Entrambe le reazioni emozionali rispondono all'universalità intrinseca della forma tragica: la pietà dipende dalla possibilità di comprensione dell'intrigo e quindi dalla *necessità* della sequenza di azioni del Sé e reazioni dell'Altro, il terrore sorge laddove il conflitto e la *dystykhia* siano *verosimilmente* estendibili a ogni uomo. Pietà e terrore costituiscono pertanto «la risposta giusta e umana alle situazioni configurate dalle tragedia e a tutte le situazioni che nella vita si presentano simili a quelle perché implicano successi vanificati, prosperità minacciate, infortuni incombenti» (Donini 2000, 472).

Confermato il legame tra conoscenza (fine prossimale) e reazione emotiva (fine distale), è possibile fare un passo ulteriore. L'animo del fruitore non si limita a reagire emozionalmente, ma agisce al di là della passività reattiva integrando emozioni e conoscenza relative alla tragedia e giungendo così a un livello più generale e umanamente universale. È rintracciabile, come suggerisce Donini (Donini

2000, 468-9; 473), una significativa analogia tra questa integrazione cognitiva e la *phronesis* come virtù conoscitiva del mondo umano e regolatrice delle passioni (*vis a tergo* nel Sé) e delle situazioni contingenti (*vis a fronte* verso l'Altro): la *phronesis* è virtù dianoetica in quanto condizione di comprensione del posto effettivamente umano (e pertanto limitato) nel mondo della contingenza, principio di determinazione di una prassi che riconosca l'*amartia* insita in ogni possibile posizione pratica del Sé. Il piacere distale della tragedia e quindi il suo fine coincidono con l'accesso, da parte dello spettatore-lettore, a un grado superiore di conoscenza di Sé nell'Altro, di Sé in quanto limitato per *tykhe* dall'Altro e in quanto limitante per *amartia* l'Altro. Dalla conoscenza dell'intrigo e dell'azione e dalla reazione emotiva negativa di pietà e terrore si determina una conoscenza pratica relativa alla comprensione della posizione dell'uomo nel cosmo e dell'intrinseca limitatezza delle possibilità di prassi; il soggetto giunge allora a riconoscere la condizione come calata in un contesto di contingenza pratica e di a-scientificità assiologica, e a determinare la propria azione alla luce della complessità dell'istanza esterna come posizione pratica altrui-stato del mondo esterno: il soggetto si scopre detentore di *phronesis*.

Il raggiungimento del livello di *phronimos* da parte del Sé determinerebbe un «equilibrio razionale» delle emozioni di pietà e terrore (Donini 2000, 477), inserite ora nella totalità della vita del soggetto come istanze interne reattive da regolare secondo virtù; l'accesso alla virtù della *phronesis* a seguito dell'esperienza estetica tragica può essere pertanto associato, benché unicamente per congettura, alla *katharsis* della risposta emozionale all'esperienza stessa (Donini 2000, 477-80). La conoscenza della situazione tragica determinerebbe allora il verificarsi nello spettatore (attraverso la conoscenza per verosimiglianza e necessità e la risposta emozionale adeguata) di un superamento catartico del movimento emotivo reattivo, con il conseguente affinamento della virtù dianoetica della *phronesis* come modalità pratica di applicazione del *gnothi seauton* pitico (Aubenque 2002, 166), dell'effettiva conoscenza di Sé e dei limiti *tygkhanontes* intrinseci all'Altro. Questo sviluppo pratico, coincidendo in duplice modo (come piacere cognitivo

relativo alla posizione nel cosmo e come *katharsis* delle passioni suscitate dall'universalità della situazione tragica) con il fine dello sviluppo poietico della tragedia, corrisponde al raggiungimento di quel *telos* assente nel conflitto tragico: il fine, il conseguimento della situazione di *phronimos*, escluso dall'orizzonte della tragedia, si determina distalmente nell'animo del fruitore³⁷.

5. Conclusione. Tragedia e *tykhe*

Dal momento che del contingente (*tygkhanon*) non si dà scienza, e dal momento che la tragedia si iscrive nella contingenza in quanto frutto della produzione umana, non si può dare scienza dell'oggetto tragico, l'eshaustività del movimento di conoscenza rappresentando un'idea squisitamente regolativa: ogni determinazione della tragedia che pretenda di valere come spiegazione scientifica confligge con la natura stessa dell'oggetto, e si qualifica pertanto come sua *riduzione* (o comprensione *parziale*). Dato che il paradigma di analisi causale intende esaurire il senso dell'oggetto, questo metodo euristico trova nell'applicazione alla tragedia un limite definito: l'essenza della tragedia, il modo stesso della sua produzione, la conoscenza che comunica al *phrén* dello spettatore costituiscono un movimento poietico e uno sviluppo pratico che sfuggono a una messa in ordine univoca da parte della ricerca causale.

Più perspicuamente, è la scienza tutta a costituirsi all'interno dell'insondabilità dell'Altro (inteso sia come alterità pratica sia come stato del mondo contingente): la ricerca causale riceve dalla *tykhe* il limite del proprio movimento conoscitivo. Tuttavia questo limite, ben lungi dall'essere mero scacco, è illuminato dalla conoscenza tragica *in quanto* non scientifica: sia la produzione poietica come processo di sovrapproduzione rispetto alle produzioni del mondo, sia la prassi come *sola* azione possibile nei limiti dell'Altra *Dike* trovano cominciamento e sviluppo là dove la scienza si arresta, all'interno dell'"indefinibile" scientifico. Lo scacco della scienza rappresenta allora il *peras* (negativo in quanto limite, positivo in quanto sfondo) dell'effettiva possibilità e portata della

pratica inserente un prodotto umano (*tykhe*-sfondo) o un atto umano (*tykhe*-limite) in un'alterità troppo distante per essere colta esaustivamente. La pratica umana costituisce un oggetto/azione che non è necessariamente – non è più – Sé.

Il piacere che deriva dalla conoscenza riceve la propria sussistenza dall'inesauribilità del processo conoscitivo, dalla circolarità del movimento del Sé attorno all'Altro, dalla lontananza e oscurità dell'oggetto in quanto *tygkhanon*; questa infinità si lega all'inesauribilità della costituzione poietica e del posizionamento pratico: nell'*ipercomplessità* della determinazione soggettiva trovano il loro campo di espressione tanto la produzione quanto l'azione. La tragedia, partecipando tanto della *poiesis* quanto della *praxis*, essendo il frutto della produzione umana e riferendosi al valore e all'azione dell'uomo, si conferma quale uno dei più alti prodotti dello spirito umano e dei più complessi oggetti di ricerca, inserendosi doppiamente nel limite interno alla scienza ed eccedendo così in duplice modo l'eshaustività di ogni approccio scientifico.

NOTES

¹ Anche Aristotele 1988 I, 71b 9-12, II, 94a 20-23. Sul problema di distinzione e relazione tra «cause» e «principi», e sulla connessione tra questi e «sapienza». (Bastit 2002, 35-42; 78-9)

² Celeberrimi gli esempi della produzione della statua da parte dello scultore, della costruzione della casa, della medicina come arte medica, dell'insegnamento come formazione di un soggetto istruito da uno non istruito (Aristotele 1999a B, 194b 25-195b 30); relativamente al confronto tra statuaria e istruzione (Wieland 1997, 150). Come sintetizza Le Blond: «È per mezzo del riferimento all'industrialità dell'uomo che Aristotele introduce la nozione di causa: egli la definisce nell'arte, nella tecnica, prima di presentarla nella scienza» (Le Blond 1996, 331).

³ Se lo statuto dell'uomo d'arte è determinato anche dalla sua conoscenza delle cause, ecco come l'opera che l'artista si accinge a produrre è condizionata dalla conoscenza delle sue cause da parte dell'artista.

⁴ Questa duplice infinità deriva dalla natura regolativa (più che effettiva) del *telos* della tensione conoscitiva stessa, ovvero la sapienza completa. Infatti, il pensiero di pensiero è immobile non tendendo ad altro che a sé, mentre la vita (anche la vita del sapiente in quanto uomo) pare invece essere connessa al movimento.

⁵ Pare opportuno rilevare altri metodi di analisi del tragico, e istituire un confronto con quello causale aristotelico. Quello di J.-P. Vernant (Vernant

1986, 23-4) è costituito da un passaggio alternato di «distanziamento e ritorno» relativamente al «sotto-testo», ovvero quel sostrato non tanto artistico quanto istituzionale della tragedia. Questo doppio movimento permetterebbe di rilevare le ambiguità da cui la tragedia pare trarre la sua essenza, ovvero il dualismo Coro-eroe, il conflitto giuridico tra ordinamento arcaico e olimpico. Questo modello analitico parrebbe però rilevare della totalità dell'opera tragica in vista dell'approfondimento dell'unica causa formale, ovvero (come si vedrà) il conflitto tragico. Di contro, l'applicazione dello schema euristico aristotelico rivela la sua completezza nei seguenti ambiti: riconosce e analizza distintamente quattro aspetti capitali della struttura e genesi dell'opera, senza applicare nessuna gerarchizzazione; permette di inserire la singola opera nel concetto formale di tragedia come *typos*, individuando così le variazioni peculiari rispetto alla forma generale; consente di determinare la specificazione e concretizzazione di questa forma paradigmatica all'interno del contesto storico contingente; infine richiede un approfondimento della componente testuale.

⁶ Inoltre, la tragedia è per sua natura ripetibile e riproducibile: se la causa fosse il supporto materiale (la carta, il papiro o la voce) quale supporto sarebbe sa individuare come causa, tra le molteplici versioni scritte o recitate?

⁷ "Mitologico", in quanto proprio della totalità dei racconti mitici costitutivi lo spirito religioso greco. Certamente l'evento descritto da ciascuna tragedia specifica è "mitico" (Untersteiner 1946, 2-3, 330-331, 334-335), ma la forma comune di ciascun evento corrisponde al suo inserirsi nel sistema coerente di miti denominato "mitologia greca" (Schelling 1990, 347-363). Pertanto, l'essere mitico è la forma particolare di ciascun evento tragico, e l'essere mitologico è la forma universale di tutti gli eventi tragici.

⁸ Il testo rinvia a Aristotele 2001, XIII, 1453a 36) come distinzione dalla commedia, e a Aristotele 2001, XIV, 1453b 10-14 positivamente (Goldschmidt 1982, 210).

⁹ Aristotele afferma che «le azioni e l'intrigo costituiscono il fine della tragedia», escludendo quindi il piacere sia dell'imitazione, sia della reazione all'imitazione. La plausibilità del piacere come causa finale della tragedia sarà rilevata in sede conclusiva (Aristotele 2001, VI, 1450a 22-23).

¹⁰ Si potrebbero rilevare allora anche le restanti cause del testo: la causa materiale sarebbe la lingua greca, come causa efficiente lo scrittore, la causa finale coinciderebbe con la costituzione di un determinato testo.

¹¹ Una particolare forma di conflitto, come si analizzerà in seguito.

¹² La causa formale distale, universale, è ulteriormente divisibile: l'evento imitato dalla tragedia è *mitologico*-conflittuale da un punto di vista universale, e *mitico*-conflittuale da un punto di vista particolare. L'imitazione di un evento mitologico-conflittuale rappresenta la forma prossimale universale, mentre l'imitazione di un evento mitico-conflittuale rappresenta la forma prossimale particolare. In ogni caso, data la compresenza del conflitto in ciascuna determinazione dell'evento, tale conflitto costituisce la causa formale distale, intesa come forma della forma della tragedia (forma dell'imitazione).

¹³ Non pare il caso di riportare l'infinita *querelle* relativa al significato della *katharsis*; più avanti si proporrà un'interpretazione della stessa attraverso il concetto di *phronesis*.

¹⁴ L'evento *mitico* si determina in forza della sua partecipazione da un lato al sistema mitologico di riferimento, dall'altro alla forma conflittuale. Secondo la prima determinazione, i personaggi mitici sono qualificati dal loro inserimento nella mitologia. Alla luce della seconda, i personaggi mitici sono qualificati dal loro porsi in conflitto; solo quest'ultima determinazione della causa materiale è qui oggetto di analisi.

¹⁵ Questa forma di conflitto parrebbe infatti appartenere più all'epica che alla tragedia.

¹⁶ «La forma di una cosa è ciò che può essere circoscritto in una definizione (*lògos*)» (Aubenque 1983, 460; Bastit 2002, 99-100, 102, 145).

¹⁷ Non è perché Oreste è se stesso in sé né perché Clitemnestra è se stessa in sé, che tali personaggi confliggono; lo scontro tra Antigone e Creonte non si determina dalle rispettive esistenze distinte; Penteo non lotta contro Dioniso per determinazione essenziale.

¹⁸ È una contraddizione affermare «*p*» et «*¬p*», ed è la presenza dell'operatore *et* a generarla, non la presenza delle variabili «*p*» e «*¬p*» le quali, di per sé, non costituiscono una contraddizione: per esempio è lecito affermare consecutivamente «piove» e «non piove», se l'operatore di relazione non sancisce l'unità di tempo e di luogo (ad esempio, *vel*).

¹⁹ La ragione di Antigone non solo la conduce alla sepoltura del fratello, ma anche allo scontro con Creonte come conseguenza già insita nella propria determinazione normativa, e viceversa Creonte promulgando l'editto produce già il conflitto con la *Dike* familiare, ancor prima della sticomitia. L'assunzione normativa di uno nega *a priori* l'assunzione normativa dell'altro; come sarà chiaro in seguito, il conflitto sussiste già *in nuce* nella determinazione pratica.

²⁰ Infatti, gli dèi vedono di cattivo occhio «ogni successo, ogni gioia che per un istante sollevi gli uomini al di sopra della loro mortalità, usurpando le prerogative degli immortali» (Doods 1997, 39).

²¹ Il termine greci possiede un significato negativo (descritto) e uno positivo, che coincide con la magnanimità e grandezza d'animo. Qui e in seguito si farà riferimento unicamente al suo significato negativo.

²² La *hybris* di Serse di far frustare il mare a seguito della sconfitta a Salamina dipende da un reputarsi superiore al dio del mare stesso, ovvero di supporre, per *megalophrosyne*, una posizione di *etykhia* superiore ai propri limiti di mortale.

²³ Una possibile soluzione alla difficoltà di coerenza tra «errore-colpa» e «ignoranza», rispettivamente in Aristotele (2001, XIII, 1453a 8-10, 1453b 29-31)? L'*amartia* consisterebbe appunto nell'ignoranza dell'Altra *Dike* per Erinni del *phren*.

²⁴ Si spiega così perché la negatività o la positività della posizione pratica non sia passibile di qualificazione completa: infatti, la determinazione pratica assume un carattere positivo alla luce della razionalità delle proprie ragioni (contenute nella *Dike*), ma tale positività risulta adombrata dalla parzialità

intrinseca di tale posizione, ovvero dall'esclusione dell'Altra *Dike*, dalla propria configurazione d'azione.

²⁵ La *dystykhia* è quindi causata proprio dal credersi in una situazione di assoluta *eytykhia*.

²⁶ Da qui, la qualificazione della sua determinazione come *Dike*, e non come *Adikia*.

²⁷ Da "*phrén*" deriva "diaframma": una restrizione del campo di azione del *phren* significa anche un ripiegio negativo sull'andamento fisiologico del corpo; cfr. il caso dell'epilessia in (Hippocrate 1923, 14).

²⁸ Essendo il moto circolare una forma di movimento senza termine.

²⁹ Edipo pretende di poter non tenere conto dell'oracolo come configurazione del mondo, e agisce nel mondo secondo la propria determinazione di azione. Per questo, si scontra con la resistenza di tale estraneità a ogni pre-determinazione. Riconoscendo la cecità del proprio *phren* si acceca, mostrando la natura stessa della sua apertura all'Altro.

³⁰ Penteo pretende di ridurre l'azione di invasione di Dioniso a Tebe secondo una qualificazione assiologica negativa data dall'applicazione cieca di un sistema di giustizia, *de facto* inapplicabile all'Altro: essendo la *Dike* di Penteo un ordinamento giuridico umano, esso non può né interpretare né giudicare una posizione sovrumana.

³¹ L'esclusione dei due movimenti antinomici deriva dalla sommatoria uguale a zero delle intensità (valori assoluti) dei vettori degli stessi, e l'autoesclusione si pone nel momento in cui si leghino tali due vettori secondo una dipendenza di azione-reazione a seguito dell'*anagke* della resistenza per *amartia*. Da questo reciproco annullamento, la caduta.

³² «Soltanto è possibile fare agire la propria finitezza in favore dell'apertura verso un'alterità (ontologica, egologica, teologica) possibile soltanto come ipercomplessità ermeneutica in cui l'esser-sé e l'esser-altro si rapportano in una circolarità senza fine» (Costa 2003, 131).

³³ Ancora a Schelling, come è noto, è possibile ricondurre una proposta di parallelismo tra sviluppo naturale e produzione spirituale (Schelling 1990, 405-6)

³⁴ *Noésis* come rappresentante il primo stadio di produzione dell'opera, quello "mentale" (Le Bond 1996, 334, n.3).

³⁵ Ecco chiarito il riferimento a Aristotele 2001, VI, 1450a 22-23 : il fine della tragedia in sé è il duplice piacere produttivo e ricettivo, il fine del processo di produzione della tragedia è l'azione e l'intrigo realizzati nel testo.

³⁶ Non scientifica, in quanto soggiacente alla condizione di *týkhe* caratterizzante l'azione in quanto azione nel contingente, ovvero in quanto necessità relativa alla *práxis* e non alla *phýsis*; ovviamente tale non scientificità non inficia la causalità inerente all'azione stessa, né la sostituisce con l'accidentale *tout court*: in tal caso si assisterebbe a una serie di eventi senza alcun legame tra loro, e la comprensione degli stessi risulterebbe limitata.

³⁷ V. Goldschmidt afferma che «la tragedia [...] è l'impresa di ciò cui nessuna scienza è capace di raggiungere: offrire una conoscenza del caso, e questo attraverso gli strumenti stessi della scienza: la ricerca dell'universale. La tragedia [...] giunge a rendere intelligibile l'essere per accidente»

(Goldschmidt 1982, 264-5); eppure, egli stesso riconosce, poco sopra, riferendosi ad Arist. *Metaph.* E, 1026b 3-4, che non si dà conoscenza dell'essere per accidente. L'unico modo per superare l'*impasse* consisterebbe nel differenziare due ordini di "universale": un primo scientifico, di ciò che è per necessità nel movimento della *physis*, e uno poietico, di ciò che è per necessità nel movimento di produzione umana. Il primo è limitato dalla *tykhe*; il secondo si applica alla *tykhe* in duplice modo: come sua descrizione attraverso il conflitto tragico sorgente da un non riconoscimento di *tykhe*, e come sua esclusione (parziale, poiché la tragedia, come ogni produzione artistica o naturale, può sempre non trovare il suo *telos*, ovvero risultare incompiuta o compiuta solo parzialmente) relativamente all'economia di composizione. In nessuno dei due modi la tragedia rende intelligibile la *tykhe*: nel primo caso la tragedia non comunica alcuna conoscenza inerente a quest'ultima ma unicamente una conoscenza della posizione dell'uomo nel mondo in quanto limitata e definita dalla *tykhe*; nel secondo caso la linearità causale della composizione dell'intrigo non offre conoscenza alcuna, ma rappresenta piuttosto la condizione di possibilità di conoscenza dell'intrigo stesso. O la tragedia offre una conoscenza prettamente umana alla posizione dell'uomo nella *tykhe*, o la sua struttura compositiva necessaria consente di conoscere l'intrigo, e da tale conoscenza si delinea la conoscenza superiore della posizione umana: in nessun caso la *tykhe* è oggetto di conoscenza. L'errore di Goldschmidt consiste nel confondere la necessaria universalità della struttura compositiva della tragedia (l'intrigo composto secondo verosimiglianza e necessità) con il suo contenuto cognitivo (la posizione dell'uomo nella *tykhe*). La tragedia non realizza quindi alcun fine impossibile per la scienza, bensì si pone nella stessa irrealizzabilità della determinazione scientifica, ovvero nella *tykhe*, in duplice modo: sia come oggetto poietico esterno al Sé, sia come illustrazione al negativo di una modalità pratica di apertura alla contingenza.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aristotele. 1984. *Parti degli animali, Riproduzione degli animali*. Editione a cura di M. Vegetti e D. Lanza. Roma-Bari: Laterza.
- Aristotele. 1991. *Metafisica*. Editione a cura di A. Russo. Roma-Bari: Laterza.
- Aristotele. 1998. *Organon: Categorie, Dell'espressione, Primi Analitici, Secondi Analitici*. Editione a cura di M. Gigante e G. Colli. Bari: Laterza.
- Aristotele. 1999. *Fisica*. Editione a cura di M. Zanatta. Torino: UTET.

- Aristotele. 1999b. *Etica Nicomachea*. Traduzione di C. Natali. Roma-Bari: Laterza.
- Aristotele. 2001. Edition de B. Gernez. Paris: Les Belles Lettres.
- Aristotele. 2007. *Politica*. Editione a cura di Laurenti R. Roma-Bari: Laterza.
- Aristotele. 2008. *Le tre etiche*. Editione a cura di A. Fermani. Milano: Bompiani.
- Aubenque, Pierre. 2002. *La prudence chez Aristote*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Aubenque, P. 1983. *Le problème de l'Être chez Aristote*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bastit, M. 2002. *Les quatre causes de l'Être selon la philosophie première d'Aristote*. Louvain-la-Neuve : Peeters.
- Berti, E. 1997. *Studi aristotelici*. L'Aquila: Japadre.
- Berti, E. e Napolitano Valditara (a cura di). 1989. *Etica, Politica, Retorica: studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*. L' Aquila: Japadre.
- Costa, F. 2003. "Analitica e dialettica del male". In *Filosofia e teologia*, XVII(1): 109-131.
- De Romilly, J. 2002. *La tragédie grecque*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dodds, E. R. 1997. *I greci e l'irrazionale*. Traduzione italiana di V. Vacca De Bosis, presentazione di A. Momigliano, introduzione di R. Donato. Scandicci: La Nuova Italia.
- Donini, P. 2000. *Il fine 'morale' della tragedia secondo Aristotele*. In *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il Ve il IV secolo*, editione a cura di Migliori, M. Napoli: La città del sole.
- Dumont, J-P. 1992. *Introduction à la méthode d'Aristote*. Paris : Vrin.
- Eschilo. 1964: *Théâtre complet*. Edition d'É. Chambry. Paris: Flammarion.
- Euripide. 1962. *Tragédies complètes*. Edition de Marie Delcourt-Curvers. Paris: Gallimard.
- Goldschmidt, V. 1982. *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. Paris : Vrin.

- Klims, S. 1997. *Le statut du mythe dans la Poétique d'Aristote*. Bruxelles : Ousia.
- Le Blond, J. M. 1996. *Logique et méthode chez Aristote*. Paris : Vrin.
- Panzani, D. 1997. "La phrónesis". In *La vérité pratique: Aristote, Éthique à Nicomaque, livre 6*, édition par J.-Y. Château. Paris : Vrin.
- Robin, Léon. 1967. "Sur la conception aristotélicienne de la causalité". In *La pensée hellénique des origines à Épicure*, par Léon Robin. Paris : Presses Universitaires de France.
- Ross, W.D. 1930. *Aristote*. Preface de D. Parodi. Paris: Payot.
- Sofocle. 1964. *Théâtre complet*. Edition de R. Pignarre. Paris: Flammarion.
- Untersteiner, M. 1946. *La fisiologia del mito*. Milano: Bocca.
- Untersteiner, M. 1955. *Le origini della tragedia e del tragico: dalla preistoria a Eschilo*. Torino: Einaudi.
- Untersteiner, M. 1971. *Scritti minori: studi di letteratura e filosofia greca*. Brescia: Paideia.
- Untersteiner, M. 1972. *Saggi sul mondo greco*. Editione a cura di R. Maroni e L. Untersteiner Candia. Trento: V.D.T.T.
- Vernant, J.-P et P. Vidal-Naquet. 1986. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris : La Découverte.
- Wieland, W. 1997. *La Fisica di Aristotele*. Editione a cura di C. Gentili. Bologna: il Mulino.

Andrea Vestrucci's scientific interests concern contemporary continental ethics, Kantian metaethics and Aristotelian *phronesis*. He is author of "The movement of morals. Eric Weil and Ágnes Heller" (Milan, 2012). After holding a Professorship of Ethics at the Federal University of Ceará (Brazil) he is at present Endeavour Visiting Academic at Monash University and University of Tasmania (Australia). His current research deepens the concept of freedom as ethic-aesthetic meaningfulness of the individual life.

Address:
Andrea Vestrucci
Monash University
Wellington Rd
Clayton VIC 3168, Australia
Email: andrea.vestrucci@gmail.com

La compréhension blanche. Herméneutique phénoménologique et révélation de la chair poétale

Dorin Stefanescu
Université "Petru Maior" de Târgu-Mureș

Abstract

The white comprehension: Phenomenological hermeneutics and revelation of the poetical flesh

Built upon the basic postulates of phenomenologic hermeneutics, this approach discusses the distinction between the poetic and the poetical body, investigating the possibility of the latter to reveal itself to the comprehensive awareness before its manifestation to the already interpretative one. An appearance that is captured by the eidetical intuition of the „white” comprehension as a potency of the signifiable which is prior to the proper act of signifying, in its original pure existence, that is in the very meaning in which it is revealed. What is revealed is not the poetic body of a text that is already given in the static of the fact of being, but the self-revelation of the absolute in the poetical body of the fact of appearing, where the term „poetical” designates the dynamic attribute of the matrix poem of offering itself in the significance of self-affecting, its embodiment in the living flesh of the poem.

Keywords: comprehension, intuition, self-revelation, poetic body, poetical flesh

L'affectivité transcendante de la Vie

En distinguant entre le contenu d'un phénomène et la manière dont il apparaît, ou entre ce qui apparaît et l'acte d'apparaître (*phainesthai*), la phénoménologie dévoile le rapport

* Ce texte est une version abrégée et modifiée d'une étude parue, en roumain, dans le livre *Înțelegerea albă. Cinci studii de hermeneutică fenomenologică*, Paralela 45, Pitești, 2012.

subtil entre la vérité et la chose vraie. Pour que celle-ci soit réellement vraie, elle doit se montrer comme « le phénomène de la vérité dans sa forme la plus originelle » (Heidegger 2003, 294), le fait-d'apparaître ne se limitant pas à faire apparaître dans la chose un contenu vrai (ou le contenu de la vérité elle-même) ; il désigne l'apparition pure d'une vérité originelle qui se donne comme dévoilement de soi, impossible à voiler sinon justement dans ce qui la dévoile comme telle. Avant toute apparition, le fait-d'apparaître apparaît en et par lui-même. Rien n'apparaîtrait de par sa nature, qui est celle de la matière aveugle, si le fait-d'apparaître n'apparaissait d'abord lui-même, en tant que pouvoir différent des choses qu'il fait apparaître. C'est – selon Michel Henry dont nous empruntons ici les idées exposées dans *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Henry 2000) – le fait du fait-d'apparaître qui brille dans tout phénomène comme fait originel pur, donateur de tout fait-d'apparaître. Ce qui veut dire que l'essence du fait-d'être (dans la lumière du monde et dans la vue d'un *cogito*) vient de l'essence du fait-d'apparaître (et rien qu'en vertu de l'apparition de celle-ci dans le fait-d'apparaître), de ce préalable de l'auto-apparition, non déterminé par l'existence mais déterminant tout existant. Néanmoins la détermination du fait-d'être par le fait-d'apparaître reste non déterminée en soi, non interrogée de *l'intérieur* de l'apparition même, là où ce qui apparaît *prend* être dans la mesure où l'apparition comme telle *donne* à être. Dans ce contexte, comment pourrions-nous savoir si la révélation du corps diffère par rapport au corps lui-même ou bien lui est identique : si dans le corps ce qui *donne* corps apparaît comme tel dans ce qui *prend* corps et se révèle comme le propre du corps, comme son propre fait-d'apparaître originel ?

D'autre part, l'essence apparitionnelle « réduite » des choses n'est pas donnée par le contenu du phénomène dans et par lequel elles se montrent au monde, mais par la pure phénoménalité de ce contenu, par son fait d'apparaître. Or le fait-d'apparaître est si intimement lié à la vue de ce qui se montre, que tout acte de connaissance des choses-phénomènes tient à leur visibilité, ou plutôt à la manière dont, afin d'être connues, elles se présentent à la vue, donnent à voir. La connaissance ne connaît que par l'avènement de son objet dans l'horizon du visible, la chose à connaître étant une chose à voir. C'est un processus par lequel la

chose est amenée peu à peu à la lumière, jusqu'à la parfaite clarté de l'évidence. Ce qui est le propre du principe de toute intuition intellectuelle qui renvoie au préalable d'un pouvoir-connaître, à la condition apriorique d'une expérience possible. S'il existe cependant un intelligible qui se soustrait à toute condition préalable, c'est que son intelligibilité ne saurait pas être soumise à la pensée, subordonnée à un connaître méthodique, autrement dit qui échappe à tout essai de l'amener à la lumière et à la vue. Ce n'est pas un *cogito* qui soit en mesure de faire preuve de cet intelligible incognoscible *sans précédent*, non anticipé par aucun pouvoir-connaître qui puisse ouvrir une voie vers la compréhension de son apparition. Si un tel intelligible existe, dans le sens que son fait- d'apparaître détermine son fait-d'être, il ne saurait apparaître et être que pour une compréhension située au commencement, pour une pré-compréhension qui est justement la voie ouverte par son propre apparaître et être, ou plutôt dans une arché-compréhension « encore incomprise », compréhension « blanche », non éclairée et non visitée par une pensée, mais pour laquelle tout est en vertu de son apparaître avant la lumière du dehors. De sorte que ce n'est pas le corps visible – constitué de la matière phénoménologique du monde, la seule définissable – qui nous est définitoire ; non pas le corps qui apparaît au monde pour ne pas être, pour s'évaporer dans la visibilité que la vue situe en face d'elle-même en l'absorbant jusqu'à la disparition. Si la vie absolue s'offre dans la donation d'elle-même, elle se révèle dans une chair pathétique, affectée jusqu'aux plus obscurs recoins de la vie qui l'éprouvent. La vue de la pensée ne voit pas cette chair qu'elle ne peut faire apparaître dans la visibilité de l'horizon du monde ; elle ne saurait pas être comprise par une connaissance rationnelle qui considère l'homme un objet. Ce n'est qu'une archi-compréhension – une intelligibilité d'un autre ordre – qui soit en mesure de comprendre avant toute vue, avant l'horizon de visibilité de tout visible qui puisse être conçu, avant le fait-d'apparaître du monde. Il s'agit d'une arché-compréhension qui appartient à la Vie absolue, à l'invisible qui se comprend en se révélant soi-même dans la chair où il s'éprouve ; contrairement à sa définition cartésienne, il ne faut pas que la pensée voie l'apparition au monde de ce qu'elle pense ; elle vient chez soi comme ne voyant pas, privée d'intentionnalité, survient dans sa propre révélation de soi comme Vie qui la rend possible.

Si le fait-d'apparaître ek-statique du monde, où la vue ne voit que le visible du disparaître, détermine la structure phénoménologique du corps mondain, en tant qu'objet d'une représentation intentionnelle que la pensée peut penser comme son propre objet, le fait-d'apparaître de la Vie originelle, posant la priorité de la Vie par rapport à la pensée, est l'auto-révélation du corps-sujetif transcendantal, impossible à objectiver dans une pensée. C'est la chair originelle, non intentionnelle et non sensible, dont l'essence est la vie invisible. Non pas le corps senti, vu et touché, mais le corps qui sent et fait sentir, dans lequel l'invisible se voile dans la vue et se touche dans ce qui le touche : un sujet incarné.¹ C'est – selon Gabriel Marcel – « le principe d'intimité (*mon* corps) » autour duquel se constitue l'orbite existentielle ; « nous sommes ainsi conduits à une définition de l'être incarné », pris dans le sens (plutôt verbal) d'un existentiel participatif à un indubitable originel, actif à la racine de la vie, inobjectivable et donc impensable (Marcel 1967, 33-37). Si « le corps pensé cesse de m'appartenir » (Marcel 1935, 253), c'est que la pensée le revendique selon le mode de l'intentionnalité. C'est le corps devenu étranger, l'altérité qui altère, perdu dans la disparition même du monde. Le corps-objet peut disparaître car, si le monde n'existe plus, le corps n'a pas de raison d'exister ; il n'y a personne qui le regarde et, même s'il y en avait quelqu'un, il n'aurait plus rien à regarder : le corps sacrifié devient corps non vu. Cette désappropriation est à l'origine non pas d'une ascèse intellectuelle – détachement « essentiellement fictif », comme le remarque Marcel – mais de l'ascèse religieuse, dont l'essence est eschatologique, où le corps envisagé ne nous appartient plus puisqu'il n'est pas le visage qui nous exprime dans le monde dont nous nous dépouillons. « C'est l'Esprit qui vivifie ; la chair ne sert à rien » (*Jean* 6, 63), mais ce rien est déjà la chair transcendantale vivifiée dans la Vie absolue qui regarde et rayonne, au-delà du monde, tandis que le corps, irradié jusqu'à la fonte de soi, n'est que l'épure d'une réalité invisible. Pour le saint, plus l'existence corporelle est raréfiée, expropriée, plus son appartenance au monde est affaiblie ; plus le corps mondain disparaît dévoré par la flamme de la chair invue, plus celle-ci brille intensément, en se révélant soi-même comme Vie ranimant le corps mort qui « ressuscite incorruptible » (*1 Cor.* 15, 42). « Il s'agit d'une possibilité essentielle du moi-chair, celle de sa résurrection »

(Rogozinski, 2006, 311). L'homme est restitué ainsi à sa condition originelle, dans « l'immortelle immortalité des corps », selon l'expression augustinienne et anselmienne, condition où il peut ne pas mourir et ne peut plus mourir.

Ce qui apparaît en et comme chair n'est donc plus le fait-d'apparaître hors de soi, spécifique à l'apparition du monde et du corps-objet, mais est identique au fait-d'apparaître comme tel ; l'auto-révélation de la vie, de la chair lumineuse et invisible qui soutient notre corps visible, chair dans laquelle la Vie se crée elle-même, donne vie et s'éprouve comme affectivité transcendante de la vie dans une révélation corporelle.² Le fait que la révélation se donne un corps et qu'elle doit être l'auto-révélation de la Vie absolue afin de se réaliser comme corps ne soustrait pas le corps de l'horizon de la visibilité, mais transperce et illumine sa venue au monde en l'enracinant dans le pré-venir originel de la Vie en soi-même, dans l'arché-compréhension de son essence invisible. La nature humaine est assumée par la nature divine dans le sens qu'elle est sur-naturalisée, élevée dans la Vie qui lui offre le vrai fondement.³ Car ce qui vient avant tout corps est sa propre venue en soi, son incarnation, ce qui « est avant toutes choses, et toutes choses subsistent en lui » (*Col.* 1, 17) – la Parole de la Vie qui donne vie dans son Ipséité originelle : « Et la vie a été manifestée, et nous l'avons vue et nous lui rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous a été manifestée » (*1 Jean* 1, 2). L'homme est déifié, créé à l'image divine, né dans la naissance même du corps de la Vie qui sauve la vie finie dans la mesure où celle-ci, restant en Dieu, reste vive. De même, toute restauration de la nature humaine n'est possible que dans la Vie qui, incarnée en Parole, nous édifie de l'intérieur, dans l'auto-donation absolue de son arché-compréhension originelle, là où notre corps est déjà chair, est depuis toujours Chair générée par l'Esprit qui montre l'homme à l'Image de Dieu : « Votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu » (*1 Cor.* 6, 19).

Intuition eidétique et auto-révélation du sens non manifesté

Ce n'est donc pas à l'aide d'une pensée qu'on suivra les sentiers de ce graduel éclairage ; si la phénoménologie de la chair et celle de l'incarnation mettent en lumière une apparition paradoxale, alors ce n'est qu'une arché-compréhension ou une *compréhension blanche* qui serait en mesure d'« ausculter » la sur-signification qui s'incarne dans sa propre révélation de soi. La compréhension blanche n'est pas un acte cogitant ; ce qu'elle comprend – avant tout horizon que la pensée ouvre dans la visibilité du monde – est justement ce qui la fonde : le possible originel d'une apparition signifiante, dans laquelle elle s'enracine « aveuglement ». Plus elle se laisse pénétrer par l'auto-révélation de la vie invisible, plus elle se détache de toute référence mondaine, extérieure, dans une épreuve « tranchée dans le vif » de l'affectivité. Comme il n'y a plus rien à voir dans le spectacle polychrome de la manifestation éclipsée, ce-qui-apparaît dans la compréhension même est *l'autre* déteint, le blanc immaculé de l'im(pré)vu, la pré-signifiante du fait-d'apparaître, non pas un corps du signifiable déjà-donné, mais un signe incarné, une chair transparente enveloppée en lumière. Compréhension non intentionnelle et non objectivante, de la pureté du sens avant son apparition comme telle en pensée. Car tout ce qui n'est pas manifesté dans l'horizon d'un cogito thématissant n'est pas le non manifestable absolu, mais le non-encore-manifesté, la donnée originelle d'un signifiable qui n'apparaît que dans l'évanescence de toute compréhension du déjà-connu, dans la vacuité du visible qui laisse la vue découverte, exposée au resplendissement d'une lumière éblouissante. Or ce qui se découvre et s'ex-pose est *l'autre différent* d'un horizon non thématissable qui n'est pas compris selon les catégories de la connaissance, mais se laisse comprendre, donne à comprendre et apparaît dans la manière dont transparaît tout vivant.⁴ Par conséquent, la compréhension « blanche » suppose l'absence d'un obstacle auquel la vue puisse s'accrocher, l'effacement du relief signifiant, puisqu'il est bien connu que la significativité ne fait relief que dans la compréhension déjà tracée, dans le contenu cogitant pour lequel il n'existe que des objets de la connaissance. « L'obstacle » de la compréhension blanche est le non-encore-

contenu où ce qui se révèle n'est pas manifeste, ne se donne pas dans l'explicite d'une vue : un inapparent qui se pose soi-même *dans* la vue affectée, dans les plis de la chair qui s'offre. Une non représentation ou un négatif de la représentation, détermination transcendante que le sujet compréhensif éprouve comme infini non déterminable par les concepts de la pensée (les déterminations de l'intellect appartenant au fini, donc à la non connaissance de la vérité). Même si on peut parler, à ce niveau, d'une identité entre le sujet compréhensif (intuitif) et l'objet compris (intuitionné), il s'agit d'une expérience de la non identité avec ce qui apparaît comme différence absolue – de l'absolu – perceptible seulement à l'intuition spirituelle (intellective) dont l'acte transgresse les oppositions.⁵ L'auto-révélation du sens non manifesté, enveloppé dans la transcendance de l'unité absolue, est l'acte par lequel celui-ci se déploie en et par ses manifestations signifiantes. Ce n'est que dans ces manifestations du non-manifesté que l'in-différence de l'absolu devient différence, distance opérante dans la vision spirituelle ou dans la compréhension blanche ; intuition interne en vertu de laquelle on comprend les manifestations signifiantes de l'intérieur même de leur possible production, à partir de la perspective de l'absolu non-encore-manifesté. Conformément à ce point de *vue*, la compréhension part de l'indétermination réelle de l'absolu, du « blanc » pur de l'absence de toute relation.⁶ C'est une pénétration ou un approfondissement dans la puissance de sens pas encore arrivée à l'acte de la signifiante et qui n'apparaît comme telle dans le rayon de la visibilité, du contenu cogitant, qu'en tant que non représentable transcendant. Ce-qui-apparaît est déjà le signifiant dont l'apparition – au moment même de la manifestation – occulte le signifié, retiré sous le voile de la non représentation. Si cependant quelque chose se révèle à la compréhension intuitive – quelque chose qui est intuitionné comme possible compréhensible avant toute significativité objectivée rationnellement – , cela non pas dans le corps de la manifestation représentative (corps du monde ou d'un texte), de l'immédiat visible apparitionnel,⁷ mais en tant que chair invisible de l'absolu, dans le dévoilement voilé même de ce qui se donne comme sens incarné, inapparent, un imprésentable couvert dans sa propre découverte.⁸

La compréhension blanche est l'intuition eidétique de la conscience privée d'intentionnalité (cette « subjectivité du sujet »,

selon la formule de Husserl), justement parce que l'objet n'est plus constitué et visé, mais *donné*, comme objet pur désaffecté de la conscience intentionnelle (mais affecté par l'expérience de vie⁹ qui détermine son apparition), pré-donné à une intuition qui le saisit dans son existant originel, à savoir dans le sens où il apparaît (Lévinas, 1949, 50). Objet « faible » qui n'est pas le résultat d'une synthèse d'identification, d'un acte objectivant ; il est toujours donné à la conscience avec un sens présumé, qui doit être ensuite réalisé. Intuition eidétique par laquelle – chaque apparition (événement) possédant une essence – celle-ci peut être saisie par la description de son contexte apparitionnel concret, ce qui conduit à la mise en évidence compréhensive des conditions *a priori* des manifestations dans l'existence. On a en vue, en dernière instance, les possibilités de l'ego réel (du sujet créateur), qui sont sous-tendues par l'essence universelle de l'ego transcendantal, autrement dit, selon Husserl, les voies par lesquelles on peut saisir les lois essentielles universelles qui prédéterminent le sens possible de tout ensemble de significations actuelles. L'intuition ne se confronte pas avec la présupposition d'un horizon ouvert par l'intention. Privée d'objet, l'intention perd sa transitivité, réduite à une fonction purement formelle, désactivée. Si, à la rigueur, on peut parler d'une intention, elle est ex-posée, surexposée, sans objet, voilée dans la lumière d'une intuition dominante. Le sens n'est pas visé intentionnellement, n'accède pas à la visibilité de la connaissance et de la conscience *de* quelque chose qu'on devrait accomplir. Par contre, l'intuition accomplit le sens, l'amène à la vue de la compréhension, en tant que donnée de son existant potentiel, ce qui donne à voir étant pourtant un état de choses et non un acte. Bien que l'apparaître ait la nature d'un acte, ce qui est révélé *donne* son révélant, est perçu comme donation gratuite, un don à recevoir, un étant non *actu* qui dévoile sa *potentia*. Ce qui se donne à comprendre apparaît dans une expérience unique, non pas celle d'un passé réitéré, re-présenté, mais celle d'une présence du signifiable dans le présent absolu, imprésentable, de sa survenue. « Ce que nous faisons nôtre, ce que nous nous approprions pour nous-mêmes, ce n'est pas une expérience étrangère ou une intention distante, mais l'horizon d'un monde vers lequel une œuvre porte » (Ricœur 2010,116). Apparition pure jamais vécue comme telle dans l'expérience de vie, dans laquelle elle se

donnerait comme fait-d'être du monde de la vie ; donation non répétable, incomparable, la Vie s'auto-révèle dans la vie comme fait-d'apparaître originel d'un sens encore non manifesté, sans horizon phénoménal, donné à l'intuition réceptive. On ne peut parler d'une intuition donatrice, tel que le fait Husserl, que dans la situation où, en effet, elle *fait* quelque chose qui ressemble à un acte originel – un *faire-voir* –, mais elle ne le fait que par donner dans les limites où on lui donne, dans le contenu du signifiable qu'elle reçoit en compréhension pour le redonner à la connaissance. Voilà pourquoi, selon Husserl, toute intuition donatrice originelle est une source de droit pour la connaissance, et ce qui s'offre originellement dans l'intuition (« dans son effectivité corporelle », ajoute Marion) doit être reçu en tant que ce qui se donne tout simplement, mais sans dépasser les limites où il se donne (Husserl 1950, 78).¹⁰

Du corps poétique à la chair poétale

La compréhension n'a pas de sens si elle n'est pas pénétrée, voire « affectée », par le sens qui se fait don ; ce qu'on comprend n'est autre chose que la donnée d'une présence de sens et la donation qui fonde la compréhension même. Mais l'intuition eidétique dont nous parlons (celle de la compréhension blanche) n'est pas l'intuition poétique (du poète). Celle-ci est imagination en excès, le surcroît d'intuition qui ne se soustrait pas seulement à la conceptualisation mais aussi à la discursivisation, au point qu'« aucune langue ne peut l'exprimer et rendre intelligible complètement » (Kant 1981, 208). Objet de la poïétique, elle est – avant l'intention de faire – l'état pur de la créativité, « une perception naissante », une existence initiale « sans paroles ou un ordre vide » (P. Valéry), « une création dont l'unique référence est le mouvement qui l'a produite » (Jauss 1983, 108). Lorsque Kant parle de l'idée esthétique en tant qu'intuition de l'imagination « pour laquelle on ne peut pas trouver de concept adéquat »¹¹, il a en vue avant tout l'intuition imaginante du poète, l'intuition interne « inexponible », sans concept, qui ne saurait pas être transformée en connaissance. À l'encontre de cette intuition première (auctorielle), l'intuition de la compréhension blanche est

seconde, non seulement dans le sens qu'elle la suit, mais ne peut jamais l'atteindre pleinement, la reprendre comme telle, en ce qu'elle a d'unique et d'irrépérable selon son identité nouménale.¹² « Nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable » ; « se placer dans l'objet même par un effort d'intuition » (Bergson 1969, 100, 110). Mais sa cooptation sans reste (une soi-disante, dans la formule de St. Bonaventure, « cointuition examinatrice » ou – dans le langage de R. Otto – une coïncidence « numineuse ») reste une illusion permanente, dans le meilleur des cas une assimilation en biais ou une participation oblique, indirecte, à une signification irréductible à toute intuition.

À l'intuition seconde il est pourtant donné, tel qu'on l'a vu, de porter à la connaissance (au concept) ce qui se donne dans sa propre réceptivité compréhensive. Transposition qui est une objectivisation de l'intuition subjective, mais aussi une éphémère harmonie inespérée du subjectif et de l'objectif, transgressée aussitôt par la disparition de la compréhension intuitive, *comme phénomène*, et la transposition de sa donnée en objet de la compréhension interprétative. Selon la remarque de Schelling dans *Fernere Darstellungen*, dans de tels instants fugitifs « à peine cette harmonie est-elle établie que la réflexion interfère et le phénomène s'enfuit » (Tilliette 1992, 360 n.10). Il existe – souligne Kant – deux sources où la connaissance d'un objet est possible : la première est l'intuition, par laquelle il est donné, mais seulement comme phénomène ; la seconde est le concept, par lequel est pensé un objet qui correspond à cette intuition : « par la première nous est *donné* un objet, par la deuxième il est *pensé* en relation avec cette représentation » (Kant 1969, 91).¹³ Si le phénomène qui se donne à l'intuition en tant qu'objet (poétique) est pensé en concept, il n'est pourtant donné qu'en intuition, mais celle-ci en soi est sans concept, une intuition « aveugle » qui ne voit et ne reçoit que ce qu'on lui donne. Passivité d'une réceptivité originelle¹⁴ qui, tout en fournissant des données originelles, ne produit rien par soi, mais donne à son tour, met en branle, donne à penser : « elle met en branle la faculté des idées intellectuelles (la raison), en la déterminant par une représentation de penser plus [...] qu'elle peut contenir et comprendre clairement » (Kant 1981, 209).¹⁵ Intellect

passif (*intellectus passivus*), simple prédisposition à accueillir l'intelligible, ou potentialité absolue (*potentia absoluta*), en tant qu'intuition du fait-d'apparaître d'un sens pur, originel, qui ne livre ses significations que dans l'acte immédiatement ultérieur, cogitant à proprement parler, de la compréhension déjà interprétative.¹⁶ Par cette qualité elle se distingue de l'intuition poétique première, elle aussi sans concept, mais imagination active, productrice (*poiein*), créatrice d'univers sensibles, de « corps » textuels qu'elle articule dans le concret d'un langage spécifique. Ce n'est qu'au niveau de ce langage déjà constitué, articulé et exprimé – langage de l'être-au-monde ou tout simplement de l'être du poème – que ce qui (ou celui qui) se présente signifie dans la présence de l'image ; ici, en effet, la signification se sépare de toute donnée intuitive, justement parce que signifier n'est pas donner ; voilà pourquoi le discours est production de sens, or le sens n'entre pas dans une intuition. Ajoutons toutefois que si le sens comme tel n'entre pas dans l'intuition, son surgissement – là où il se pose comme pure possibilité de son advenir ou de l'éveil au sens – est accueilli par l'intuition, compris en tant que signe désignant une apparition.

Quant à l'intuition seconde, compréhension non cogitante, elle est le ferment passif de l'intellection ; elle offre le sol germinatif dont celle-ci peut surgir, la condition de possibilité dont germe la spontanéité des concepts. Compréhension intuitive qui ne fait pas que l'esprit sorte de soi ; intuition interne, immanente à l'esprit, elle surprend (se laisse surprendre par) ce qui lui est donné de rencontrer : l'apparition d'une altérité transcendante qui surgit dans la compréhension et donne à comprendre. C'est en quelque sorte le goût qui saisit avant la vue qui s'en empare : l'accueille chez soi et s'en imprègne, dans la passivité réceptive de la manifestation qui la traverse, se laisse transpercer par cette pénétration inattendue, dessine le contour d'un lieu sans lieu, vidé, inhabité – trace blanche, transparente – de la naissance du signifiable.¹⁷ La pensée s'y installe, mais avant d'être pensé (interprété)¹⁸, le phénomène se donne en et par l'intuition. C'est justement ce que L. Blaga affirme concernant les phénomènes originels (archétypiques) qui « ne se révèlent pas à l'intellect en tant qu'abstractions, mais à l'intuition, comme tout autre phénomène », perceptibles à l'oeil intérieur qui procède par une

structure intuitive (Blaga 1990, 117). Ou M. Eliade, pour lequel le contenu de la notion d'intuition « est l'anticipation des faits, le saut par-dessus les vides, la fermeture du circuit d'un ensemble de rapports », puisque « des solutions trouvées intuitivement » – « comme anticipation “théorique” des faits, comme illumination subite d'un tout confus de sentiments et de jugements » – « ferment un système, ou créent un autre » (Eliade 1990, 30). C'est dire que « le moment herméneutique fondamental est d'ordre intuitif » (Marino 1974, 260), « moment *incipit* pré-analytique, révélateur et anticipateur du cercle herméneutique » (Marino 1980, 121).¹⁹ Il faut toutefois le distinguer, d'une part, de la précompréhension prise dans son sens classique d'horizon projectif²⁰, d'anticipation de la perfection ou attente du sens (rapport avec la vérité du sens visé). La compréhension blanche n'est « pré »-compréhensive qu'en vertu de son absolue gratuité, non anticipative intentionnellement, sans aucune expectation concernant ce qui lui est donné de comprendre. D'autre part, ce n'est ni la voie « courte » par laquelle Ricœur identifie l'une des deux manières de fonder l'herméneutique dans la phénoménologie : une ontologie de la compréhension, à la manière de Heidegger, qui, « rompant avec les débats de *méthode*, se porte d'emblée au plan d'une ontologie de l'être fini, pour y retrouver le *comprendre*, non plus comme un mode de connaissance, mais comme un mode d'être » (Ricœur 1969, 10). La compréhension blanche est l'intuition adonnée originelle qui reçoit (« voit ») la donation pure d'un sens déjà possible, non interprété puisque pas encore arrivé dans la phénoménalité de son étant présent, mais aussi avant toute occultation intentionnelle ou tout filtre interprétatif. Elle n'élève donc pas en connaissance le fondement ontologique du signifiable et n'inscrit non plus dans un projet méthodologique les termes d'une réflexion qui fonde une épistémologie de l'interprétation (conformément à la voie « longue »). Elle ne fait pas sortir à proprement parler le phénomène de son occultation, mais le flaire et montre ce qui se cache, annonce le non-lieu où quelque chose qui n'est pas encore est en train d'être, se donne et se pro-pose à la dé-couverte. Une compréhension directe, sans entremise, disponible et perméable, abandon et consentement, un bref séjour dans le vide prédisposé à accueillir l'avènement du sens. Partant du texte dans sa visibilité corporelle, elle ne s'en contente pas, mais cherche à entrevoir

l'horizon caché d'une arché-texture. Son point de mire est l'incipit des nervures du texte défolié, dé-dit jusqu'au gisement de signifiante du dire d'avant le dit, là où le possible signifie originellement.²¹ Une révélation immédiate qui ne crée que le schéma pré-compréhensif vide d'un modèle (con)figuré, délimité, selon la perspective créée par le point de départ du tracé herméneutique, point de vue d'un oeil ouvert dans le sens du don qui le regarde.

L'intuition est toujours en ce qui regarde (*Anschauung*), ouverture vers l'autre : un regard ouvert par ce qui lui est donné de regarder et d'ouvrir. Chiasme éblouissant ou envers mis en lumière. Sans voir, elle donne à voir, fait voir une phénoménalité transcendante par rapport à la conscience. Un regard vide qui, par réduction, dépouille le monde de ses significations mondaines. Mais cette démondanisation ou dénudation – qui mène au dénuement des choses du monde devenues « corps » (Heidegger 2003, 154-155) – est, dans un autre sens, l'opération par laquelle on met entre parenthèses le contexte mondain des choses, leur corporéité objectuelle purement apparente, pour faire apparaître la chair vivante de la Vie qui donne à être, ranimant et les choses et le monde lui-même remondanisé, dé-couvert dans la lumière de son nouvel être. Avant d'être dans le monde, le poème se présente comme monde qui se suffit à soi-même, mais même ce monde du texte – avant d'être le corps de langage d'un texte lisible et compréhensible – est don d'une puissance signifiante, pré-donné seulement à l'intuition qui surprend son apparition et « comprend » sa monstration. *Intuitio* et *comprehensio* associées, puisque ce qui se pré-donne à l'appréhension, selon laquelle quelque chose commence à signifier à la manière de son apparaître, est un commencement de la signifiante dans la compréhension, qui se montre et donne à comprendre qu'il est comme s'il n'était pas encore. C'est, pour recourir à une comparaison, pareil au parfum des fleurs que nous ne voyons pas, et qui, en se « montrant » à l'improviste, comme signe inattendu, ouvre déjà l'horizon d'un signifiante, dit quelque chose à notre compréhension sur les fleurs invisibles qui l'exhalent. Ici, en effet, intuitionner, c'est ne pas voir, savoir avant de voir. Comparaison pourtant trop pauvre pour rendre compte du « parfum » intuitionnable d'un poème, de la chair poétique entrevue à travers le palimpseste du corps poétique. Nous

employons le terme *poétal* en tant qu'attribut dynamique du poème matriciel de s'auto-donner dans la signifiante de l'auto-affection, ce qui désigne son incarnation dans la chair vivante du poème, pour le distinguer de l'apparaître *poétique* de l'être du poème déjà donné dans sa statique.²²

« La vérité originelle et authentique réside dans l'intuition pure » (Heidegger 2003, 233), mais – dans le cadre de notre discussion – non pas comme vue qui découvre l'être, mais comme pure et simple appréhension d'un pouvoir-être, compréhension du fait que quelque chose peut devenir être et se donne comme tel, se montre en ce qu'il donne à comprendre. En tant que compréhension blanche im-médiate, l'intuition ne se donne pas quelque chose du genre d'un objet qu'elle découvrirait « en vue » d'une connaissance. Puisqu'elle est affectée par la révélation de quelque chose qui se manifeste comme inapparent dans le corps discursif, ce n'est pas elle la révélation, mais la condition de possibilité de la révélation du révélé, le contenu (compréhensif) dans lequel s'incarne l'auto-révélation d'un signifiable originel. Non comme un étant circonscrit à la réalité mondaine et ni comme substance corporelle objectivée par la thématization ou l'interprétation. Mettant en vue une nouveauté absolue, imprévisible, elle n'a pas de passé ; elle ne réaffirme pas le possible partant des données objectives du bien entendu d'une expérience où ce qui est *in potentia* serait récupéré et restitué en tant qu'acte de présence. Aussi, selon Bergson, sa puissance est-elle de négation et d'interdiction (Bergson 1969, 68), contact virginal avec le fait-d'apparaître, entre le déjà-passé et l'à-venir. Sans être donc rétention, la compréhension intuitive n'est ni protention : elle ne préfigure et ne projette rien ; en délivrant du poids de l'intention, elle découvre le sens dans une sorte d'irréalité du réel. En fait, c'est une délivrance par rapport à l'être parlant du corps linguistique, à l'acte par lequel l'être se rend présent dans un complexe de significations articulées (en tant qu'ex-position de la positivité de la présence), à la temporalité qu'implique toute intentionnalité. Regard détourné du voir, elle assiste affectée au pur apparaître imprésentable d'un possible incarné dans sa propre pré-venue compréhensive.

L'ouverture du possible signifiable n'est pas seulement une compréhension de la possibilité, mais aussi la possibilité de la compréhension elle-même. La compréhension devient possible

puisqu'on lui donne à comprendre, il lui est donné de comprendre la possibilité de l'apparition d'un signifiable. Si, bien qu'aveugle, l'intuition sans concept donne elle aussi quelque chose, elle ne le donne pas de soi, mais donne ce qui lui est donné. D'ici son statut ambigu, réceptivité passive et active à la fois, comme le précise Schiller dans ses *Lettres esthétiques* concernant l'intuition de l'œuvre d'art : « Nous nous trouvons en même temps dans l'état du suprême repos et du suprême mouvement, et il naît cette émotion merveilleuse pour laquelle l'entendement n'a pas de concept ni la langue de nom » (Tilliet 1992, 329 n. 58). Compréhension qui se donne « comme un don pour la pensée, comme un don qui se donne à penser » (Marion 2002, 75), qui donne à comprendre et à penser. Et ce qui lui est donné de donner – par-delà et avant *le corps* poétique d'un texte donné dans son fait-d'être – c'est l'auto-révélation de l'absolu dans *la chair* poétale de son fait-d'apparaître sur-signifiant, la donation d'un archi-signe para-doxal. « Cette intuition atteint un absolu » ; « un absolu ne saurait être donné que dans une *intuition*, tandis que le reste relève de l'*analyse* » (Bergson 1969, 118, 100). Et cela pour éviter la confusion « entre le point de vue de l'intuition et celui de l'analyse » (Bergson 1969, 107), l'intuition étant l'impulsion de l'analyse interprétative : « de l'intuition on peut passer à l'analyse, mais non pas de l'analyse à l'intuition » (Bergson 1969, 111). Si l'auto-donation du signifiable est l'auto-donation de la vie dans la chair poétale, la compréhension blanche – en tant qu'adonné – ne voit que ce donné, avant de le livrer à la perspective cogitante, mais le voit dans sa transcendance, comme trace effacée, brillant dans l'équivocité de la signifiante. Elle déguste et tâtonne plus qu'elle ne voit, *se laisse voir* par ce qui se pose dans la vue et s'expose en revue : la chair invoyable de l'origine poétale. Ici, dans ce *locus* phénoménologique central – *prétextuel* plutôt que sous-textuel –, ce qui *donne à comprendre* se donne en deux modes complémentaires ou comme une révélation double : comme don d'un apparaître qui advient dans sa surabondance intuitive et comme chair poétale du sens même qui s'automanifeste dans la compréhension. La compréhension trouve en soi son propre accomplissement intuitif, tombe sur un sens qui l'inonde, l'affecte comme survenue inattendue, pâtie, absorbée et donnée en ce qui se montre être un contenu irradiant de l'expiation de soi

NOTES

¹ Cf. Merleau-Ponty 1964, 323-325 (les Notes de travail de décembre 1960). Une chair qui « n'arrivera à se voir comme un corps qu'en cessant d'être chair » (Rogozinski 2006, 185).

² C'est dans ce sens que l'on peut parler d'un « corps qui naît », car il n'existe d'autre réalité que dans un corps, incarnée. La vérité est incarnée, il faut qu'elle prenne corps, autrement elle n'est pas. Le reste n'est qu'« idée » (cf. Scrima 2005, 150).

³ Concernant ce paradoxe nié par le bon sens et surmonté dans la foi (« synthèse antinomique, avant d'être synthèse éclairante »), cf. de Lubac (2000, 128): « Ce n'est en aucun cas la nature qui d'elle-même appellerait le surnaturel : c'est le surnaturel, si l'on peut ainsi parler, qui suscite la nature avant de la mettre comme en demeure de l'accueillir ». Dans son interprétation de la Venue dans la Chair, Schelling précise : « l'identité du divin et de l'humain n'est pas une identité substantielle, mais uniquement personnelle justement, de sorte que la nature humaine n'est, en effet, que l'impersonnel, ce qui *est posé* par la nature divine ; seule la nature divine est ce qui est personnel, ce qui *pose* la nature humaine » (Schelling, 1994, 184).

⁴ N'est-ce pas déjà la rupture de l'immanence et de l'actualité de la pensée, « mise de l'Infini dans la pensée, mais tout autre que celle qui se structure comme compréhension du cogitatum par une cogitation » (Lévinas 1998, 105) ?

⁵ Bien que Schelling parle de l'intuition intellectuelle comme « type de connaissance totalement différent de la connaissance commune », « une connaissance vers laquelle ne nous acheminent pas les arguments, les raisonnements et en général la médiation par les concepts », nous n'accordons aucun rôle à la fonction qu'il appelle « productive » (dans laquelle « la production de l'objet et l'intuition même soient absolument une », « une production qui devient objet pour soi »). Si la compréhension blanche est de par sa nature une intuition spirituelle, c'est parce qu'elle ne produit rien, ne crée pas d'objets de la connaissance ; elle a l'intuition de ce qui *se donne* à la compréhension, de ce qui se laisse comprendre et donne à comprendre sans concept : elle surprend une donation, comprend un signifiable non thématizable. Non créatrice en soi, elle ouvre de l'intérieur les choses créées, en pénétrant jusqu'au noyau de leur ouvrage originel : un acte spirituel qui prend acte de la manifestation inapparente d'un possible advenir in-actuel, mais actif à l'intérieur de cette puissance compréhensible. C'est pourquoi « cette intuition ne peut pas être démontrée, mais seulement réclamée » (Schelling 1995, 41-43).

⁶ C'est de ce point de vue intuitif que parle T. Vianu alors qu'il confère à l'interprétation philosophique de la poésie la tâche de descendre jusqu'au *point idéal de la profondeur* pour remonter ensuite au niveau de la contemplation idéatique. Vu que « la philosophie et la poésie sont des manifestations parallèles à la surface et convergentes en profondeur », « l'interprétation philosophique de la poésie ne devient une action possible de

l'esprit que grâce à leur communication plus profonde ». La transmutation des intuitions poétiques en idées philosophiques se déroule en deux étapes : la descente « selon la direction propre à la poésie, jusqu'à ce point idéal de la profondeur » (versant sur lequel l'intuition poétique est cooptée – avec reste – à l'acte de l'intuition compréhensive, ces « intuitions de la profondeur » étant « des expériences métaphysiques, des modes d'appréhension de l'absolu ») et la remontée « selon la direction propre à la philosophie » (le versant de l'interprétation proprement dite) (cf. Vianu 1971, 70-80).

⁷ Tel est le cas dans la démarche interprétative de G. Poulet qui, dans « La phénoménologie de la conscience critique », bien qu'il mentionne la compréhension intuitive, la raccorde – sinon la conditionne – à l'acte par lequel « je pense la pensée de l'autre » comme étant la mienne (cf. Poulet, 1971). Or la compréhension que nous avons en vue n'est réellement réceptivité que dans la mesure où elle précède l'acte cogitant, en s'arrêtant un instant dans la place même où surgit la signification. Si elle y arrive avant la pensée, c'est que, d'une part, dans l'absence d'un *cogito*, ce qui se donne à sa réceptivité ne saurait pas être un *cogitatum* qu'elle se donnerait comme objet et, d'autre part, la pensée peut penser la pensée de l'autre justement parce que ce qui se livre (et se pré-donne) à l'interprétation est déjà déposé en témoignage, intuitionné et pré-compris, un don silencieux qui attend son destinataire.

⁸ En effet, dans la perspective de la (phénoméno)logique théologique, c'est l'Incarnation qui rend visible la liberté du Logos dans la Chair qui le révèle. Condition du dévoilement, la Chair de la nature humaine accueille l'apparition de la nature divine, la révélation d'un fait d'apparaître invisible dans la visibilité d'un fait d'être. « L'incarnation n'est pas un devenir-autre, mais seulement un devenir-visible. (...) désormais, c'est la *vraie* gloire du Fils né du Père, qui est visible », « c'est ainsi qu'en lui se trouve découverte la gloire véritable, c'est ainsi que le voile est enlevé » (Schelling 1994, 184, 198).

⁹ Subjectif du monde de la vie caractérisé par le fait « qu'il peut être effectivement éprouvé ». À l'encontre du monde objectivement « vrai », qui – inintuitif par principe – n'est pas perceptible et ne peut pas être éprouvé dans son être-soi-même propre, « le monde de la vie est un domaine d'évidences originelles », en tant qu'universum ou terrain (*Boden*) de ce qui par principe se rapporte à l'intuition, « évidence originelle dans laquelle le monde de la vie constamment est d'avance donné » (Husserl 1989, 144-146). « Il y a ici de nouveau de quoi s'embrouiller », admet Husserl (1989, 11), car – commente P. Ricœur – le contraste entre la donnée préalable, en sa qualité de totalité indivisible, et les formations téléologiques fragmentaires est déroutant : comment pourrait-on mettre d'accord le pré-thématique et la chose déjà thématifiée ? (cf. Ricœur 2007, 376-377). Autrement dit, comment concilier l'unité du sens originel avec l'horizon final de ses apparitions dans le monde de chaque compréhension particulière ? Mais ce qui est gagné intuitivement en tant que déjà-donné dans le monde de la vie n'est que le milieu originel dans lequel toute manifestation signifiante est rendue intuitive et est réellement comprise dans l'absolue nouveauté de l'apparition. Être-donné suppose l'universel apriorique d'un contenu de sens (déjà thématisé), mais son apparition comme telle prend par surprise l'intuition compréhensive à

laquelle il est donné de découvrir quelque chose pas encore donné, non thématisé, jamais donné dans le mode concret de chaque don particulier. D'autre part, le préthématique est l'éternel non thématisable, non pas un *pré-cogitatum*, mais un para-doxal de l'auto-révélation de la vie, un inévident (inconscient et im-pensé) transcendant par rapport à tout thème, d'avant toute interprétation. Point idéal de la profondeur ou absolu saisi rien que par l'intuition eidétique de la compréhension blanche.

¹⁰ P. Ricœur, le traducteur de ce texte, remarque à juste titre le rapprochement frappant entre « intuition donatrice » et « ce qui se donne » (Husserl 1950, 78, n. 1), rapport que nous avons expliqué dans le contexte de notre thème.

¹¹ « Dans le cas d'une idée esthétique, l'intellect ne recouvre jamais de ses concepts toute l'intuition interne de l'imagination, que ceux-ci associent à une représentation donnée » (Kant 1981, 237).

¹² Ainsi que le réclame une prétendue identification (« le point d'ancrage » dans l'esprit de l'artiste, selon Schleiermacher) ou une « relation heureuse » fondée sur l'expérience de la profondeur dont le moment premier est de retrouver « l'intention fondamentale » de l'aventure poétique (cf. Richard, 1976, 9-12). La fusion des horizons (et non pas une « naïve assimilation » qui viserait « la formation d'un horizon unique ») consiste dans une participation à une sphère commune de sens, l'ouverture vers l'intention du texte, mais la reprise du sens ou la *parousie* de l'identique – aspect essentiel du cercle herméneutique – est médiée par sa « mise à l'épreuve », par « l'accord absent ou troublé », dans les termes de Gadamer, à savoir par la tension d'une « appropriation » de l'altérité du texte qui ne suppose pas l'identité des intentions et d'autant moins des deux types d'intuitions. La prétention de rétablir l'expérience originelle de l'artiste, de fonder la possibilité du comprendre sur l'hypothèse d'une « congénialité » qui unirait le créateur et l'interprète d'une œuvre, la présomption de cette fausse actualisation traduisent l'ignorance de la signification herméneutique de la distance temporelle et, en dernière instance, du sens même d'un texte qui dépasse toujours son auteur. S'il nous est donné d'expérier une actualisation par la co-participation, cela non par l'accès douteux à l'expérience de vie de l'auteur (« la convergence en un point central » ou « la réprivatisation » par l'*Erlebnis*, comme chez Dilthey), par une interprétation reproductive, répétitive, mais par l'auscultation ouverte à ce que le texte dit et « l'application » à la situation présente de l'interprète (cf. Gadamer 1976, 137, 147, 149, 152).

¹³ « Il existe deux tiges de la connaissance humaine qui proviennent peut-être d'une même racine, mais que nous ne connaissons pas, à savoir la sensibilité et l'intellect : par la première les objets nous sont *donnés*, et par le second ils sont *pensés* » (Kant 1969, 61).

¹⁴ « La part de passivité, traditionnellement désignée par l'inspiration, revient à la réceptivité de l'auto-affection comme ce qui ne produit pas uniquement d'autorité, mais laisse advenir en soi » (Hatem 2008, 10).

¹⁵ « Si on subordonne à un concept une représentation de l'imagination qui appartient à sa réalisation, mais qui par soi occasionne une pensée dont la richesse ne peut jamais être contenue dans un concept déterminé, en élargissant donc le concept d'une manière illimitée, alors l'imagination est

créatrice » (Kant 1981, 209). Mais cette subordination est déjà une reddition (rédonation ou remise) car, étant une condition fertile de la pensée, l'intuition s'évanouit dans le concept qui s'en nourrit. La compréhension blanche passe déjà sur le versant aride de l'interprétation.

¹⁶ C'est chose connue – depuis Heidegger – que « l'intuition » et « la pensée » sont les dérivées lointaines de la compréhension, et même « l'intuition des essences » de type phénoménologique a son fondement dans la compréhension existentielle (Heidegger 2003, 202).

¹⁷ Ce n'est que dans ce sens que l'intuition interne dont parle T. Vianu est un « acte » *appréhensif* et non *créatif*, intuition ou observation interne pour laquelle « l'acte ne *produit* pas l'objet de sa propre spontanéité, mais le *contient*, le trouvant déjà fait au terme de son effort » (Vianu 1982, 35). Le fait que l'intuition contient l'objet sans le créer lui confère une fonction compréhensive aurorale qui précède toute compréhension à fonction interprétative.

¹⁸ On parle dans cette situation de deux modes de la créativité, puisque l'acte d'interprétation coexiste avec l'acte créateur qui, à son tour, exige l'interprétation, de sorte que l'acte créateur-poétique inclut un acte créateur-interprétatif. « Interpréter, c'est bien, dans un certain sens, re-crée, mais cette re-création ne se règle pas dans un acte créateur antérieur mais par la figure de l'œuvre créée que l'interprète devra représenter selon le sens qu'il y trouve » (Gadamer 1976, 46). C'est d'ailleurs aussi le double cas de la philosophie et de la littérature, car elles sont « contact avec l'Être justement en tant que créations. L'Être est *ce qui exige de nous création* pour que nous en ayons l'expérience. Faire analyse de la littérature dans ce sens : comme *inscription de l'Être* » (Merleau-Ponty 1964, 250-251).

¹⁹ Or on a vu que ce premier moment de l'appréhension intuitive ne se suffit pas par lui-même. Il ne représente qu'une étape initiale pré-réflexive, l'eidétique d'une herméneutique phénoménologique ; par conséquent il est et doit être continué par l'acte d'une réflexion interprétative qui s'y substitue immédiatement. « Sans l'existence de ce moment intuitif qui déclenche tout le processus herméneutique, tous les circuits qui forment le tissu de l'interprétation seraient dépourvus d'impulsion initiale, d'énergie coagulante. Mais sans ces circuits, de plus en plus compliqués et exigeants, l'intuition s'évanouirait sans aucune trace » (Marino 1974, 261).

²⁰ Par le fait de projeter l'être (« vers la significativité en tant que mondanité du monde » ou monde du texte), ce n'est pas seulement la pré-compréhension, mais aussi la compréhension qui « a en soi-même la structure existentielle que nous appelons *projet* » (Heidegger 2003, 199).

²¹ Concernant la distinction entre *le Dire* et *le Dit*, cf. Lévinas (1974, 58-59, 192-193, 206-207 ; 1993, 183, 222 ; 1988, 166-167).

²² Cf. Hatem (2008, 37) : « J'appelle Chair du poème son inépuisable interprétation par les lecteurs ». « Quant à la chair du poème, elle est irriguée par toutes les lectures, les analyses, les façons de s'en souvenir et même de l'oublier. Vivante est la chair et peut donc mourir, ce qu'elle ne se prive pas d'ailleurs de faire. En revanche, l'être du poème possède la nature du cristal. Il se suffit à lui-même [...] » (Hatem 2008, 40). Bien que J. Hatem appelle *poétale* « l'interprétation qui prend en compte le centre du poème, c'est-à-dire,

l'acte poétique et les poèses », la distinguant de « l'Intuition transcendantale » (35), il accorde toutefois à celle-ci le pouvoir d'ouvrir « l'œil du lecteur » et de rendre possibles les affinités électives où « affleurent à la chair du poème les intuitions conjuguées » (41).

RÉFÉRENCES

- Bergson, Henri. 1969. *La pensée et le mouvant*. Paris : PUF.
- Blaga, Lucian. 1990. *Zări și etape. Fenomenul originar*. București: Minerva.
- Eliade, Mircea. 1990. *Profetism românesc*. București: Roza vânturilor.
- Gadamer, Hans-Georg. 1976. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Traduction [partielle] par Étienne Sacre. Paris : Seuil.
- Hatem, Jad. 2008. *Phénoménologie de la création poétique*. Paris : L'Harmattan.
- Heidegger, Martin. 2003. *Ființă și timp*. Traduction de Gabriel Liiceanu et Cătălin Cioabă. București: Humanitas
- Henry, Michel. 2000. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.
- Husserl, Edmund. 1950. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Paris : Gallimard.
- Husserl, Edmund. 1989. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduction par Gérard Granel. Paris : Gallimard.
- Jauss, Hans Robert. 1983. *Experiență estetică și hermeneutică literară*. Traduction par Andrei Corbea. București: Univers.
- Kant, Immanuel. 1969. *Critica rațiunii pure*. Traduction par Nicoleta Bagdasar et Elena Moisiuc. București: Ed. Științifică.
- Kant, Immanuel. 1981. *Critica facultății de judecare*. Traduction par Constantin Noica, Vasile Dem. Zamfirescu et Alexandru Surdu. București: Ed. Științifică și Enciclopedică.
- Lévinas, Emmanuel. 1949. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin.

- Lévinas, Emmanuel. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : Martinus Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel. 1993. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset.
- Lévinas, Emmanuel. 1998. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin.
- Lubac, Henri de. 2000. *Le mystère du surnaturel*. Paris : Cerf
- Marcel, Gabriel. 1935. *Journal métaphysique*. Paris : Gallimard.
- Marcel, Gabriel. 1967. *Essai de philosophie concrète*. Paris : Gallimard.
- Marino, Adrian. 1974. *Critica ideilor literare*. Cluj: Dacia.
- Marino, Adrian. 1980. *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. Cluj: Dacia.
- Marion, Jean-Luc. 2002. *Dieu sans l'être*. Paris : Quadrige / PUF.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.
- Poulet, Georges. 1971. *La conscience critique*. Paris : José Corti.
- Richard, Jean-Pierre. 1976. *Poésie et profondeur*. Paris : Seuil.
- Ricœur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Seuil.
- Ricœur, Paul. 2007. *La școala fenomenologiei*. Traduction par Alina-Daniela Marinescu et Paul Marinescu. București: Humanitas.
- Ricœur, Paul. 2010. *Écrits et conférences 2. Herméneutique*. Paris : Seuil.
- Rogozinski, Jakob. 2006. *Le Moi et la Chair. Introduction à l'ego-analyse*. Paris: Cerf.
- Schelling, F. W. J. 1994. *Philosophie de la Révélation*. Livre III. Traduction du GDR *Schellingiana* (CNRS) sous la direction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine. Paris: PUF.
- Schelling, F. W. J. 1995. *Sistemul idealismului transcendent*. Traduction par Radu Gabriel Pârvu. București: Humanitas.

Scrima, André. 2005. *Biserica liturgică*. Traduction par Anca Manolescu. București: Humanitas.

Tilliette, Xavier. 1992. *Schelling. Une philosophie en devenir*. Volume I: „Le système vivant”. Paris: Vrin.

Vianu, Tudor. 1971. *Filosofie și poezie*. București: Ed. Enciclopedică română.

Vianu, Tudor. 1982. *Studii de filosofia culturii*. București: Eminescu.

Dorin Ștefănescu est docteur, maître de conférences à l'Université « Petru Maior » de Târgu-Mureș. Intérêts de recherche : herméneutique phénoménologique, phénoménologie de la religion, philosophie française. Parmi ses derniers ouvrages: „Nothing to Do or the Invisible Ethics” (*Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 9, nr. 26, 2010); „Liberté et don” (*Iris. Annales de philosophie*, vol. 31, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 2010) ; „Asomatisme et identité culturelle. Phénoménologie d'une initiation” (Recherches « Culture et Histoire dans l'Espace Roman », nr. 4, Université Marc Bloch, Strasbourg, 2010). Communications présentées: *Questioning and Signifying. The Destruction of the Traditional Historiography of Philosophy on the Level of Historical Comprehension* (International Workshop on the Historiography of Philosophy, West University of Timișoara, 2012); *Philosopher « en proie au réel »*, *Gabriel Marcel et l'inépuisable concret* (Colloque international « Relire Gabriel Marcel. Retour critique sur une philosophie concrète », Université Catholique de Lyon, 2012). Derniers livres publiés : *Spiritul de finețe. Cincisprezece meditații* (Paideia, București, 2009); *Înțelegerea albă. Cinci studii de hermeneutică fenomenologică* (Paralela 45, Pitești, 2012). Traductions: Gabriel Marcel, *Jurnal metafizic* (Amarcord, Timișoara, 1995); Pierre Teilhard de Chardin, *Mediul divin* (Herald, București, 2007).

Address:

Dorin Ștefănescu

Universită Petru Maior de Târgu Mureș

Faculté de Sciences et Lettres

1, N. Iorga

4300, Târgu Mureș, Roumanie

Email: dorin_stefanescu@yahoo.com

« Blasphème » ou « imagination sans fondement » ? La bataille des griefs théologiques entre Descartes et Malebranche

Cristian Moisuc
Université « Al. I. Cuza » de Iasi
Université Babes-Bolyai, Cluj-Napoca

Abstract

“Blasphemy” or “groundless imagination”? The battle of theological grievances between Descartes and Malebranche

The goal of this article is to analyze a metaphysical and theological argument between Descartes and Nicolas Malebranche about the relationship between the eternal truths and God. We try to see whether the criticism that Malebranche expresses in the *Elucidations* succeeds in demolishing the Cartesian theory of eternal truths that emerges in the *Letters* from 1630 to Mersenne or if Malebranche, in 1678, were not already disqualified by the arguments that Descartes had supported in those letters.

Keywords: blasphemy, imagination, divine idea, eternal truth, cartesianism

Une des plus difficiles tâche de l'exégète du XVIIe siècle est celle de trouver la frontière qui distingue la spéculation philosophique de la réflexion théologique.

La tâche s'avère d'autant plus difficile que cette distinction ne semblait pas nécessaire à la plupart des philosophes de ce temps-là, excepté peut-être Descartes qui ne

* *Aknowledgement* : This work was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, project number PN-II-RU-PD-2011-3-0011.

voulait pas « se mêler de la théologie », comme il l'avouait au Père Mersenne dans le lettre du 6 mai 1630 (AT I.150).

Lire aujourd'hui les textes du XVII^e siècle comme si les auteurs de ce temps auraient dû tracer eux-mêmes une frontière infranchissable entre la philosophie et la théologie, cela relève du contre-sens méthodologique et historique.

On ne peut pas s'attendre à trouver une distinction ferme là où les philosophes reprennent consciemment ou confèrent volontairement un nouvel usage aux « anciennes vérités » de la théologie. Descartes lui-même fournit le meilleur exemple en ce sens, écrivant aux doyens de la Sorbonne qu'il incombe plutôt à la philosophie de traiter deux questions que la théologie a toujours considérées comme les siennes : « semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de anima, praecipuas esse quae philosophiae potius quam theologiae ope sunt demonstranda » (AT VII.1)

Cependant, certaines disputes philosophiques célèbres obligent l'exégète de discerner attentivement et de tracer une frêle ligne de démarcation entre les domaines, pour mieux examiner les intentions des textes polémiques frisant parfois l'injure. Lorsque les arguments proprement théologiques (qui invoquent l'autorité de la Révélation, du Magistère romain ou des Pères de l'Eglise - soit Latins, soit Grecs -) sont convoqués pour affermir ou pour démolir une hypothèse speculative, ou lorsque les assomptions métaphysiques recherchent la légitimité d'une tradition théologique, il nous faut un minimum de clarté et de distinction, afin de mieux discerner les positions de ceux qui s'affrontent. Cela est valable surtout lorsque les auteurs réclament, chacun pour soi-même, non seulement la *validité* des raisonnements, mais aussi *l'orthodoxie* théologique, tout en stigmatisant l'adversaire comme hétérodoxe.

La ligne de démarcation entre la métaphysique et la théologie doit alors être tracée, du moins à titre provisoire, pour évaluer les enjeux qui se cachent derrière une accusation - si banale dans un milieu cartésien et augustinien à la fois - de « blasphème » ou d' « impiété ».

Lorsqu'une telle accusation irrompt avec une force inouïe dans un texte philosophique, comment doit-on la comprendre ? S'agit-il d'une simple figure de style, d'une regrettable excès

polémique, d'un salutaire argument d'autorité ou bien d'un réseau conceptuel théologique latent qui fait (enfin) surface ?

Notre article se propose donc de réfléchir en marge d'une querelle métaphysique et théologique à la fois, celle qui met face à face Descartes, défenseur d'un Dieu créateur des vérités éternelles et Nicolas Malebranche, partisan de l'indépendance de ces vérités par rapport à Dieu.

On essaiera d'analyser la critique de l'oratorien exprimée dans les *Eclaircissements* (notamment le VIII^e, le Xe et le XIII^e) contre Descartes, afin de déterminer si elle réussit à porter un coup décisif à la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles et si Malebranche, en 1678, ne se trouvait pas déjà disqualifié par les arguments que Descartes avait avancés dans les lettres à Mersenne de 1630.

Dans le Xe *Eclaircissement*, Malebranche ouvre son attaque contre Descartes s'appuyant sur un argument à teneur augustinienne : « Il est donc nécessaire qu'il y ait une Raison universelle qui m'éclaire, et tout ce qu'il y a d'intelligences [...] Ainsi la Raison que nous consultons quand nous rentrons en nous-mêmes est une Raison universelle » (Malebranche 2006, 117). Il cite d'ailleurs un texte du XII^e livre des *Confessions* de saint Augustin pour renforcer sa théorie de la vision en Dieu par un argument d'autorité théologique : « Si ambo videmus esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus ? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras esse incommutabili veritate ». Ce que l'oratorien recherche, c'est d'introduire dans le cadre du débat la thèse de la connaissance par illumination divine, exprimée dans le Xe *Eclaircissement* sous la forme « il n'y a que Dieu qui nous éclaire » (Malebranche 2006, 116), afin de pouvoir s'appropriier et réinterpréter le geste fondateur cartésien. La visée directement polémique du texte est marquée par la reprise littérale du syntagme « quod certum sit et inconcussum » de la Seconde Méditation (AT VII.24), que Malebranche revendique ouvertement pour son propre projet de fondation de la vérité : « Mais ce principe qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire [...] me paraît si conforme à la Religion, que dis-je si absolument nécessaire pour donner à quelque vérité que ce puisse être un fondement *certain et inébranlable*.... » (Malebranche 2006, 128).

La seconde étape dans la stratégie de Malebranche est d'acquiescer à la thèse de la création des vérités éternelles, reconnaissant sa *pertinence* mais déniait en même temps le *présupposé* théologique dont Descartes faisait usage: « Je suis certain que les idées des choses sont immuables et que les vérités et les lois éternelles sont nécessaires : il est impossible qu'elle ne soient pas telles qu'elles sont. Or, je ne vois rien en moi d'immuable et de nécessaire...Il faut donc conclure que la raison que tous les esprits consultent est une Raison immuable et nécessaire » (Malebranche 2006,118)

C'est d'une manière subtile que Malebranche vise la déconstruction de la thèse cartésienne et sa reconstruction sur un fondement occasionaliste, l'enjeu n'étant pas *le statut* des vérités (présupposées toujours comme éternelles), mais *la manière de les appréhender*.

Chez Descartes, celles-ci étaient l'expression de l'action de Dieu dans la nature : « ...c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois dans son royaume » (AT I. 145) et la marque de l'action divine sur nos esprits : « ...elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans les cœurs de ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir » (AT I.145). La comparaison de l'action divine avec le pouvoir royal n'a d'autre but chez Descartes que d'introduire simultanément la thèse de l'omnipuissance divine dans l'établissement des vérités éternelles et la thèse de l'inaccessibilité de cette puissance au pouvoir de l'entendement humain : « au contraire, nous ne pouvons pas comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissons...nous la jugeons incompréhensible... » (AT I.145). Pour Descartes, l'établissement des vérités éternelles échappe, à toute tentative d'appréhension par l'entendement. La coexistence de l'entendement et des vérités éternelles (*mentibus nostris ingenitae*) interdit à l'entendement, en raison de la « puissance incompréhensible » (AT I.146) d'avoir un accès rationnel à celles-ci et l'oblige de les *reconnaître* comme la marque de l'omnipuissance divine (*reconnue*, à son tour, mais non pas *comprise*). L'entendement n'a donc pas un accès médié (par le concept, par la vision ou par l'intuition) aux vérités éternelles, la seule chose qui y établit un quelconque rapport, c'est la co-

dépendance caricaturale (tout comme l'homme, les vérités sont créées par Dieu et dépendent de lui). L'« établissement » des vérités par un « décret » divin échappe donc définitivement à l'entendement humain.

Or, ceci est précisément le point identifié par Malebranche comme le maillon plus faible dans la théorie cartésienne. L'oratorien ne peut pas accepter la condition créaturale des vérités éternelles (jugé un non-sens), car la caractère *immuable* des vérités éternelles fournit une preuve contre leur prétendue nature créaturale et contre leur prétendue coexistence avec l'esprit de l'homme : « les idées des choses sont immuables or je ne vois rien en moi d'immuable » (Malebranche 2006, 118). L'effort de Malebranche consiste à prouver que les vérités éternelles ne sont pas *mentibus nostris ingentitae*, du moment que « notre esprit est borné » et que l'homme, en tant que créature, est un « être particulier » (Malebranche 2006, 119). Une fois discréditée la thèse de la co-dépendance des vérités et de l'entendement, celui-ci peut enfin se frayer un accès à Dieu et « consulter la Raison », afin d'appréhender les vérités éternelles.

Cet accès à Dieu (que Descartes interdit et que Malebranche soutient) se fait par la *vision claire* : l'esprit « voit clairement l'infini dans cette souveraine Raison, quoiqu'il ne le comprenne pas » (Malebranche 2006, 119). Le texte malebranchiste renforce à plusieurs reprises la thèse de la *vision claire* des vérités éternelle dans la Raison divine. Pour Malebranche, la *vision claire* qui ouvre l'accès à la connaissance des vérités immuables est octroyée par Dieu lui-même ; à la fin du *VIIe Eclaircissement* il parle d'ailleurs de la « sagesse qui nous éclaire » (Malebranche 2006, 60) et, dans la dernière partie du *Xe Eclaircissement*, il identifie *lumière* et *idée claire* : « De là on peut juger que c'est en Dieu ou dans une nature immuable que l'on voit tout ce que l'on connaît par lumière ou idée claire » (Malebranche 2006, 130).

Evidemment, la vision claire *en* Dieu fait resurgir un problème théologique classique (la question de la vision *de* Dieu, inaccessible en tant que tel) et Malebranche se voit contraint d'épauler le *Xe Eclaircissement* par des réponses à une série d'objections dont la plus redoutable est celle sur l'inaccessibilité

divine, que l'oratorien s'efforce de contourner grâce à des extraits théologiques interprétés *pro domo*. Ainsi, dans la quatrième l'objection et dans la réponse qui s'y attache, Malebranche convoque non seulement l'autorité scripturaire (les Psaumes, saint Paul), mais aussi celle de quelques Pères Grec et Latins (comme Cyrille d'Alexandrie, Grégoire, Augustin) pour prouver l'orthodoxie de sa thèse de la vision des choses en Dieu. L'argumentation est cependant biaisée et repose sur une distinction qui ne dissout pas le problème théologique, mais l'amplifie: « Je réponds que ce n'est pas proprement voir Dieu que de voir en lui les créatures. Ce n'est pas voir son essence que de voir les essences des créatures dans sa substance, comme ce n'est pas voir un miroir que d'y voir seulement les objets qu'il représente. Ce n'est pas voir l'essence de Dieu que de la voir non seulement *son être absolu*, mais *relativement aux créatures*, ou en tant qu'elle en est représentative » (Malebranche 2006, 142).

Sans pouvoir épuiser dans cet article la question de l'orthodoxie théologique de la doctrine de la « vision en Dieu », il faut signaler au moins qu'une pareille distinction amplifie le problème théologique en opérant une distinction audacieuse et dangereuse dans l'essence même de Dieu, séparée en deux « régions » (celle inaccessible et celle accessible en tant que représentative) ou selon deux « régimes de fonctionnement » (tantôt inaccessible en vertu de la transcendance divine, tantôt accessible en tant que représentation des créatures). En plus, la thèse de l'essence divine pensée comme un miroir ne saurait éviter l'accusation d'*idolâtrie*, vu que c'est le propre de l'idole de fonctionner comme un miroir : « Comme un obstacle renvoie une onde et indique à l'émetteur sa localisation par rapport à cet obstacle même, l'idole renvoie le regard à lui-même [...] L'idole joue aussi comme un miroir, non comme un portrait : miroir qui renvoie au regard son image, ou plus exactement l'image de sa visée, et de la portée de cette visée. L'idole, comme fonction du regard, lui réfléchit sa portée » (Marion 1991, 21). Chez Malebranche, l'essence de Dieu reproduit la fonction d'un miroir (ou d'une idole) qui s'excepte lui-même à la vue, mais offre au regard (ou à l'entendement) la visibilité des créatures (ou des idées). Le fonctionnement de l'essence de Dieu invisible en elle-même mais visible *en tant que représentative des créatures*

reproduit le fonctionnement de l'idole : « Le miroir laisse sa fonction s'offusquer par l'éclat du regardable enfin visible. Parce qu'elle offre au regard son premier visible, l'idole reste en elle-même miroir invisible » (Marion 1991, 21). La question de l'idolâtrie conceptuelle de Malebranche ne pouvant pas être épuisée dans le présent article, nous nous contentons de signaler que, dans les objections au *Xe Eclaircissement*, il ne réussit pas à dissoudre le problème théologique de la transcendance de Dieu rendue accessible (du moins « relativement », mais accessible pourtant) à la vue claire des idées en Dieu.

L'enjeu de la *vision claire* des vérités éternelles en Dieu est donc énorme: Malebranche en a besoin afin de critiquer directement (et non plus allusivement) Descartes, qui avait mentionné le « décret » divin créateur, mais n'avait expliqué ni *la manière dont l'esprit humain prend connaissance de ce décret*, ni *la nature* de celui-ci.

Le premier aspect de la théorie cartésienne que l'oratorien veut démolir est la prétendue *inaccessibilité par concept* du décret divin. Malebranche s'efforce d'enfermer Descartes dans le cadre de la propre théorie occasionnaliste, cherchant à prouver que ce prétendu décret doit être « vu » d'une manière ou d'une autre. Le *requisit* de la théorie occasionnaliste (la vision *en* Dieu) est appliqué comme tel à doctrine cartésienne des vérités éternelles pour prouver que le seul moyen de « voir » le décret divin (si celui-ci existe) est de le voir *en Dieu*: « Mais où les hommes voient-ils ce décret ? Ils voient clairement ce décret, car ils ont appris que l'immutabilité est assurée aux vérités et aux lois éternelles ; mais où le voient-ils ? Certainement, s'ils ne le voient pas en Dieu, ils ne le voient pas, car ce décret ne peut être qu'en Dieu, et l'on ne peut le voir que là où il est » (Malebranche 2006, 120). L'argumentation déploie un réseau conceptuel entièrement redevable à la théorie occasionnaliste (« localisation » des vérités *en Dieu* et appréhension directe de ces vérités par la « vision ») grâce auquel le disciple veut enfermer le maître dans le dilemme suivant : le décret est connaissable par la vision en Dieu ou il n'est point connaissable.

Mais le décret est connaissable (puisque Descartes en parle), alors il ne peut être qu'*en Dieu*. Le décret ne peut se

trouver ailleurs qu' *en Dieu*, puisque l'homme lui-même n'est pas un être immuable et nécessaire (pour abriter dans son esprit les vérités éternelles et immuables). Mais si le décret est « en Dieu », alors il ne peut pas s'excepter au pouvoir de l'entendement qui appréhende par la vision claire tout ce qu'il y a en Dieu : « on ne voit que dans la sagesse de Dieu les vérités éternelles, immuables, nécessaires » (Malebranche 2006, 121). La thèse cartésienne du décret *incompréhensible* (généré par la puissance incompréhensible de Dieu) est rejetée. Désormais, Malebranche peut fustiger ce « décret » créateur des vérités éternelles comme une « imagination sans fondement » (Malebranche 2006, 121) ou comme une « fiction de l'esprit » : « Ainsi le décret de l'immutabilité de ces vérités est un fiction de l'esprit, qui, supposant qu'il ne voit point dans la sagesse de Dieu ce qu'il aperçoit, et sachant que Dieu est la cause de toutes choses, se croit obligé d'imaginer un décret pour assurer l'immutabilité de ces vérités qu'il ne peut s'empêcher de reconnaître pour immutables. Mais on suppose faux, et l'n doit y prendre garde » (Malebranche 2006, 121).

L'accusation que Malebranche profère contre Descartes est une des plus dure : il accuse son maître d'*innovation* en matière de théologie. Or, l'ironie fait que l'oratorien lui-même était à l'époque sous l'attaque vigoureuse d'Antoine Arnauld, qui lui reprochait d'être animé par « tant de présomption qu'il entreprend de faire passer les égarements de son esprit pour de véritables démonstrations » (Arnauld 1967, 38:362). Les griefs de *présomption* et de *superbe* qu'Arnauld adresse à Malebranche pendant leur longue polémique (de 1683 jusqu'à 1694) constitue la toile de fond d'une passe d'armes au cours de laquelle les deux cartésiens doivent avancer, chacun de son côté, de nombreux arguments théologiques pour discréditer l'adversaire et pour se prémunir contre les attaque de celui-ci.

Si Arnauld reprochait à Malebranche la présomption, c'était pour saper la position théologique de l'oratorien, décriée comme le résultat des « spéculations métaphysiques » (Malebranche 1958-76, 18:333). Arnauld, lecteur aguerri, redoutait surtout les conséquences des thèses avancées par dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, livre qu'il décrit comme le *Nouveau Système de la Nature et de la Grâce*. IL attirait ainsi les

protestations larmoyantes de Malebranche qui ne se voyait surtout pas comme un « novateur » en théologie : « Mais il est toujours permis de donner des preuves nouvelles des vérités anciennes [...] C'est-là l'usage ordinaire des théologiens et des Pères mêmes. On doit fait servir la Philosophie à la Théologie. C'est assurément manquer d'équité et de charité, que de vouloir faire passer pour des novateurs ceux qui se servent des principes nouveaux de la philosophie pour prouver à ceux qui reçoivent ces principes les vérités de la religion. Mais c'est une injustice criante, que d'attribuer aux gens des sentiments odieux et de combattre ces sentiments avec le même appareil que s'ils les soutenaient effectivement. Ce que M. Arnauld continue de faire dans ses *Réflexions*... » (Malebranche 1958-76, 8:643).

Le changement moqueur du titre de l'ouvrage était une stratégie polémique impossible à accepter par Malebranche, qui redoutait les conséquences d'une telle accusation publique: « N'est point ce titre de *Nouveau Système* qu'il marque en grands caractères et qu'il fait même régner sur toutes les pages de son livre, peut servir à me faire passer pour un novateur, ou du moins pour un homme qui a cette sotte vanité, ou ce méchant goût, de marquer dès le titre de son livre, qu'il se croit capable de désabuser tout le monde, ou qui affecte la qualité d'inventeur de nouveaux système ? Tous les titres de mes livres sont très simples et, ce me semble, très modestes. » (Malebranche 1958-76, 8:644-5).

Or, selon Arnauld, la prétendue modestie du titre n'était pas une excuse suffisante pour exonérer l'auteur de « cette fière philosophie qui prenait la liberté de décider hardiment des plus hautes vérités et qui croyait en être quitte pour dire qu'elle voyait clairement tout ce qu'elle avançait » (Malebranche 1958-76, 18:236) contre l'accusation de d'oublier « les plus saintes vérités de la grâce » (Malebranche 1958-76, 18:310). Ce n'est donc pas sans raison qu'Arnauld recommandait publiquement à Malebranche de se « dépouiller de tout préjugé en reconnaissant qu'il n'y en a guerre de plus dangereux que celui que l'amour propre formé dans notre esprit pour les opinions que nous avons inventées » (Arnauld 1967, 39:533).

On ne peut s'empêcher de remarquer la bizarre échange croisée d'accusations qui relie les trois auteurs; Malebranche

accuse Descartes de ce qu'Arnaud l'accusait à son tour : prendre les opinions personnelles pour des vérités évidentes. Le décret divin incompréhensible (selon Descartes) est une « fiction de l'esprit » et une « imagination sans fondement » battue en brèche par la vision claire des vérités éternelles en Dieu (selon Malebranche), une vision jugée elle-même comme la conséquence des « spéculations métaphysiques » issues de l'esprit présomptueux « novateur » en théologie (selon Arnaud).

Peut-on envisager de tracer dans cette dispute la frontière entre la métaphysique et la théologie ? Comment démêler dans ce tissu spéculatif les arguments métaphysiques et les griefs théologiques ? Il serait presque ridicule de demander qui a raison et qui a tort, car on risquerait de rater l'enjeu essentiel de cette polémique croisée : le statut d'une apologétique strictement philosophique (dans les termes de Malebranche : « faire servir la philosophie à la théologie »).

Ce dont il s'agit en fin de compte et en égale mesure chez Descartes et chez Malebranche, c'est la manière dont ils réinterprètent l'ancien topos *philosophia ancilla theologiae*.

Dans le *Xe Eclaircissement*, Malebranche croit trouver le point faible de la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles lorsqu'il dénonce le *relativisme épistémologique* qui en découlerait : « Certainement, si les vérités et les lois éternelles dépendaient de Dieu, si elles avaient été établies par une volonté libre du Créateur, en un mot si la Raison que nous consultons n'est pas nécessaire et indépendante, il me paraît évident qu'il n'y aurait plus de science véritable, et qu'on pourrait bien se tromper si l'on assurait que l'arithmétique ou la géométrie des Chinois est semblable à la notre [...] quelle preuve aurait-on que ces sortes de vérités ne seraient point semblables à celles qui ne sont reçues que dans quelques universités, ou qui ne durent qu'un certain temps ? » (Malebranche 2006, 120). On comprend donc aisément que le principal grief théologique que Malebranche adresse à Descartes est celui de *pyrrhonisme caché* : la doctrine de la « création » des vérités éternelle relativise les vérités dites « éternelles » et « immuables », par cela même qu'elle les soumet à un décret que Dieu proclame d'une manière régaliennne, c'est-à-dire *sans raison*. L'image d'un Dieu qui peut décréter que 2 fois 4 ne fasse pas 8 horripile

Malebranche : « ...voit-on clairement que Dieu n'a pas pu vouloir certaines choses pour un certain temps, pour un certain lieu, pour certaines personnes, ou pour certains genres d'êtres, supposé, comme on le veut, qu'il ait été entièrement libre et indifférent dans cette volonté ? » (Malebranche 2006, 120). L'oratorien considère le statut créatural des vérités éternelles comme l'indice d'un relativisme masqué introduit par Descartes là où, fidele à son programme annoncé, il aurait dû poser un fondement « certain et inébranlable ». Exalter, comme le fait Descartes, la puissance divine incompréhensible qui ne connaît aucune norme d'agir sinon la volonté de Dieu (en elle-même, *déraisonnable*) est, selon le *XIIIe Eclaircissement* un « sentiment qui ébranle tous les fondements de la morale, en ôtant à l'ordre et aux lois éternelles qui en dépendent, leur immutabilité, et qui renverse tout édifice de la religion chrétienne, en dépouillant Jésus-Christ ou le Verbe de Dieu de sa divinité » (Malebranche 2006, 176). La rationalité de l'Univers et la cohérence interne de la théologie chrétienne elle-même dépend du statut des vérités éternelles qui doivent être *immuables* pour être véritablement éternelles. Si les vérités dont parlait Descartes sont réellement éternelles, il faut que la nature de celles-ci ne soit pas une nature créaturale (l'effet d'une décret purement arbitraire de Dieu).

Le *VIIIe Eclaircissement* critique violemment la doctrine cartésienne parce qu'elle sacrifie le caractère *nécessaire* des vérités éternelles à la volonté *libre* de Dieu : « ...ils [les hommes] s'imaginent que les lois éternelles et les vérités immuables sont établies telles par une *volonté libre* de Dieu, et c'est ce qui a fait dire à M. Descartes que Dieu peut faire que 2 fois 4 ne fussent pas 8 et que les deux angles d'un triangle ne fussent pas égaux à deux doits... » (Malebranche 2006, 76). Une volonté libre de Dieu n'est autre chose, pour Malebranche, qu'une volonté *sans raison*, qui peut devenir à tout moment tyrannique, comme la volonté d'un roi qui établit les lois dans son royaume. Le projet cartésien de trouver un fondement certain et inébranlable échouerait donc dans le relativisme le plus radical, généré par l'instance chargée de garantir l'immutabilité des vérités éternelles : Dieu lui-même.

A ce point de la polémique contre Descartes, Malebranche n'a qu'une seule option métaphysique : trouver un fondement aux vérités éternelles, qui soit plus stable que la volonté libre - et

donc, arbitraire - de Dieu. Malebranche choisit donc de rendre les vérités éternelles immuables *par elles-mêmes*, les déliant de la puissance créatrice de Dieu : « Enfin, si l'ordre et les lois éternelles n'étaient immuables par la nécessité de leur nature, les preuves les plus claires et les plus fortes de la religion seraient ce me semble détruites dans leur principe, aussi bien que la liberté et les sciences les plus certaines » (Malebranche 2006, 122).

En même temps, cette option métaphysique est doublée par une décision théologique radicale : *la soumission de Dieu à la raison ou à l'ordre* : « Ce savant homme [Descartes] ne prenait pas garde qu'il y a un ordre, une loi, une raison souveraine que Dieu aime nécessairement, qui lui est coéternelle, et selon laquelle il est nécessaire qu'il agisse, suppose qu'il veuille agir [...] il agit toujours de la manière la plus sage et la plus parfaite qui se puisse ; il suit toujours l'ordre immuable et nécessaire » (Malebranche 2006, 77). La prétendue *co-éternité* de la raison et de Dieu (faut-il voir ici un simple réflexe mimétique de Malebranche par rapport à Descartes, selon lequel les vérités et l'entendement humain avait le même statut *créatural* ?) est une dérobade assez maladroite, du moment que la coéternité se transforme en *prééminence* de la raison « à l'égard de Dieu même ».

Dans le *Xe Eclaircissement*, un modalisateur assez faible (« en un sens ») et une seconde réaffirmation de la co-éternité de Dieu et de la raison essaient de justifier l'option théologique radicale de Malebranche : « Mais la raison que nous consultons n'est pas seulement nécessaire et infinie ; elle est encore nécessaire et indépendante, et nous la concevons en un sens plus indépendante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon cette raison ; il dépend d'elle en un sens : il faut qu'il la consulte et qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui-même ; il ne dépend de rien. Cette raison n'est pas distinguée de lui-même : elle lui est donc coéternelle et consubstantielle » (Malebranche 2006, 119). Si l'originalité de Malebranche tient à « l'extraordinaire audace » ou même à « l'inconscience théologique innocente à force de la brutalité avec laquelle il déploie jusqu'à ses extrêmes conséquences l'obligation rationnelles de Dieu » (Marion 1996, 201), il faut pourtant se demander qu'est-ce qui l'anime dans ses

convictions anticartésiennes. Comment se fait-il que Malebranche ne perçoit pas les conséquences d'une théorie qui, à force de vouloir assurer l'immutabilité des vérités éternelles, finit par soumettre la divinité à la raison, neutralisant d'un seul coup la volonté libre et la puissance incompréhensible de Dieu ?

Nous pensons que Malebranche va aussi loin dans ses efforts de soumettre Dieu à la raison parce qu'il a en vue d'établir un nouveau concept de *théodicée* (le seul qui lui reste accessible !) au profit duquel il est obligé de sacrifier non seulement le caractère incompréhensible de la puissance et celui de volonté libre de Dieu, mais aussi et surtout la conception classique de la providence divine. Il veut à tout prix *rendre raison* des actions de Dieu, même s'il semble conscient que cela suppose une redéfinition de la rationalité divine en tant que telle.

Citons un fragment du *VIIIe Eclaircissement* où Malebranche essaie de neutraliser par avance l'argument de l'omnipuissance divine et une certaine compréhension commune de l'action « bien ordonnée » de Dieu : « Pour prévenir quelques instances qu'on pourrait me faire, je crois devoir dire que les hommes ont tort de se consulter eux-mêmes, lorsqu'ils veulent savoir ce que Dieu peut faire ou vouloir. Ils ne doivent pas juger de ses volontés par sentiment intérieur qu'ils ont de leurs propres inclinations. *Ils feraient souvent un Dieu injuste, cruel, pécheur, pour le faire souverainement puissant.* Ils doivent se défaire du principe général de leurs préjugés, qui leur fait juger de toutes choses par rapport à eux » (Malebranche 2006, 77).

Ce passage contient deux idées-clés : la première est l'affirmation claire de l'incompatibilité entre le concept de *puissance* et celui de *justice* (ou de providence) divine. Malebranche s'oppose au concept traditionnel d'omnipuissance parce que celui-ci engendrerait ni plus ni moins que le *renversement de la théodicée* (« ils feraient souvent un Dieu injuste, cruel, pécheur... »). C'est une thèse lourde de sens et difficile à comprendre si l'on ne saisit pas la seconde idée-clé du passage cité : l'accusation d'*anthropomorphisme* contre ceux qui attribuent à Dieu l'omnipuissance (« ils ne doivent pas juger de ses volontés par sentiment intérieur qu'ils ont de leurs propres inclinations »). Plus loin dans le texte, Malebranche détaille son

idée et étend l'accusation d'anthropomorphisme à deux catégories d'hommes : les païens de l'Antiquité et les chrétiens partisans de l'omnipuissance : « Alors Dieu qu'ils adoreront ne sera point semblable à ceux de l'Antiquité, qui étaient cruels, adultères, voluptueux, comme les personnes qui les avaient imaginés. Il ne sera pas même semblable à celui des quelques chrétiens, qui, pour le faire aussi puissant que le pécheur souhaite d'être, lui donnent le pouvoir absolu d'agir contre tout ordre... » (Malebranche 2006, 77).

Dire que l'idée d'omnipuissance divine (qui octroie à Dieu une totale liberté d'agir) équivaut à une *conception païenne de la divinité*, cela est une accusation très dure que Malebranche profère contre toute la théologie traditionnelle sans hésiter, car il conçoit la soumission de Dieu à la raison et à l'ordre comme la garantie la plus sûre contre le danger d'une omnipuissance exercée de manière arbitraire. Si Dieu n'était pas soumis à l'ordre, on n'aurait aucune garantie que son agir n'est pas semblable à celui des dieux de l'Antiquité.

En même temps, l'oratorien reconnaît ouvertement l'échec du concept traditionnel de *théodicée* (qui soutient que Dieu s'intéresse quotidiennement et de manière ponctuelle au cours du monde créé) : « Si Dieu avait établi des lois particulières pour les changements particuliers, ou s'il avait mis dans chaque chose une nature ou un principe particulier de tous les mouvements qui lui arrivent, j'avoue qu'il serait difficile de justifier sa sagesse contre tant de dérèglements visibles » (Malebranche 2006, 80).

Denis Moreau signalait que, chez Malebranche, il y a une rupture avec la conception traditionnelle de la *théodicée* augustinienne-thomiste et que l'oratorien ne contente plus de « déréaliser le mal » (Moreau 1999, 95) et de le neutraliser théologiquement comme la conséquence du péché. Pour Malebranche, la visibilité des dérèglements du monde prouve que Dieu n'agit pas en réalité comme le soutient la *théodicée* classique (avec soin pour chaque créature ou chaque événement). Une telle action providentielle, attribuée à Dieu en vertu de son omnipuissance, n'est pas démontrable, vu les « dérèglements visibles ». Du coup, pour exonérer un Dieu omnipotent de ne pas agir avec soin, Malebranche est obligé de réinterpréter le

concept de *théodicée*, car autrement il serait forcé d'avouer « ou que Dieu ne veut pas l'ordre, ou qu'il ne sait ou ne peut pas remédier au désordre » (Malebranche 2006, 80). Or, aucune des deux alternatives n'est acceptable et la seule solution pour Malebranche est de dire que Dieu *veut l'ordre*, qu'il se *soumet à l'ordre* ou à la raison : « l'ordre que Dieu même est obligé de suivre » (Malebranche 2006, 121) ; « ...mais d'un tel ordre que Dieu même ne peut vouloir le contraire de cet ordre prescrit, parce que Dieu ne peut pas vouloir le désordre... » (Malebranche 2006, 122-3).

Or, le nouveau concept de *théodicée* délégitime toute prétention humaine à attendre de Dieu une intervention ponctuelle dans le cours de choses, et dénonce un anthropomorphisme caché (Alquié 1974, 227) provoqué par l'orgueil de l'homme qui attribue à Dieu son désir d'indépendance et qui considère que la soumission à la raison serait un signe de d'impuissance : « Nous aimons tous l'indépendance : ce nous est à nous une espèce de servitude, que de nous soumettre à la raison, une espèce d'impuissance de ne pouvoir faire ce qu'elle défend. Ainsi nous craignons de rendre Dieu impuissant à force de le faire sage. Mais Dieu est à lui-même sa sagesse. La raison souveraine lui est coéternelle et consubstantielle[...] c'est tout renverser que de prétendre que Dieu soit au-dessus de la raison et qu'il n'ait point d'autres règles que les dessins de la pure volonté » (Malebranche 1958-76, 12:220).

Cette nouvelle théodicée met donc le signe d'égalité entre *justice divine* et *soumission de Dieu à la raison* (ou à l'ordre). Dieu ne peut être pensé comme juste que si l'on renonce à le voir comme une instance intervenant continuellement dans le cours des choses. Il faut donc que Dieu veuille et agisse non pas librement (d'une liberté semblable au roi despotique qui établit les lois dans son royaume selon son bon gré) mais *suivant l'ordre*. L'impuissance d'un Dieu soumis à la raison est la meilleure garantie de sa sagesse : « la Sagesse de Dieu le rend donc impuissant en ce sens qu'elle ne lui permet pas de vouloir certaines choses, ni d'agir de certaines manières » (Malebranche 1958-76, 5:180). C'est une thèse qui attirera les foudres théologiques d'Arnauld dans les *Réflexions sur le nouveaux*

système de la nature et de grâce : « On peut dire de la même sorte à l'auteur du système, qu'il ne prétend justifier la bonté de Dieu et le rendre plus aimable aux hommes qu'en de dépouillant de sa puissance. Il ne le dissimule pas [...] Mais a-t-on bien pensé qu'en avançant de telles choses, dont personne ne s'était avisé jusqu'ici, on entreprend de renverser le premier article du Symbole, par lequel nous faisons profession de croire en Dieu le Père Tout-Puissant » (Arnauld 1967, 39:620).

Une dernière question reste à examiner : est-ce que la position de Malebranche sur l'immutabilité des vérités éternelles et sur la soumission de Dieu à l'ordre légitime-t-elle l'accusation proférée contre Descartes (le décret de la création des vérités éternelle comme « fiction de l'esprit » et « imagination sans fondement » générée par un anthropomorphisme caché) ?

En fin de comptes, on observe que les deux doctrines reposent sur un présupposé théologique radicalement différent : la puissance incompréhensible de Dieu chez Descartes *vs.* la soumission de l'omnipuissance à la raison chez Malebranche. L'oratorien est-il plus crédible que Descartes (du point de vue théologique) dans son effort d'édifier un système métaphysique qui *rend raison* des décisions de Dieu ?

Revenons aux lettres de Descartes de 1630, où il justifiait théologiquement la doctrine de la création des vérités éternelles par un décret divin: « C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne et de l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui » (AT I.145). Lorsqu'il critique Descartes, Malebranche ne cite jamais cette lettre ; dans le *VIIIe Eclaircissement* où Descartes est explicitement cité et critiqué, l'oratorien s'en tient seulement au cadre conceptuel de la *Réponse aux sixièmes objections contre les Méditations*, où Descartes ne reprend pas le dispositif théologique de la Lettre à Mersenne du 15 avril 1630. Malebranche rate donc la formulation et l'intention théologique la plus originaire de Descartes, qui avait prévu les conséquences de l'indépendance des vérités éternelles par rapport à Dieu (la transformation de celui-ci en un dieu païen assujetti au « Styx et aux destinées »). Pour Descartes, une omnipuissance à laquelle les vérités éternelles pourraient échapper (sous prétextes de fonder leur immuabilité sur leur nature en non sur un décret divin) signifie seulement le retour à la conception païenne de la

divinité soumettant la puissance de Dieu à une instance devant laquelle Dieu lui-même est obligé de se prosterner. Que ce soit le Styx ou le destin, la fonction de cette instance différente et supérieure de Dieu est toujours la même : poser une limite à la puissance divine incompréhensible. Même si Descartes se réfère à des auteurs bien précis (Marion, 1996, 123-137), on peut considérer qu'il désamorce aussi en avance tout argument voulant revenir à la conception d'un Dieu qui agirait comme les dieux païens de l'Antiquité.

Cela équivaut à un « blasphème » (Descartes n'hésite donc pas de mettre sous la table l'accusation la plus dure), que de considérer Dieu comme étant soumis à quoi que ce soit : « Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème, que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître [...] la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible et qui est le seul auteur duquel toutes choses dépendent [...] Mais il doivent juger au contraire, que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain et que la nécessité des ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre et de sujet à cette puissance incompréhensible » (AT I.149-150).

Pour Descartes, mettre des bornes à la puissance incompréhensible de Dieu revient à le blasphémer tout court, quelle que soient les raisons avancées pour justifier la limitation de l'omnipuissance.

Or, il nous semble évident que la thèse soutenue par Descartes en 1630 échappe à la critique de Malebranche de 1678 et disqualifie par avance la position théologique de ce dernier, la décrivant comme *blasphématoire*. Pour Descartes, il ne suffit pas de savoir que « Dieu veut dire la même chose que ce qui s'appelle *Deus* en latin et qui est adoré par les hommes » (AT I.150), encore faut-il accorder à Dieu ce qui lui est propre, à savoir que sa puissance excède la capacité de l'entendement humain.

Face au dispositif théologique qui soutient la doctrine de Descartes sur la création des vérités éternelles, le grief que lui adresse Malebranche (imaginer sans fondement une fiction de l'esprit – à savoir un décret divin créateur des vérités immuables) nous semble non seulement injustifié, mais incapable d'exonérer l'oratorien lui-même contre l'accusation de blasphème. Voulant critiquer son illustre prédécesseur et

démolir le système de celui-ci grâce à un coup de maître, Malebranche se retrouve lui-même sous l'emprise d'une accusation théologique plus dure formulée (le comble de l'ironie) bien avant que l'oratorien n'apparaisse dans le monde créé par Dieu le Père Tout-Puissant.

RÉFÉRENCES

Adam, C. and P. Tannery (AT). *Oeuvres de Descartes, 12 volumes*. 1897-1913. Paris: Le Cerf. Reprint Paris: Vrin/CNRS, 1996.

Alquié, Ferdinand. 1974. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: Vrin.

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

Malebranche, Nicolas. 1958-1976. *Œuvres complètes de Malebranche en 20 volumes*, éditeur A. Robinet. Paris : Vrin.

Malebranche, Nicolas. 2006. *Eclaircissements sur la Recherche de la verité*. Présentation, édition et notes par Jean-Cristiohe Bardout. Paris : Vrin.

Marion, Jean-Luc. 1991. *Dieu sans l'être*. Paris : Vrin.

Marion, Jean-Luc. 1996. *Questions cartésiennes II*. Paris : Vrin.

Moreau, Denis. 1991. *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*. Paris : Vrin.

Cristian Moisuc est chercheur scientifique à la Faculté de Philosophie et Sciences Socio-Politiques, Université Al. I. Cuza (Iasi, Roumanie) et chercheur post-doctoral à l'Université Babes-Bolyai (Cluj-Napoca, Roumanie). Doctorat en cotutelle internationale en 2011 (France-Roumanie), maîtrise (2004) et DEA (2005) à l'Université Paris IV Sorbonne. Ses recherches portent sur la métaphysique, le rapport entre métaphysique et théologie au XVII^e siècle le cartésianisme et le post-cartésianisme.

Address:

Cristian Moisuc

Department of Philosophy

"Al. I. Cuza" University of Iasi

Bd. Carol I, no. 11

700506 Iasi, Romania

Email: cristian.moisuc@yahoo.com

Book Reviews

How is it possible to demystify the political Kant?

Diana Mărgărit
“Al.I. Cuza” University of Iasi

Pauline Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 215 p.

Keywords: Kant, cosmopolitan citizenship, moral cosmopolitanism

Since old times, posterity has developed an almost natural tendency to build up mythologies around the great spirits. One such a mythology consists in the eternal academic attempt to reveal consistencies between the present facts, theories, events and a great spirit which in the past proved himself a visionary one. Moreover, there is an overwhelming amount of writings in social and humanist studies which put into light the visionary thinking of a philosopher or scientist by connecting it with nowadays ideas, theories, or concepts (even if that liaison is not always so obvious). For example, this kind of judgement can comprise Popper's idea that somehow Plato and his political project might be guilty for the twentieth century's "closed society", the totalitarian one (Popper 1971). Usually, studies like Popper's (and certainly the list is extremely long) prefer to bounce through history instead of situating that spirit in his contemporary times. Certainly, there are also noteworthy exceptions among which Pauline Kleingeld's most recent book, *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*.

Professor at the University of Groningen, Netherlands, Ms. Kleingeld is known for editing in 2006 Immanuel Kant's *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History* at Yale University Press and her numerous articles on Kant's political philosophy published in academic

journals like “European Journal of Philosophy”, “The Philosophical Quarterly”, “Philosophy and Public Affairs” and so on. With *Kant and cosmopolitanism*, published in 2012 at Cambridge University Press, she seems to have reached the highest pitch regarding the political Kant. Ms. Kleingeld’s struggle consists in revealing a different Kant from the philosophical one in the context in which his philosophical reputation out-rivals his political one. The second, and perhaps the most relevant implication of her book, supposes Kant’s demystification by placing him in the context of his contemporary world and by clarifying some interpretations on his political understanding. By this, she grants two favours: first to the philosophers who, following Arendt’s advice in *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, (1992, 7), usually *prennent à la légère* Kant’s politics; and second to those political scholars who misinterpret Kant at such a level that, by taking them seriously, someone might think that the Prussian philosopher was a lunatic.

Formally organized in seven chapters, introduction and references, the two hundred and fifteen pages are focused on the problem of cosmopolitanism and citizenship in the Kantian political writings. The first six chapters relate Kant and other thinkers of his time on matters like moral cosmopolitanism, patriotism, global peace, cosmopolitan right, race, culture, freedom of international trade and cosmopolitan community, while the last one places Kant in the context of the twentieth century political thought.

The first three chapters follow the pattern of Kant’s own project as developed in *Toward Perpetual Peace* and *Metaphysics of Morals*, in which constitutional, international and cosmopolitan rights must necessarily coexist in order to install perpetual peace. Kleingeld recognizes that she concentrated on his post 1790s writings, when all these three political levels or types of law have already been announced. The strategy of organizing her book in such a manner is due to the fact that he embraced cosmopolitan after giving up to racialism. From that multiple personae, Kleingeld selects the cosmopolitan, liberal Kant in contrast with the “dark” previous one.

As I already mentioned, Kleingeld creates several *mises en scène* where Kant and other thinkers (for each chapter another one) have hypothetical dialogues. In the first one, Kleingeld assumes that Kant and Wieland both developed cosmopolitan theories, but on different fundamentals. On one hand, Wieland's theory is an elitist one, by stating that being a cosmopolitan citizen represents the privilege of the sage human being. By contrast, the foolish one can only be a world inhabitant. He cannot fulfill his moral duty to promote perfection, regardless political or territorial affiliation. On the other hand, Kant's perspective on cosmopolitanism is egalitarian because he assumes that all rational beings have the ability to discern good and bad, based on categorical imperatives. Wieland and Kant believe that the citizen of the world is not a rootless person, in a Cynic way, but a person with strong affinities with his territory, its inhabitants and its social community, therefore a Stoic citizen.

For Kant, the cosmopolitan citizen is not necessarily the one who travels or the one who does not have a country, who is not linked to a certain territory through nationality or patriotism. On the contrary, "cosmopolitanism is an attitude taken up in acting: an attitude of recognition, openness, interest, beneficence and concern toward other individuals, cultures and peoples as members of one global community. One need not travel at all to merit the designation of being a citizen of the world." (Kleingeld 2012, 1) Kant himself is the proof that one must not necessarily travel or move from its own city to be a cosmopolitan spirit. In this respect, Kleingeld's intention is to prove that Kant's political views are in accordance with his life style and with his understanding of the world or with his own place in the cosmopolitan community. In other words, Kant not only sympathizes with the idea of a cosmopolitan citizenship, but he thinks and acts as a cosmopolitan citizen.

A second hypothetic dialogue presents Kant and Cloots on global peace. Cloots provides a "paternalistic world republic" where freedom of peoples should be brought by force, with France as the state which should unconditionally free the citizens from the tyrannical governments. Against the idea of a state of states, Kant suggests that they should freely gather a

league without dissolving themselves as autonomous agents, on the model of the republic which should recognize and respect the freedom of its citizens.

As for the third dialogue, the one between Kant and Forster, Kleingeld suggests it might have really existed and that, as a consequence of their intellectual correspondence in 1787-1788, Kant renounced to the defense of the “white supremacist racial hierarchy” (theory sustained in several writings before 1790). In his writings until 1790s, he defended racial hierarchy to which he gave up later. In *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective* published in 1784, Kant sustained that Europe would be the legislator of the world (Kleingeld 2012, 97). Even if Kleingeld proclaims that this a temporary statement related to his racial thoughts, Kant had that idea in mind when he wrote *Toward Perpetual Peace*. By this, I think that Kant never renounced Eurocentrism, but instead he moved it from a racial superiority context to a political superiority one. As his model of just state is the republican one and as the republican state was active only in (some parts of) Europe, it would be a plausible idea that the beginning of a league of nations should wear a European mark. Taking into account his antecedents and knowing his strong connections with the political news of his time, I cannot understand Kant as an innocent thinker who proposed the project of perpetual peace without having in mind a *de facto* starting point (even if he refuses to mention it explicitly).

By militating for cultural diversity due to climate, social-economical and historical influences, Foster tried to reveal to the self-sufficient European intellectuals that cultural heritage of the entire world deserved appreciation and consideration. He edited and translated old Indian writings which have been received with much enthusiasm. It seems that at first Kant did not pay too much attention to Forster’s critiques to his racism. Nevertheless, the fact that, starting with *Toward Perpetual Peace*, Kant radically modified his understanding on diversity, differences between peoples might suggest that Forster succeeded in convincing him of his previous errors.

The fourth dialogue having as actors Kant and Hegewisch treats the freedom of international trade. Known for

introducing the idea of free-market cosmopolitanism, Hegewisch proclaims that states should only preserve and recognize the freedom of peoples. Global free trade represents the only way to empowering all states economies and the solution to inequalities between peoples. Based on extrapolation and subtext reading, Kleingeld pull out of Kant's cosmopolitan right a hypothetical theory on international trade. In fact she imagines what Kant would have said on such matters. She suggests that for him the just trade might seem more important than free trade and that states must recognize the freedom of peoples, without neglecting their social-economic problems.

In the latest scene, Kant and Novalis are put face to face on the matter of cosmopolitan community. Novalis provides a personal understanding of the community of peoples, based on love and faith, following the organic family model. Kant, on the contrary, "gambles" on the human predisposition to act morally, to cultivate the care for the other, the openness toward the other, the use of reason under the moral law. Moreover, his expectations regard the fact of putting cosmopolitanism into practice. The creation of the cosmopolitan community is not only a moral matter, but a practical, educational one. By using the tools provided by the Enlightenment, children can be cultivated in order to become moral agents and to ensure the moral progress of humankind.

An interesting aspect of the book consists in revealing a different Kant from the one we are used to. More precisely, regarding the political and juridical matters, Kleingeld unwraps a capricious, unclear, even inconsistent Kant. He is presented as changing his mind on subjects such as the race, the world government, the good will of people able to generate perpetual peace. This idea is announced from the very beginning of the book ("[...] they [the chapters] show that Kant changed his theory radically during the mid-1790s, much more radically than has been recognized to date" (Kleingeld 2012, 5), but it is retook over and over on topics specific to Kant's political views (Kleingeld 2012, 66, 94-95, 111, 113, 135, 164, 178, 180-181).

The book ends with a chapter dedicated to contemporary perspectives on Kantian cosmopolitanism. Kleingeld's attempt

is to reflect the discrepancies between Rawls and Habermas and their affiliation to the Kantian political philosophy. Without doubting the scientific quality and the pertinence of the arguments, this last part seems not to fit in the whole edifice of the book. I am afraid that Kleingeld's good intention to situate Kant in the current debates has neither rhyme nor reason. In my opinion, this chapter should be either missing or a different book. As I initially mentioned, the problem with the political Kant is not his current cut, but his misuse. The number of works revealing him as a visionary and insular thinker in regard to what is internationally and politically available nowadays is huge. Furthermore, the anachronistic approach has become the darling method of paying respects to a great mind. As a consequence, it was not necessary for her to beat over an old ground. Nevertheless (and ignoring the last chapter), Kleingeld's approach is not only rare, but praiseworthy because she situated Kant in his own time and proved that his thoughts are result of a certain emulation of an époque. By contextualizing him, she does not derogate him from his merits, but she deals out justice to other (or not so known) thinkers. And this, in my view, is nothing more than a dewy demystification of Kant's political thought.

REFERENCES

- Arendt, Hannah. 1992. *Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Popper, Karl. 1971. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton University Press.

Address:
Diana Margarit
"Al.I. Cuza" University of Iasi
Department of Political Sciences
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Email: margaritdiana@yahoo.fr

Cosmodernisme ou le nouvel imaginaire

Alina-Silvana Felea
Université « Transilvania » de Brasov

Christian Moraru, *Cosmodernism. American Narrative, Late Globalization, and the new Cultural Imaginary*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2011.

Title: Cosmodernism or the new imaginary

Keywords: cosmodernism, globalization, cultural imaginary, literature, ecology

Le livre de Christian Moraru, professeur d'anglais à l'Université de North Carolina, Greenboro, aux Etats Unis, est un ouvrage qui s'impose par son amplitude, par l'image approfondie de la littérature américaine actuelle et de ses lignes directrices. Bien sûr, on peut vite soupçonner, par un jugement superficiel et hâtif qu'il s'agit d'une aire culturelle spécifique, celle des Etats Unis, et par conséquent des observations applicables à la même culture. En effet, les œuvres littéraires étudiées par Christian Moraru appartiennent presque de manière exclusive à cet espace; dans ces circonstances, le titre du livre ne traduit pas la bien connue ambition impérialiste sans fondement, sous le spectre de laquelle la culture américaine est assez souvent placée. Les Etats Unis doivent être pris, dit l'auteur lui-même, non pour un modèle, mais comme le représentant des « archives d'expériences » dignes d'être utilisées. Puisqu'on vit dans un monde polycentrique, fait reconnu et accepté, les Etats Unis ne peuvent plus être regardés dans une perspective nombriliste. En bon connaisseur de la culture philosophique et esthétique européenne avec laquelle il est familiarisé, Christian Moraru transforme, à son tour, cette référence primaire dans des « archives d'expériences » et de concepts qui entrent en dialogue

sans frontières avec celle de l'Amérique. Le livre est ainsi stratégiquement placé à la confluence des cultures.

C'est dans le domaine théorique et conceptuel que l'on discerne en premier le terme de « cosmodernisme » ; d'ailleurs, le livre débute justement par la familiarisation avec la base notionnelle.

En 1989, « année charnière », commençait la carrière du concept pivot de ce livre. C'était l'année où il était évident que l'on voulait quitter « a divided, comportmental, cloistered world » et l'année marquée par de profonds changements politiques, sociaux et idéologiques. La Guerre froide prenait fin et le « rideau de fer communiste » était aboli. Il s'agissait donc d'un moment historique significatif pour la planète entière puisque le concept de « cosmodernisme », de part sa vocation universaliste, ne peut pas décrire seulement les Etats Unis.

Christian Moraru parle, et il n'est pas la seule voix qui le fait, d'un nouveau imaginaire à l'ambition de « re-mondialiser le monde » ! Le mot d'ordre est donc la relationalité, puisque *relatio* est la *ratio mundi*. On vit dans une société où le réseau et la communication extrapolée sont les conditions *sine qua non* de l'existence en commun. La société n'est plus tout simplement la société, mais la « network society » qui a déterminé le changement parmi d'autres réalités de la sémantique ou de l'herméneutique traditionnelles centrées sur l'exploration verticale des tréfonds. On a remplacé ces réalités par les sémantiques de la relationnalité, dont la dynamique est constituée par un mouvement « transversal » ou oblique autour du monde du sujet toujours à la recherche de son identité mais qui doit devenir conscient, comme le souligne Christian Moraru à maintes reprises, qu'il ne peut pas se connaître et se comprendre sans « l'autre », sans se trouver en relation avec l'autre. Par conséquent, l'identité culturelle contemporaine est relationnelle et en fait, tout ce que nous sommes du point de vue historique, religieux ou linguistique est conditionné, déterminé et marqué irrévocablement par cette dépendance des autres. Cette identité ne s'efface pas au contact avec le monde étranger. Elle n'est pas non plus soumise à un processus d'uniformisation à la suite de cette disponibilité vers les autres. Au contraire, Christian Moraru est d'accord avec Charles Taylor, James Clifford et les autres critiques qui proclament que « to be authentic is to be 'relational' ».

On se pose pourtant légitimement la question de l'originalité de cette nouvelle théorie, puisque l'humanité a réfléchi depuis toujours à ce que le rapport avec l'autre représente ou doit représenter. En ce sens, l'auteur nous invite à suivre quelques moments de l'histoire sinieuse de cette réception, en commençant avec l'intolérance des Grecs anciens envers les barbares et leur balbutiement stupide (que les Grecs essaient à imiter par les sons « *bar bar bar* »). Et on trouve, malheureusement trop souvent au cours des siècles, des situations identiques, avec des paroxysmes racistes ou xénophobes, des contestations, des exclusions, parfois même la déshumanisation de l'autre - par son animalisation. L'autre a trop souvent été pris pour un danger, pour à un virus prêt à infecter, « épidémique par nature », parfois pour un être digne de mépris qui doit être tenu à distance, assimilé (par la communauté plus puissante) ou effacé dans son identité. L'idée de la disjonction, de l'incompatibilité est donc blâmable mais on doit en même temps être attentif à la discrimination positive, à l'idéalisation de ce rapport, puisque « l'identification » avec l'autre n'est pas du tout authentique. En accord avec Levinas, l'un des auteurs qui consonne avec pensée de Moraru, l'humanité de l'autre est révélée justement dans le fait que l'autre est différent et non pas ressemblant, comme une logique d'assimilation le soutiendrait.

On se rend compte que la nouveauté de cet état de fait, le cosmodernisme, consiste dans les nuances parce que la déférence envers l'autre n'est pas un geste inédit ou inconnu ni parmi les penseurs ni parmi les groupes humains. Il s'agit donc de la réciprocité, de la solidarité, de l'attention pour les autres : « se dédier à un autre, à la compréhension de son mot ou de son monde est récompensé avec le don de l'autoconnaissance » (Moraru, 169). Etant donc intéressé à découvrir les autres, on peut avoir la surprise de se découvrir soi-même. L'une des nuances consistant dans la différence se transforme en signe distinctif ; il s'agit de l'impératif éthique extrêmement important dans la conception de Moraru pour la compréhension de ce nouvel imaginaire, car il est question d'une *écologie* des relations et non pas d'une *égologie*. On a longtemps cru que l'autoconnaissance se produit de manière égologique. En réalité, si l'on aspire à une connaissance authentique, on doit en premier lieu bien comprendre le concept d'*écologie culturelle*

terme apparu vers 1950). Si on se rapporte à l'autre, le problème n'est pas tant la différence que la connaissance de la voie de la communication éthique. Moraru souligne aussi une autre distinction qui est décisive pour l'identité cosmoderne, le fait qu'on peut être d'accord avec l'idée de partager avec l'autre mais pas non des «biens» universels tels que les catégories de l'expérience, l'axiologie, « la nature humaine » ou « la raison »... Tout au contraire, on partage ce qui est particulier, et cet élément particulier peut rapprocher et non pas distancer les gens entre eux.

Christian Moraru identifie cinq « régimes » du cosmodernisme qui représentent autant des chapitres dans son livre : idiomatique, onomastique, translationnel, lecture et métabolique. Nulle part, affirme l'auteur dans le premier chapitre, ne voit-on mieux la cosmodernité que dans les actes de langages, dans notre imaginaire linguistique. Une discussion théorique, comme dans chaque chapitre, préfigure les analyses des romans américains qui reflètent cet état cosmoderne. Ici il s'agit du roman de Lee, *Native Speaker* et des romans de Federman *Double or Nothing*, *Aunt Rachel's Fur* et *Return to Manure*.

Les noms eux-mêmes sont déjà des contes, puisqu'ils nous aident à apprendre des choses sur les traditions et les communautés et parce qu'ils construisent des ponts vers les autres, comme le prouvent les romans choisis par Moraru, *The Namesake* de Jhumpa Lahiri et *Aloft* de Chang-rae Lee. Quant aux traductions, elles commencent par une perspective linguistique et prennent fin aux bornes culturelles et ontologiques (voire *Lost in Translation* de Nicole Mones, ou *The Interpreter* de Suki Kim).

Au quatrième chapitre, il est question de la lecture, en faisant référence à quelques théories célèbres (Gadamer, Jauss, la polémique opposant Iser à Fish et autres). On apprend que les études globales ont négligé la question de la littérature, bien que l'acte de lecture continue à représenter un rituel de base de la perception et de l'entendement. Conformément aux opinions des écrivains cosmodernes tels que Mones, Kim, Mukherjee, Lee, pour se connaître mieux, il faut visiter d'autres pays, réels ou imaginaires et revenir, après, chez soi. Nous pouvons dire, à la manière de K. A. Appiah, que nous devons voyager dans les livres et avec les livres parce qu'il s'agit de la lecture-voyage, de

la lecture-aventure et, finalement, de la lecture révélatrice de ces vérités ou significations que tous ont recherchées! Cette géographie mentale exige une nouvelle histoire littéraire, puisqu'une nouvelle « littérature mondiale » est en plein essor.

Le fait d'être né dans une culture européenne, la culture roumaine, et d'avoir à la fois une connaissance approfondie de la culture américaine permet à Christian Moraru de faire des connexions inédites. Par exemple, il met en évidence les vertus de l'existence-réseau, en comparant deux oeuvres qui appartiennent à des cultures très différentes (la culture iranienne et la culture roumaine). L'oeuvre d'Azar Nafisi, *Reading Lolita in Teheran*, dit Moraru, est « un Journal iranien de Păltiniș ». La référence roumaine, *Jurnalul de la Păltiniș*, appartenant au philosophe Constantin Noica, représente une forme similaire de résistance intellectuelle dans un régime contraignant que celle lisible dans le livre de l'écrivaine iranienne.

Le dernier chapitre, sur le métabolique, tourne autour de la question du corps. Le monde contemporain montre un intérêt de plus en plus grand non seulement pour le corps physique et individuel, mais aussi pour le corps culturel, politique, national et, en fin de compte, le « *corpus* » du monde entier. L'idée qu'on est un tout avec des parties qui doivent avoir la conscience de leur voisinage en se respectant et en se connaissant écologiquement domine le contenu du livre. Chez Moraru, le problème de l'intertextualité, de l'interculturalité et de l'interdépendance est marquée par l'idée du changement et de la métamorphose, car le corps est par excellence un lieu morphique et métamorphique.

Dans l'Épilogue du livre Christian Moraru apporte une nuance de plus au concept de cosmodernisme, en le situant par opposition au postmodernisme. Il suit la logique du dialogue avec soi-même, pour la même raison qu'il avait suivi en établissant plusieurs étapes dans sa réflexion. Dès son livre de 2001, *Rewriting*, il s'était posé la question de la capacité du postmodernisme de donner une réponse adéquate à la crise de la mondialisation. Quatre ans plus tard, dans *Memorius Discourse*, il cherchait à élucider d'autres questions liées à la mondialisation. En 2011, Moraru avouait voir plus clairement les choses plus et ses conclusions étaient formulées sous la forme de huit énoncés.

Nous retenons l'idée que ce n'est pas le postmodernisme mais le cosmodernisme qui peut offrir une solution à la crise. Christian Moraru tient à souligner le fait que la cosmodernité ne doit pas être prise pour la fin de la postmodernité. Cependant, un phénomène d'une telle ampleur ne se différencie de son précédent postmoderne que par cette attention tout à fait exceptionnelle accordée au thème de l'autre, exploré d'un point de vue éthique, écologique ; la présence de l'autre « met la base, organise et oriente la représentation cosmoderne ». Il est fort possible qu'un changement fondamental d'attitude envers l'autre, à tous les niveaux de la société va conduire à une solution pacifiste pour toutes les crises, quelle que soit leur nature. Le fait que depuis plus de vingt ans le cosmodernisme constitue le thème central qui structure l'imaginaire américain n'est pas sans importance. C'est un symptôme digne de toute notre attention et, à la fois, un premier pas sur la voie des changements essentiels. Toutefois, de nombreux problèmes s'alignent derrière lui, autant des questions que nous, les lecteurs du livre de Christian Moraru, nous nous posons aussi : les Etats Unis seront-ils un exemple pour les autres, spécialement pour ceux qui se positionnent aujourd'hui en tant que leurs ennemis ? Ces ennemis pourront-ils adopter la même attitude ? En absence d'une communion mondiale, les efforts d'une seule partie pourront avoir le goût amer d'une gloire sans conséquences. Et si, pourtant, on ne peut pas connaître vraiment l'autre, à cause de notre incapacité ou de son opacité, la simple initiative ou le désir de rapprochement et de compréhension de l'autre seront-ils suffisants pour changer fondamentalement notre monde ?

Address:

Alina-Silvana Felea

Université « Transilvania » de Brasov

Bd. Eroilor no. 29

500030 Brasov, Roumanie

E-mail: afelea@yahoo.com

Art, Vision, and the Necessity of a Post-Analytic Phenomenology

Ludmila Bîrsan
Al.I. Cuza University of Iasi

Paul Crowther, *Phenomenologies of Art and Vision: A Post-Analytic Turn*, New York: Bloomsbury Academic, 2013, 208 p.

Keywords: phenomenology, aesthetics, analytic philosophy, post-analytic phenomenology, style, expression, art, space

Analytic philosophy posits clarity and consistency as the main criteria which the aesthetic discourse must fulfill. In the understanding of visual art, the logic and perception of pictorial representation are particularly emphasized. According to Paul Crowther, analytical approaches make use of notions such as “aesthetic” and “expressive” without explaining why these features should be of superior importance than the mere quality of being aesthetic or expressive. Crowther combines two different philosophical trends: analytic philosophy, which allows the approach of artistic phenomena by looking at their most logical underlying structures, and a second one, involving the elaboration of such specific structures from descriptive analysis. The analytic approach of phenomenology is necessary to make it accessible to a larger philosophical public, since it is currently perceived as an “exchange between initiates” due to the use of specialized academic jargon. On the other hand, as far as the philosophy and aesthetics of art are concerned, phenomenology entails a better understanding of the expressive character of painting at a much deeper level than analytic philosophy. There is a far-reaching phenomenological tradition, represented by thinkers such as Witasek, Veber, Geiger,

Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Dufrenne, Ingarden, Gadamer, Edwar S. Casey etc.

Paul Crowther argues in favour of a post-analytic phenomenology: phenomenology needs analytic thinking. He warns about the practice of commentators of philosophical texts to focus more on ideas than arguments, preferring to tackle relationships between phenomenological thinkers and to pinpoint disparate important ideas in the detriment of identifying the gist and the carefully selected arguments. A certain critical distance is required, less focused on (and worshipping of) the thinker: “Analytic aesthetics needs phenomenology in order to expand its ontological scope and solve the problem of expression, and phenomenology needs to supplement its superior descriptive strength through the discursive force and lucidity of analytic philosophy. Overall, we need a post-analytic phenomenology.”

Crowther establishes his own theory of post-analytic phenomenology in three volumes: *Phenomenology of the Visual Arts: Even the Frame*, Stanford University Press, 2009; *Phenomenology of Modern Art. Exploding Deleuze, Illuminating Style*, Continuum International Publishing Group, 2012 and *Phenomenologies of Art and Vision: A Post-Analytic Turn*, New York: Bloomsbury Academic, 2013.

The first volume, *Phenomenology of the Visual Arts: Even the Frame*, ponders the limitations of reductionist approaches to visual art, thus presenting the meaning of the image grounded in phenomenological depth, framed by the key relationships between the ontology of pictorial representation, the unity of self-consciousness, and the objective and subjective dimensions of cognition. Phenomenological depth, a new concept coined by Crowther, focuses on the ontological reciprocity between the subject and the object of experience, thus trying to describe the way in which the relationship between subject and the object of research changes its nature according to differences in action and perception. In one of the chapters, Crowther also proposes the phenomenological depth of photography, building on the ideas developed by Roland Barthes and Susan Sontag.

Phenomenology of Modern Art. Exploding Deleuze, Illuminating Style handles the characteristics of modern art with reference to style as the individual means by which an artist represents the world. This is not limited to the general strategies of composition, to matters of shape and colour, but rather to the means by which one visually reveals attitudes to certain aspects of the world, the ways in which one acts upon the world and inflicts changes upon the subject. The volume considers the basic characteristics of modern art, regarding style as the carrier of aesthetic signification. The author's aim is to see the ways in which significant changes are brought between subject and the object of experience at the level of visible things. According to Crowther, the only philosophical approach that can do justice to painting in terms of visibility and style is phenomenology. By asking which phenomenological approaches are suited best to the demands of modern art, Crowther undertakes a phenomenological analysis of the main features of modern art, starting from the ideas of Deleuze, Nietzsche and Merleau-Ponty. Since a phenomenology of modern art cannot be merely descriptive, in order to explain the general stylistic traits of modern art, the author resorts to Kantian thought. Crowther directs his attention to Deleuze's analysis of Francis Bacon and modern painting, to the notion of ontological reciprocity derived from Merleau-Ponty. Nietzsche's philosophy of art as apparent from the notes contained in *The Will to Power*, as well as Merleau-Ponty's general theory of painting and the importance he bestows on Cezanne, are given due mention.

In *Phenomenologies of Art and Vision: A Post-Analytic Turn*, Paul Crowther turns to Richard Wollheim, who stresses the expressive attributes of painting. One might think that the individual emotions expressed in painting and sculpture are simplistic and not necessarily artistic but, unlike other analytic philosophers, Wollheim reminds us that there are unique aesthetic experiences in visual art that language lacks the means to express. Wollheim's work *Painting as an Art* is mainly analytical, but the precedence he gives to the way in which paintings appear and perceptually engage the artist and the viewer possesses a phenomenological nuance.

Crowther's goal is to provide a close reading of Wollheim's analytical philosophy of painting, so that, through phenomenological contributions, he can develop post-analytic strategies implying careful attention paid to the structures of the argument and to the ways in which ideas are logically organized, also to the clear explanation of ambiguous terms and the will to take critical distance from the ideas presented. The author emphasizes Wollheim's account of painting as an art, noting the importance attributed to the concepts of "Ur-painting", "seeing-as" and "twofoldness" and trying to overcome the approach deficiencies in the understanding of "style" and "expression". The focus lies with painting as an activity and the way in which the viewer acknowledges a painting as a work of art. Wollheim introduces the term "Ur-painting", conceived as a thought model that considers painting in terms of the activity's most basic characteristics, further explained along six descriptive steps.

Each of these steps implies a "thematization", that is, a description of some aspect of painting which then becomes a thought that guides the painter's intentions and practice. Seen in this light, Wollheim's model embodies a sort of phenomenological reduction that isolates the essence of painting as an activity. Crowther severely criticizes Wollheim, particularly as far as the concepts of style and expression are concerned, but also stresses that Wollheim's notions of Ur-painting and twofoldness are not only viable, but of the most decisive significance in relation to our key problematic. They offer its phenomenological and conceptual starting point. One of the main critiques he levels at Wollheim pertains to his leaving the notions of style and expression at a much too subjective level. As far as abstract art is concerned, however, Wollheim's theories are a starting point for the understanding of how such art gets its meaningfulness from the relation among the "presumption of virtuality", optical illusion and transperceptual space. This last notion provided an especially important bridge to the phenomenological tradition.

In the same work, he analyzes Heidegger's general philosophy of art, referring to the reading of visual idioms as intimations of the Being of being. Crowther stops to ponder on

Heidegger's earth/world concept, attempting to learn how it can be understood in relation with visual art. Crowther defends Heidegger's approach from the contextualist criticism of Schapiro and Hagi Kenaan. He continues by analyzing the complex arguments from Heidegger's essay *Art and Space*, in which the relationships between sculpture and space are explained.

Another chapter is dedicated to Merleau-Ponty's discussion on painting. The focus mainly lies on the bonding of subject and object of perception in the notion of reversibility/flesh. The privileged role of vision and perceptual depth in this is highlighted. He also mentions Merleau-Ponty's theory of style and expression in perception and the way in which painting's embodiment of this enables it to make vision's inherence in the visible, visible to itself.

The volume proceeds with the analysis of Lacan's detailed perspectives regarding the relationship between vision, subjectivity and picturing. Lacan's theories on the relations of self, Gaze, and picture, are presented and critiqued, as well as his account of the formation of subjectivity. Although certain of Lacan's theories are criticized, Crowther does highlight the viable ones, for instance, the relation between the Gaze and the picture, where the reciprocal Being of intersubjectivity and the picture as an arrest of gesture are referred to. The last chapter explores the connection between pictorial art and temporality in the work of Mikel Dufrenne, before turning to Dufrenne's notion of spatio-temporality as central to human experience and to painting. Of particular importance is the distinction between the 'pictorial object' and the object that is represented.

Through critical assessment and analytical reconstruction, Crowther reaches the conclusion that the phenomenological tradition can show how picture and sculpture as art forms engage with some of the deepest factors in the human condition — the ones that define who and what we are, and our relation to Being.

REFERENCES

- Crowther, Paul. 2009. *Phenomenology of the Visual Arts: Even the Frame*, Stanford University Press,
- Crowther, Paul. 2012. *Phenomenology of Modern Art. Exploding Deleuze, Illuminating Style*, Continuum International Publishing Group
- Crowther, Paul. 2013. *Phenomenologies of Art and Vision: A Post-Analytic Turn*, New York: Bloomsbury Academic, 2013

Address:

Ludmila Bîrsan

“Al.I. Cuza” University of Iasi

Department of Political Sciences

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

E-mail: ludmila.barsan@gmail.com

The possibility of a happy *Fall*

Ionuț Bârliiba
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iași

Jason A. Mahn, *Fortunate Fallibility Kierkegaard and the Power of Sin*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2011, 282 p.

Keywords: sin, faith, fortunate fallibility, *felix culpa*, *via negativa*, offense, Kierkegaard

How is it possible for sin to actually be a good thing? Hasn't our nature as human beings been fallible since Adam first sinned before God? Why does Christianity claim that Adam's fall might be in fact fortunate? These are some controversial ideas and questions to which Jason A. Mahn tries to find answers along with the Danish philosopher Søren Kierkegaard. In fact, the author himself admits that: "This book does not so much think *about* Kierkegaard as *with* him in order to work *through* the role of sin and temptation in the life of the Christian faith." (19)

Jason Mahn's study, *Fortunate Fallibility Kierkegaard and the Power of Sin* examines the paradox of *felix culpa*, a Christian concept which views sin or fault as being blessed, happy or fortunate. In other words, Mahn's book tries to connect Kierkegaard's core texts through this paradoxical Christian notion of sin as *felix culpa*, a fortunate fall.

In short, *felix culpa* means that Adam's Fall might be considered fortunate or happy in light of grace. The original sin appears as a fortunate and even necessary act for humanity since it led to the possibility of redemption, through Christ. In other terms, *felix culpa* suggests the necessity of sin projected on the larger plan of salvation.¹ Here is where Jason Mahn draws attention to Kierkegaard in order to argue against the

idea of justified sin, against the idea of sin as retroactively being good.

One of the most notable “corrections” which Kierkegaard makes to the notion of *felix culpa* is that he switches the view on sin as an *act* to sin as a *possibility*. Therefore *felix culpa* becomes *felix fallibility*, where fallibility denotes the possibility of sin (2). “Instead of naming the *act* of sin as happy or fortunate, Kierkegaard (and I) continuously name the *possibility* of sin as such” (4).

Mahn believes that Kierkegaard “provides an existential *via negativa* through which he labors to revive the possibility of faith.” (2). What Mahn suggests here is that while Kierkegaard believes that what is fortunate is not *actual* sin but *possible* sin, possibility transforms sin into a condition of authentic faith. Therefore, Kierkegaard speaks about *via negativa* as the possibility to transform that which is furthest from redemption, namely sin, into an occasion for faith. Actually this is one of the central ideas of this book and Mahn states it right from the start when he writes: “In short, that which is furthest from redemption provides a crucial tool for naming and engendering Christian faith.” (2). This means that while Kierkegaard traditionally writes about things such as despair, anxiety, sin (“all negative capabilities”) he ultimately depicts them as conditions of faith.

All these features are to be found in the book’s *Introduction*, along with a brief but very important discussion on Kierkegaard’s *Fear and Trembling* regarding the relation between faith and sin. What Kierkegaard calls faith in Abraham’s case is not his will to obey by sacrificing his son but his belief that there will be a divine restoration after everything would have been lost. Abraham’s faith suspends ethical foundations and human reason. Abraham’s faith is a paradox such as sin viewed as *fortunate fallibility* is.

The first chapter, *Figuring a Fortunate Fall* opens with a funny collage classroom situation. The professor scribbles on the chalkboard Augustine’s four stages of Christian sacred history, namely: the creation, the fall, the redemption, and the reconciliation of humanity. After she finishes the presentation, the professor is surprisingly asked by a student: “So, doesn’t

that mean sin is good?" (26). Since redemption and reconciliation come right after the fall, the student's questions seems quite reasonable. In fact, he intuitively gave word to the idea of *felix culpa*, a "fortunate Fall", the paradoxical Christian concept which Mahn tries to define in this first chapter. The author appeals to a multitude of historical and cultural references and circumstances of *felix culpa* (as happiness of sin) starting with the already mentioned Exsultet of the Easter vigil and continuing with Luther's famous advice addressed to Melancthon, Milton's *Paradise Lost*, Bob Dylan's lyrics and even some scene from the blockbuster *The Matrix*. According to Mahn, three main (rethorical) functions of *felix culpa* can be pointed out here: proclaiming the joy of salvation – discussed through the Easter vigil, Milton's *Paradise lost* or Karl Barth, justifying past sin – which provides a talk about Hegel, the modern idealist philosophy and the theodicies, and celebrating human initiative – as the Romantics did (20).

After spanning "the benefit of sin" "from pre-modern, self-consciously Christian utterances to alternative uses in modern idealist philosophy, Romantic poetry, and contemporary postmodern reconstructions" (30), Mahn initiates his core analysis with the second chapter, *Felix Fragilitas* in *The Concept of Anxiety*. Why *felix fragilitas*? What does this expression refer to? So far, Mahn has made it clear that sin is more a possibility than an act. In this case, the possibility of sin is registered by a person's anxiety. *Fragilitas* stands for anxiety where anxiety marks the possibility of sin, which might help make faith possible (21). According to Mahn, Kierkegaard's *The Concept of Anxiety* "insists that human fragility, anxiety, and the possibility of sin – not sin itself – are fortunate in pointing us to graces of God." (54)

Mahn's interprets *The Concept of Anxiety* as a critique of Hegel's view on the necessity and legitimacy of evil in the process of world development; a critique of all projects of theodicy.² Thus, the chapter "deconstructs the modern theodicy's understanding of fortunate Fall in order to begin his return to earlier and more paradoxical expressions for Christian faith and beatitude." (53). It also "shows how the effectiveness of his theodicy depends on the univocity of his

(Hegel's) philosophical language". (53). Some modern interpreters of Hegel's theodicy such as Phillip Quinn and Gregory Beabout are also taken into account in this chapter.

In the next chapter Jason Mahn moves on from *fragilitas* to *fallibilitas*, a more intense condition for the possibility of sin. The author chooses here to draw on Anti-Climacus's (Kierkegaard's pseudonym) *Sickness unto Death*. Just as the prior chapter deconstructs the Hegelian projects of theodicy, this one focuses on the Romantic version of the fortunate Fall. The Romantic *felix culpa* expresses "the internally divided nature of the human as such" (97). For example, the Romantic poet believes that he needs to sin and suffer in order to cultivate creativity and spirit. Romantic heroes embrace despair and find suffering an inevitable condition of existence. Rebellion as expression of solipsist individuality represents the tragic necessity of Romantic existence; despite the suffering it fosters (97). Creativity grows through suffering and transgression – a key aspect of the Romantic view of life. As a key example of the romantic view on *felix culpa* Mahn initiates here a discussion on Lord Byron's *Cain*.

In Mahn's view, *The Sickness unto Death* deconstructs such Romantic leanings, identifying the virtue of faith in the possibility of human failure, the possibility of human sin (*via negativa*).³

Perhaps this is one of the reasons why Jason Mahn's study is so challenging and demanding yet so interesting and rewarding to read. It does not provide you straight answers but plurivocity and apparently paradoxes to sustain Mahn's thesis. A feature Kierkegaard has a lot to do with.

At the end I should say that Mahn's study has a lot more to offer than what I have tried to summaries in this review. Throughout the pages of the study one can find insightful discussions on (for instance) Levinas's view on the Other, inspired analyses on the contemporary relevance of Kierkegaard's works or well chosen real life examples to exemplify the more abstract topics.

His use of language is fresh; his arguments are most coherent and powerful. His approach of Kierkegaard's texts is

revealing as it provides them with a core concept, the paradoxical *felix culpa* which ingeniously draws them together. You might say Jason Mahn's study tries to reconstruct the paradoxical doctrine of a fortunate Fall. Yet this book is not a postmodern reading of Kierkegaard, even though it uses deconstructive strategies, as the author himself notes (23), but a Kierkegaardian reading of self and sin; a fine feature which adds a sense of identity to this study.

Jason A. Mahn's contribution is one of the highlights of Kierkegaard's scholarship of the late years along with Simon Podmore's *Anatomy of the Abyss* or Patrick Stokes's *Kierkegaard's Mirrors* and it provides a fresh and challenging discussion on such a problematic and contemporary issue as the paradox of a fortunate sin is.

NOTES

¹ Mahn points to the Exultet – the processional hymn of the Easter Eve Mass – where one can read the lines:

“O truly necessary sin of Adam, which is cancelled by Christ's death!
O happy fault [felix culpa] which merited such and so great a redeemer!” (3)

² A thorough analysis on Hegel's view on *felix culpa* and on his speculative philosophy in relation with the language he borrows from Christianity is to be found in Mahn's study, pp. 60-64.

³ Even though Anti-Climacus argues that despair is necessary throughout the becoming of human self/ for spiritual maturity he ultimately describes Romantic despair as defiance, one of the most complex kind of despair Anti-Climacus depicts, though infantile.

Address:

Ionuț Bârliba

“Alexandru Ioan Cuza” University of Iași

Department of Philosophy

Bd. Carol I no. 11

700506 Iași, Romania

E-mail: ionutbarliba@gmail.com

Journal Details

Frequency

2 issues per year, published

June 15 (deadline for submissions: February 15) and

December 15 (deadline for submissions: August 15)

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial policy

We publish original articles in the areas of hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy, regardless of philosophical affiliation. Articles in the history of philosophy, philosophy of religion, aesthetics, moral, and legal philosophy are also welcome.

We only publish articles that have not been previously published. Republication of an already published article is possible only in exceptional cases. Manuscripts should not be currently under consideration with another journal.

The opinions expressed in published articles are the sole responsibility of the authors and do not reflect the opinion of the editors, or members of the editorial board.

Journal sections

Each issue contains research articles on a specific philosophical topic, a *Varia* section with articles not related to that topic, and a *Book Reviews* section. Philosophical debates are also welcome.

Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Peer Review Policy

Papers are refereed by two anonymous reviewers. The refereeing period is 3 months. Authors will be notified by email if their text is accepted for publication, recommended for revision, or rejected. All submissions should be prepared for blind reviewing: authors should remove all information that could reveal their identity and provide their name and contact information on a separate page.

Rights

All rights remain with the authors. Authors retain the right to republish their articles in original or changed format with a note indicating that they were first published in our journal.

Open Access Policy

Meta adheres to the Open Access policy. All texts are available free of charge on the website www.metajournal.org

Submission Guidelines

Text Formatting

Texts should be submitted in .doc or .rtf format, and edited using the Times New Roman font, 12 point font size (10 point font size for endnotes).

Title Page

Texts should be prepared for blind reviewing. Authors should write their name, position, affiliation, and contact information (including e-mail address) on a separate page.

Abstract

All submissions must be accompanied by an abstract (max. 200 words) in English, together with the English version of the title.

Key Words

5-10 key words should be provided in English, after the abstract. This applies to book reviews and debates as well.

Length of texts

The length of texts submitted for publication should be 3,000-7,500 words for articles and 1,000-2,000 words for book reviews.

Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Informations about Authors

Authors should also submit a short description of their research interests and recent publications. This description should not exceed 5 lines and should be sent separately.

Citations and List of References

References should follow the author-date system of the Chicago Manual of Style, the 16th edition (see the [Quick Guide](#)).

Sources are cited in the text, in parenthesis, as follows: author's last name, date of publication, page number. Citations in the text must agree exactly with the list of references. All sources that appear in the one place must appear in the other. Multiple sources by the same author(s) should be listed chronologically, from the earliest to the most recent. The reference list should only include works that are cited in the text.

Sample reference for single author books:

Citation in the text: (Dahrendorf 1997, 45).

Entry in the reference list: Dahrendorf, Ralph. 1996. *After 1989. Morals, Revolution and Civil Society*. New York: St. Martin's Press.

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.