

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

META

Research in

Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. XI, No. 1 / June 2019

Philosophies marxistes russes du langage.

Histoire et perspectives

Guest Editors: Oleg Bernaz & Evgeny Blinov

“Al. I. Cuza” University Press

META
Research in
Hermeneutics,
Phenomenology,
and Practical Philosophy

Vol. XI, No. 1 / June 2019

Philosophies marxistes russes du langage:
Histoire et perspectives

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. XI, No. 1 / June 2019

Editors

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

Publisher

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

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

Edited by

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

Frequency

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

Contact

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

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial Board

Ioan Ciprian Bursuc, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Valeriu Gherghel, Assoc. Prof. PhD, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Florina Hariga, Researcher PhD, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Lucian Ionel, PhD, Albert Ludwig University of Freiburg, Germany
Ciprian Jeler, Researcher PhD, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Chiara Mengozzi, Researcher PhD, Charles University, Prague, Czech Rep.
Vladimir Milisavljevic, Researcher PhD, Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrade, Serbia
Cristian Moisuc, Lecturer PhD, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Cristian Nae, Assoc. Prof. PhD, George Enescu Univ. of Arts, Iasi, Romania
Radu Neculau, Assist. Prof. PhD, University of Windsor, Ontario, Canada
Sergiu Sava, PhD, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Guillaume Sibertin-Blanc, Assoc. Prof., Univ. Paris 8 Vincennes-Saint-Denis
Ondřej Švec, Assoc. Prof. PhD, University of Hradec Králové, Czech Republic
Ioan Alexandru Tofan, Assoc. Prof. PhD, Al.I. Cuza Univ. of Iasi, Romania
Iulian Vamanu, Lecturer PhD, Rutgers, The State Univ. of New Jersey, USA

Advisory Board

Sorin Alexandrescu, Prof. PhD, University of Bucharest, Romania
Jeffrey Andrew Barash, Prof. PhD, Université de Picardie Jules Verne, Amiens, France
Petru Bejan, Prof. PhD, Alexandru Ioan Cuza University, Iasi, Romania
Christian Berner, Prof. PhD, Université Charles de Gaulle - Lille 3, France
Patrice Canivez, Prof. PhD, Université Charles de Gaulle - Lille 3, France
Aurel Codoban, Prof. PhD, Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania
Ion Copoeru, Assoc. Prof. PhD, Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania
Arnaud François, Prof. PhD, Université de Poitier, France
Vladimir Gradev, Prof. PhD, St. Kliment Ohridski Univ. of Sofia, Bulgaria
Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Prof. PhD, Albert Ludwig University of Freiburg, Germany
Oscar Loureda Lamas, Prof. PhD, University of Heidelberg, Germany
Ciprian Mihali, Assoc. Prof. PhD, Babes-Bolyai Univ. of Cluj, Romania
Jürgen Mittelstraß, Prof. PhD, University of Konstanz, Germany
Alexander Schnell, Prof. PhD, University of Wuppertal, Germany
Dieter Teichert, Prof. PhD, University of Konstanz, Germany
Stelios Virvidakis, Prof. PhD, National and Kapodistrian Univ. of Athens
Héctor Wittwer, Prof. PhD, University of Magdeburg, Germany
Frederic Worms, Prof. PhD, Ecole Normale Supérieure Paris, France

Table of contents

PHILOSOPHIES MARXISTES RUSSES DU LANGAGE : HISTOIRES ET PERSPECTIVES

Introduction. Philosophies marxistes russes du langage: Histoire et perspectives
OLEG BERNAZ, EVGENY BLINOV
Pages: 7-12

Langages et révolutions: nouvelles pratiques, nouvelles théories
JULIETTE FARJAT
Pages: 13-39

Becoming a Class for Itself: Lev Iakubinskii and the Principles of the Proletarian Language Policy
EVGENY BLINOV
Pages: 40-57

Bakhtine-Vološinov. Linguistique soviétique et schizo-analyse
LORELINE COURRET
Pages: 58-73

« Thème du thème » de la Loi. De Spinoza à Vološinov
MARC MAESSCHALCK
Pages: 74-85

Études créoles entre la linguistique cartésienne et la philosophie marxiste du langage
OLEG BERNAZ
Pages: 86-104

« La langue n'existe pas, mais elle insiste ».
Entretien avec Jean-Jacques Lecercle
JEAN-JACQUES LECERCLE, OLEG BERNAZ, EVGENY BLINOV
Pages: 105-132

VARIA

Diderot, Mathematics and the Idea of a Scientific Revolution: Retake of a Recurrent Theme
LUIS MANUEL BERNARDO
Pages: 135-160

Representations and the oppositional structure of consciousness in the sociology of Emile Durkheim
CARLOS BELVEDERE
Pages: 161-175

Wissen die Sozialwissenschaftler, was die „Lebenswelt“ ist? Eine Rückbesinnung auf Husserls „Urstiftung“ und Schütz' „Wideraufnahme“ des Begriffes

ALEXIS E. GROS
Pages: 176-211

Die grundlegenden Eigenschaften von Schelers phänomenologischer
materialer Wertethik
WEI ZHANG
Pages: 212-232

Adorno (against Heidegger) on Style and Literary Form in Philosophy
STEFANO MARINO
Pages: 233-263

Appearance, freedom and possible worlds: A Lesson from Nietzsche
GEORGE BONDOR
Pages: 264-275

A Simulated Archaeology of Hyperreal Knowledge: Foucault and
Baudrillard in the Age of Facebook
HARALAMBIE ATHES
Pages: 276-286

Joachim of Fiore's Symbolical Depictions of the Trinity and the
Interpretation according to the Principle of Similitude
FLORINA RODICA HARIGA
Pages: 287-295

BOOK REVIEWS

The euporia of traumatic ontology
IOAN CIPRIAN BURSUC
(Richard Polt, *Time and Trauma: thinking through Heidegger in the
thirties*, Rowman & Littlefield International, The New Heidegger
Research Series, 2019, 285 p.)
Pages: 297-301

Le but est toujours plus haut
ANÍBAL PINEDA CANABAL
(Ernst Bloch, *La lutte, pas la guerre, Écrits pacifistes radicaux* (1918),
traduction de l'allemand et présentation par Lucien Pelletier, Paris :
Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2018, 120 p.)
Pages: 302-306

Self-development, philosophy, communication and leadership
IULIU-MARIUS MORARIU
(Sandu Frunză, *Ești o ființă autentică. Despre tine, filosofie,
comunicare, dezvoltare personală și leadership* [You are an authentic
human being. About you, philosophy, personal development and
leadership], București: Editura Eikon, 2018, 192 p.)
Pages: 307-310

**Philosophies marxistes russes du langage:
Histoire et perspectives**

**Guest Editors:
Oleg Bernaz & Evgeny Blinov**

Introduction. Philosophies marxistes russes du langage: Histoire et perspectives

Oleg Bernaz
Haute École Libre de Bruxelles
Evgeny Blinov
Institut de Philosophie
de l'Académie des Sciences de Russie

Dans le contexte de l'Union soviétique des années 1920-1930, les théories marxistes du langage se sont développées dans des directions très diverses. On notera de prime abord le champ de la philosophie lui-même scindé par des débats fort hétérogènes que l'on peut encadrer par l'opposition entre l'idéalisme et le matérialisme, mais qui se définissent par des enjeux spécifiques variables selon la conjoncture dans laquelle ils se situent. Ainsi en est-il du débat dont le problème central consistait à savoir si c'est la superstructure ou l'infrastructure le lieu d'inscription du langage. Ou encore de la discussion sur le type de causalité déterminant le mode de fonctionnement du langage : celui-ci n'est que le reflet passif de la lutte des classes ou bien se caractérise-t-il par une action qui lui est propre et qui a des retombées spécifiques sur la manière dont la lutte des classes s'organise dans la pratique politique et économique ?

Mais la philosophie est l'une des scènes sur lesquelles se sont situés les débats sur les statuts social et politique du langage. Il faut sans doute mentionner la linguistique qui a joué un rôle non moins important dans la pensée marxiste du début du vingtième siècle de l'Union soviétique. Les travaux des linguistes russes Evgenij Polivanov, Lev Jakubinskij ou Nikolaï Jakovlev ne sont que quelques exemples notoires dans la science marxiste russe du langage. Tant leurs pratiques de

terrain que la manière dont elles ont été conceptualisées, ont eu un impact considérable sur les courants linguistiques qui ne se sont pas nécessairement revendiqués du marxisme, comme la phonologie structurale de Troubetzkoy ou de Jakobson, mais également sur les décisions proprement politiques sur le statut des langues nationales dans la jeune Union soviétique.

De la richesse des théories marxistes soviétiques du langage du début du vingtième siècle, qui ont influencé de manière décisive le développement de la pédagogie et de la psychologie de la même époque, on connaît encore peu de choses dans l'espace culturel francophone. Sans doute Jean-Jacques Lecercle, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Pierre Bourdieu et avant eux Tzvetan Todorov, Julia Kristeva, Michel Pêcheux ou encore Trân Duc Thao ont bâti leurs philosophies du langage dans un dialogue avec les théories marxistes russes du langage, comme en témoignent leurs analyses des ouvrages de Valentin Vološinov, Lénine ou encore Mikhaïl Bakhtine. Pourtant le cadre de ce dialogue reste limité par une connaissance partielle des travaux en philosophie, linguistique, psychologie ou pédagogie russe des années 1920-1930. Les récentes traductions en langue française des écrits de Medvedev, Polivanov, Jakubinskij ou encore la retraduction de l'ouvrage de Vološinov *Marxisme et philosophie du langage* nous invitent à relancer, sur des bases nouvelles, le dialogue entre la philosophie française contemporaine et les différentes théories marxistes russes du langage.

Y-a-t-il une philosophie marxiste du langage et quelles en seraient les lignes directrices ? Quel est le rapport que l'on peut établir entre la philosophie marxiste russe du langage et les sciences humaines (pédagogie, psychologie, linguistique) se revendiquant du marxisme ? Comment analyser l'articulation entre la pratique et la théorie dans le cadre de ces différentes approches marxistes du langage ? Dans quelle mesure peut-on encore mobiliser les concepts des théories marxistes russes du langage des années 1920-1930 pour comprendre l'actualité politique des sociétés contemporaines en ce début du vingt et unième siècle ? C'est à cet ensemble de questions que ce volume se propose de répondre en faisant valoir l'hypothèse marxiste générale de l'hétéronomie selon laquelle la pensée est

constitutivement déterminée par des rapports de forces qui lui sont hétérogènes.

Dans « Langages et révolutions : nouvelles pratiques, nouvelles théories », Juliette Farjat développe cette hypothèse générale en inscrivant sa démarche dans la conjoncture sociale de la jeune Union soviétique. Dans la première partie de l'article, elle aborde le problème épineux de la coexistence d'une multiplicité des langues sur le même territoire en thématissant le langage en tant qu'outil, mais aussi les différents usages qu'on peut en faire. À travers cette analyse se profile l'alternative entre l'usage d'une langue unique et la valorisation d'un pluralisme linguistique qui, comme le montre Farjat dans la deuxième partie de son article, engage des positions théoriques spécifiques, tendanciellement contradictoires, où le concept de langue en tant que milieu joue un rôle central. Ainsi en est-il de la position d'un Jakubinskij qui, contrairement à Saussure, soutient qu'une politique linguistique est possible et que donc les processus langagiers peuvent faire l'objet d'une intervention sociale organisée.

Evgeny Blinov se tourne quant à lui vers les *Essais sur la langue* de Lev Jakubinskij, une collection d'articles co-écrits avec A.M. Ivanov. Publié en 1932, ce livre a eu une influence majeure sur les philosophes et linguistes de l'époque, dont Mikhaïl Bakhtine et Viktor Žirmunskij, mais a été injustement oublié après avoir été qualifié de « sociologisme vulgaire ». Blinov démontre que c'est dans *Essais sur la langue* que l'on peut trouver l'une des plus intéressantes tentatives de construire une méthode marxiste dans la linguistique. Alors que plusieurs linguistes soviétiques des années vingt et trente cherchent à répondre à des problèmes propres à la sociologie de la langue tout en la situant dans le cadre officiel du matérialisme historique, la démarche de Jakubinskij, selon Blinov, s'en écarte et ouvre une voie marxiste originale pour analyser la langue en tant que site des contradictions sociales.

Si les articles de Juliette Farjat et Evgeny Blinov s'inscrivent dans le contexte de l'Union soviétique des années 1920-1930, Loreline Courret, Marc Maesschalck et Oleg Bernaz proposent une analyse des nouveaux champs d'application de la philosophie marxiste russe du langage en cherchant également

à comprendre son appropriation dans la philosophie contemporaine. En particulier, Loreline Courret se penche sur la lecture que Deleuze et Guattari font de *Marxisme et philosophie du langage* de Vološinov en étayant l'hypothèse d'une matérialité du psychisme, et non pas de la conscience, défini en termes de processus coextensifs au champ social. Cette hypothèse lui permet de revenir sur la critique de Deleuze et Guattari de l'idée de « causalité expressive » à la lumière du concept de signe comme unité plurivoque forgé par Vološinov. L'intérêt d'une telle relecture n'est pas uniquement de redécouvrir les sources soviétiques de la philosophie deleuzo-guattarienne du langage, mais aussi, et peut-être surtout, d'apporter un nouvel éclairage du problème visant le statut des conditions de possibilité de l'opération par laquelle un individu devient sujet dans le rapport qu'elle entretient avec la non identité de soi à soi de l'ordre énonciatif. C'est ce problème que pose Marc Maesschalck en relisant le *Traité théologico-politique* de Spinoza à la lumière de la théorie volosinovienne de discours indirect. L'hypothèse étayée par Maesschalck est que l'institution de l'ordre politique peut être pensée si l'on clarifie une double opération du jugement qui a pour fonction de garantir l'articulation provisoire entre, d'une part, la non identité de soi à soi du devenir soi et, d'autre part, la non identité de la multitude des volontés. L'enjeu majeur de l'application de la théorie volosinovienne du discours indirect à l'analyse spinoziste de l'institution de l'ordre politique réside, selon Maesschalck, dans un travail de limitation des effets de répétition du fantasme d'un savoir identique à soi-même en devenant capable d'agir sur les écarts discursifs de l'énonciation de la loi juridique et pas seulement de les interpréter.

En s'appuyant sur le cadre conceptuel défini par Jean-Jacques Lecercle dans son ouvrage *Une philosophie marxiste du langage*, Oleg Bernaz mobilise également le travail de Valentin Vološinov. Le gain de sa démarche est double. D'une part, Bernaz se propose de comprendre, à un niveau épistémologique, la différence entre la manière dont Édouard Glissant remet en question le rapport de domination entre le créole martiniquais et la langue française et la façon dont Michel DeGraff, en s'adossant à philosophie chomskyenne, critique le discours

racial où le créole haïtien a souvent été situé. Mais l'enjeu de cette analyse n'est pas strictement épistémologique car elle rend possible, d'autre part, une meilleure compréhension de deux types d'intervention intellectuelle : le premier s'inscrit dans le cadre de la tradition philosophique idéaliste cartésienne, l'autre, dans le champ de la pensée marxiste.

Ce dossier thématique se termine avec un entretien dans lequel Jean-Jacques Lecercle revient sur quelques problèmes centraux sillonnant son travail. Nous l'avons invité à prendre position dans la conjoncture théorico-pratique qui marque notre actualité politique, mais nous avons également voulu discuté l'impact que la philosophie marxiste russe du langage a eu sur sa pensée. Dans les réponses et questions qui balisent le cadre de cet entretien, on lira moins la volonté d'un savoir qui s'accumule que le résultat d'un travail philosophique en cours de construction où la critique est tout à la fois analyse conceptuelle des limites historiques qui lui sont imposées et mise à l'épreuve de leur franchissement possible.

Nous souhaitons enfin remercier tous ceux qui ont contribué à la réalisation de ce dossier thématique et tout particulièrement Guillaume-Sibertin Blanc et Marc Maesschalck pour leur force inspiratrice.

REFERENCES

- Brandist, Craig. 2016. *The Dimensions of Hegemony. Language, Culture and Politics in Revolutionary Russia*. Chicago: Haymarket Books.
- Brandist, Craig et Katya Chown (eds). 2011. *Politics and the Theory of Language in the USSR 1917-1938. The Birth of Sociological Linguistics*. London : Anthem Press.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux*. Paris : Minuit.
- Jakobson, Roman. 1960. *Selected Writings I. Phonological Studies*. Hague : Mouton.
- Jakubinskij, Lev. 2012. *Une linguistique de la parole*. Trad. P. Sériot et I. Ivanova. Limoges : Lambert-Lucas.

- Kristeva, Julia. 1969. *Semeïotikè. Recherches pour une sémanalyse*. Paris : Seuil, Paris.
- Lecercle, Jean-Jacques. 2004. *Une philosophie marxiste du langage*. Paris : PUF.
- L'Hermitte, René (éd.). 1969. « La linguistique en URSS ». *Langages* 15 : Numéro spécial.
- Medvedev, Pavel. 2008. *La méthode formelle en littérature. Introduction à une poétique sociologique*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.
- Pêcheux, Michel. 1975. *Les vérités de la palice*, Paris : Maspero.
- Polivanov, Evgenij. 2014 [1931]. *Pour une linguistique marxiste*. Trad. P. Sériot et E. Simonato. Limoges : Lambert-Lucas.
- Thao, Tran-Duc. 1973. *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*. Paris : Editions Sociales.
- Troubetzkoy, Nicolas. 2006. *Correspondance avec Roman Jakobson et autres écrits*. Trad. P. Sériot et M. Schönenberger. Lausanne : Payot.
- Todorov, Tzvetan. 1981. *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique. Écrits du Cercle de Bakhtine*. Paris : Seuil.
- Tylkovski, Inna. 2012. *Vološinov en contexte. Essai d'épistémologie historique*. Limoges : Lambert-Lucas.
- Vološinov, Valentin. 2010 [1929]. *Marxisme et philosophie du langage. Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*. Trad. P. Sériot et I. Tylkowski-Ageeva. Limoges : Lambert-Lucas.
- Vygotski, Lev. 1997 [1934]. *Pensée et langage*. Trad. F. Sève. Paris : La Dispute.

Langages et révolutions: nouvelles pratiques, nouvelles théories

Juliette Farjat
Université de Nanterre

Abstract

Languages and Revolutions: New Practices, New Theories

Even if language is extremely important in social life, Marx has not really taken it into account in his writings. However, the practical and political linguistic problems that had emerged during the Russian revolution led theoreticians and linguists to analyze language in a Marxian perspective. This paper aims at reconstructing these linguistic debates generated by the October revolution. Why must a socialist revolution give rise to issues about language that have never been addressed before? To what extent these thoughts could be appreciated as Marxists? These are the questions this article tries to bring an answer.

Keywords: Language, Revolution, Marxism, Soviet linguistics, Lenin, Vološinov, Jakubinskij

1. Introduction

L'insistance sur la centralité du langage en général et sur sa centralité sociale en particulier a souvent été, que ce soit à travers le structuralisme, le poststructuralisme ou le « linguistic turn », l'occasion d'une prise de distance à l'égard de la tradition marxiste. En effet, cette tradition ne semble fournir que très peu d'éléments susceptibles de contribuer à l'élaboration d'une théorie du langage et de la place qu'il occupe au sein du monde social. On le comprend aisément aux vues du faible développement des sciences du langage à l'époque où

* Le présent article approfondit et développe un texte paru dans la revue *Période*: <http://revueperiode.net/langages-en-revolution-problemes-de-linguistique-sovietique>.

écrivent Marx et Engels. Plus fondamentalement encore, la théorie marxienne se caractérise par le primat qu'elle accorde, dans la connaissance du monde social, à la base économique de la société ou à la « vie réelle » par différence avec la sphère de la pensée et du langage, d'où les fameux passages de l'Idéologie allemande nous enjoignant à « passer du langage à la vie » (Marx et Engels 2012, 452). Pourtant une autre originalité du marxisme est de considérer la société du point de vue de l'activité des individus qui la constituent¹. Or, le langage est à la fois une pratique sociale spécifique dans laquelle nous sommes quotidiennement engagés et une activité transversale aux autres pratiques – les activités productive, politique, scientifique, artistique sont toutes vécues, réfléchies et exprimées dans le langage – de sorte que l'analyse du langage semble proprement requise par la théorie marxiste.

C'est seulement lors d'un épisode bien particulier de l'histoire du XXe siècle – la révolution russe – que cette requête sera prise au sérieux. Autrement dit, c'est un changement réel de la société qui conduit le marxisme à se poser un certain nombre de problèmes théoriques qui semblaient jusqu'alors extérieurs à ses questionnements propres. Il n'est évidemment pas anodin que ce « changement réel » corresponde à celui d'une révolution. Elle constitue en effet une transformation historique qui se définit à la fois par sa radicalité et par son caractère total: c'est la société toute entière qui est censée en porter la marque, si bien que toutes les sphères sociales s'en trouveraient affectées, y compris la sphère linguistique. C'est ainsi que l'une des seules analyses du langage qui se soit développée dans le sillage de Marx avant la révolution de 1917 est due à Paul Lafargue (Lafargue 1977, 71-114) et porte précisément sur l'influence d'une révolution – la Révolution française – sur la langue. De manière générale, il est frappant de constater que la plupart des révolutions et des mouvements contestataires radicaux se confrontent à un moment ou à un autre à la nécessité d'analyser de manière critique et réflexive la langue usuelle. Qu'il s'agisse de la Révolution française (Balibar et Laporte 1974), de la révolution chinoise², des mouvements contestataires dans l'Italie ou la France des années 1960-1970

(A/Traverso 1977) ou des mouvements de libérations nationales³, on trouve chaque fois des propositions de réformes de la langue ou des systèmes d'écritures, des critiques du langage politique et des usages dominants de la langue, des réflexions sur l'accessibilité de tel ou tel type de discours, etc. Cependant, parce qu'elle confronte le territoire soviétique dans son ensemble au problème de la diversité des langues et des « parlers » et à celui des moyens de diffusion de la révolution, c'est dans le contexte de la révolution russe que ces discussions prennent le plus d'importance, tout en se déployant dans un cadre conceptuel marxien. Non seulement ces discussions et ces débats se généralisent à la quasi-totalité des linguistes et des intellectuels russes se revendiquant de l'héritage de Marx, mais elles engagent également des questionnements généraux sur les fonctions sociales du langage, sur sa nature de « base » ou de « superstructure » ou encore sur la nécessité ou la possibilité d'en entreprendre la réforme. Quels rôles peuvent et doivent jouer le langage et les différentes modalités du discours dans un processus révolutionnaire ? La langue est-elle elle-même susceptible d'être révolutionnée et comment ? Ces questions reçoivent, dans le contexte de la révolution russe, divers types de réponses qu'il va s'agir de distinguer en tant qu'elles impliquent des conceptions différentes du langage et de son rapport à la réalité sociale.

Ce sont donc l'émergence et le contenu de ces discussions qui feront l'objet de notre analyse. On cherchera à rendre compte des raisons politiques et théoriques pour lesquelles le moment révolutionnaire russe occasionne la prise en compte du langage comme nouvel objet de la théorie marxiste et comme nouvel enjeu de la pratique révolutionnaire qui lui est associée. On verra dans un premier temps comment les problèmes pratiques et politiques auxquels se confronte la Russie suscitent des réflexions sur le langage compris comme un outil pouvant être mis au service de la révolution. On considèrera dans un second temps les conceptions théoriques de la nature et des fonctions sociales du langage qui y sont engagées pour envisager en conclusion leur rapport à la pensée de Marx.

2. Langage et politique. La langue comme instrument de la révolution

2.1. Quelle(s) langue(s) pour la révolution ? Problèmes de politiques linguistiques

Les réflexions sur le langage émergent en Russie quand la révolution se trouve face au problème pratique de la coexistence d'une multiplicité de langues sur un même territoire. Pour pouvoir mener la révolution et maintenir son hégémonie, le prolétariat russe doit pouvoir se faire entendre et donc disposer d'une langue que tout le monde soit susceptible de comprendre. Dans ce contexte, la langue est donc prioritairement envisagée comme un « instrument » capable d'exprimer les objectifs de la révolution et de les rendre accessibles, aussi bien aux masses paysannes largement illettrées qu'aux populations non-russophones, souvent dépourvues d'une langue standardisée ou de systèmes d'écriture. Si le problème de la pluralité des langues est sans doute, de ce point de vue, partagé par l'ensemble des entreprises révolutionnaires quelles qu'elles soient, et plus généralement par toutes les tentatives de construction d'une unité nationale, il revêt une forme bien spécifique pour la Russie révolutionnaire et ce pour au moins trois raisons.

D'abord, si l'unité linguistique est dans l'intérêt de la révolution, la Russie révolutionnaire cherche avant tout à rompre avec la politique autoritaire tsariste qui imposait le russe comme langue obligatoire par l'intermédiaire d'un ensemble de mesures coercitives comme l'interdiction des alphabets non-cyrilliques et de l'enseignement en langue non-russe. En ce sens, le contexte en Russie est bien différent, par exemple, du contexte révolutionnaire français où c'était précisément la pluralité des patois qui était conçue comme un instrument des tyrans pour « isoler les peuples, séparer les pays, diviser les intérêts et empêcher les communications »⁴ (Certeau, Julia et Revel 1975, 296). L'imposition du français comme langue nationale apparaissait donc comme une mesure progressiste tandis que l'usage des patois était associé à un archaïsme contre-révolutionnaire. C'est tout l'inverse en Russie,

où c'est la « langue unique » qui détient le statut d'instrument du pouvoir tyrannique.

Deuxièmement, l'imposition d'une langue officielle sanctionnerait le statut privilégié d'une langue sur les autres. Or, comme le dit Lénine, la Russie doit absolument en finir avec tous les privilèges « pour quelque nation et quelque langue que ce soit » (Lénine 1959, 14). Celui-ci prend ainsi la peine d'écrire en 1914 un texte dans lequel il affirme son désaccord avec « les libéraux »: il s'efforce moins d'y nier les avantages de l'unité linguistique que de critiquer les dispositifs contraignants au moyen desquels on chercherait à l'atteindre: « Nous ne voulons pas pousser les gens au paradis à coups de trique » (Lénine 1959, 69). Mais surtout, imposer une langue de manière coercitive, ne pourrait, selon lui, qu'être source d'antagonisme et de conflit et nuirait finalement à l'objectif d'unification. Il semblerait de ce point de vue avoir été influencé par un article de Karl Kautsky écrit en 1908 dans lequel celui-ci affirme qu'une politique coercitive en matière de langue est non seulement critiquable, en tant qu'elle doit user de l'oppression et de la violence mais également inefficace en tant qu'elle produirait inévitablement une hostilité envers l'État et donc un désir d'indépendance (Brandist, 2015, 41-42). Ainsi, « les efforts de la bureaucratie pour standardiser la langue créent l'effet contraire » (Kautsky 2010, 146-147).

Enfin, les politiques d'unifications linguistiques et notamment celle qui a été menée en France après la révolution, finissent toujours par avantager la classe dominante (qui en général la maîtrise déjà) et permettent de garantir les conditions de développement du capitalisme (Žirmunskij 1936). Elles facilitent la communication et les échanges et donc le développement du commerce et l'unification du marché ; elles favorisent le fonctionnement de l'armée et de la bureaucratie (Kautsky 2010, 143-163) ; enfin, elles stimulent les migrations des travailleurs et la coopération au travail et accentuent donc le processus d'industrialisation.

Pour toutes ces raisons, la politique linguistique soviétique suivra jusqu'aux années 30 les principes énoncés par Lénine: chercher à rendre accessibles à tous les peuples les idées de la révolution sans pour autant imposer que la

transmission de ces idées se fasse dans la seule langue russe érigée au rang de langue officielle. On cherche ainsi à réaliser positivement l'égalité des peuples et des langues qui avait été mise à bas par la politique tsariste coercitive. On favorise le développement culturel des minorités dans leur langue d'origine en les dotant, pour celles qui en étaient dépourvues, de systèmes d'écritures et en soutenant l'enseignement en langue locale. Grâce à cette politique, le taux d'alphabétisation a en très peu de temps considérablement augmenté sur le territoire russe⁵. Cependant, un grand tournant s'opère à partir des années 30, lorsque Staline commence à craindre le développement des nationalismes⁶ et décide peu à peu de russifier l'URSS par un ensemble de mesures qui renouent avec la politique tsariste (l'alphabet cyrillique est à nouveau imposé ; l'apprentissage du russe est rendu obligatoire dès l'école primaire et le russe est élevé au rang de moyen de communication transnational).

Il existe enfin, entre la valorisation de la pluralité des langues ou de la langue russe comme langue officielle, une position intermédiaire. Elle consiste à promouvoir l'usage d'une langue commune à tous, qui ne soit cependant pas le russe en tant que langue majoritaire ou dominante: l'espéranto. Cette idée s'est répandue en Russie dès 1917 mais surtout à partir des années 1920. En 1919, se met en place au sein du Commissariat du Peuple pour l'Instruction de la Russie Soviétique, une commission pour l'étude de la question de la langue internationale dont les conclusions s'avèrent favorables à la généralisation de l'usage d'une langue artificielle comme l'espéranto. Il existe également un Comité Central des Espérantistes des Républiques Soviétiques. En 1932, la revue *Mezhdunarodnyj jazyk* publie les « Thèses sur la langue internationale » élaborées par la « brigade de l'édification linguistique » accompagnées de l'appel suivant: « Arme-toi de l'enseignement marxiste-léniniste sur la langue ! Construis ton œuvre espérantiste sur la base de la linguistique prolétarienne ! » (Duliceko 2003, 105). Partant de l'idée selon laquelle il y a plus de différence entre un ouvrier et un capitaliste russe qu'entre un ouvrier russe et un ouvrier allemand, il s'agit d'affirmer la nécessité, pour les ouvriers du

monde entier, de pouvoir communiquer entre eux à l'aide d'une langue commune. On souligne également que les classes exploiteuses ont déjà la possibilité de communiquer entre elles au-delà des frontières nationales: contrairement aux ouvriers qui n'en ont ni les moyens ni le temps, les bourgeois apprennent en effet presque toujours une ou plusieurs langues étrangères. Ainsi, l'espéranto, notamment parce qu'il est facile à apprendre, est sélectionné en vue d'être une langue internationale pour les prolétaires. Là encore, dans les années 1930, Staline mettra fin à l'ensemble du mouvement en réprimant durement tous les espérantistes, accusés d'être des agents de l'impérialisme⁷.

Ainsi, même si les positions divergent quant à la question de savoir quelle langue est susceptible de fournir le meilleur moyen pour asseoir et renforcer le processus révolutionnaire et même si la politique soviétique change radicalement dans les années 30, elle consiste toujours à considérer la langue comme un instrument au service de la révolution. S'il y a désaccord, celui-ci ne porte que sur les moyens de rendre cet instrument le plus efficace possible (doit-il être unique ou pluriel ? imposé ou librement utilisé ?) et non sur sa qualité d'instrument.

Cependant, le choix d'un instrument ou d'un autre ne suffit pas à déterminer le type d'usage qu'on en fera. Si le langage comme outil de la révolution impose le choix d'une ou de plusieurs langues, il implique également une réflexion sur le type d'usage de la langue qui doit être rejeté ou privilégié. Or de ce point de vue également, le contexte russe est riche d'enseignements.

2.2. Usages de la langue au service de la révolution

Dans le cadre des réflexions russes sur les usages du langage, Bogdanov développe l'idée selon laquelle la langue est porteuse d'illusions et de mystifications qu'il faut être capable tout à la fois d'identifier, de critiquer et d'expliquer génétiquement. Une des formes fondamentalement idéologique du langage est selon lui sa propension à traiter les objets comme des sujets humains, c'est-à-dire à les fétichiser: « la relation entre les choses est présentée comme une relation entre des personnes. [...] C'est déjà le cas dans la métaphore

fondamentale qui pense les mouvements des choses dans les termes des activités des personnes » (Brandist 2015, 46-48). Il s'attache donc à critiquer de tels usages de la langue qui déterminent des formes mystifiées de la conscience sociale, comme le faisait déjà Marx à travers l'analyse critique de la langue aliénée des économistes⁸ ou « langue des marchandises » (Marx 2014, 59) et de la langue idéologique des jeunes-hégéliens⁹.

Cette critique passe non seulement par l'identification des formes mystiques que peuvent prendre les énonciations langagières mais surtout par une reconstruction de la genèse du langage et de ses travers idéologiques. L'hypothèse de Bogdanov est la suivante: la langue émerge du procès de travail. Les premiers mots furent ainsi les verbes permettant de renvoyer aux diverses formes de l'activité productive, vinrent ensuite les noms pour désigner les objets de ces activités et enfin, avec la complexification du procès de production, les adjectifs et adverbes renvoyant aux qualités et propriétés de ces objets. C'est seulement à partir du moment où, par l'accentuation de la division du travail, certains individus se spécialisèrent dans le travail intellectuel ou dans le travail d'organisation de la production qu'un langage aux formes idéologiques se développa, notamment à travers la prédominance de la catégorie de causalité qui fut attribuée aux objets plutôt qu'aux personnes (Brandist 2015, 46-47): les travailleurs intellectuels, n'étant plus les causes immédiates de la production, se mirent à attribuer magiquement une puissance causale aux objets eux-mêmes plutôt qu'à leurs producteurs.

Pour Bogdanov, il faut donc parvenir à développer une culture prolétarienne portée par une langue démystifiée, capable de condenser et de systématiser l'expérience réelle des producteurs (une « vision du monde » prolétarienne), en tant que cette expérience, par sa situation dans le procès de production, serait moins sujette aux illusions fétichistes (Brandist 2015, 46-47). On retrouve là l'une des intuitions du jeune Marx: « Le sens que la production possède en rapport avec les riches, se montre de manière manifeste dans le sens qu'elle a pour les pauvres ; vers le haut, l'expression est toujours raffinée, déguisée, ambiguë, elle est l'apparaître, vers le bas, elle est grossière, directe, sincère, elle est l'être » (Marx

2007, 182). Par contraste avec le langage idéologique, les révolutionnaires russes valorisent alors plus généralement l'usage d'une langue simple et accessible à tous. Dans la presse, on cherche à libérer l'écriture de tout carcan académique et à se rapprocher des usages linguistiques du peuple, à travers la prolifération des anecdotes, la multiplication des références au folklore des villes et des campagnes, la réappropriation de formes poétiques populaires comme le *chastuskhi* (Brandist 2015, 113), etc. Iakov Shafir, par exemple, à l'issue d'une étude menée en 1924 sur le parler spécifique des campagnes et l'impossibilité, pour les paysans, de comprendre la presse traditionnelle et ses constructions de phrases trop écrites ou ses recours aux expressions et aux mots étrangers, appelle à un journalisme plus proche des masses (Shafir 1924). Maïakovsky écrit ainsi en 1926 que « la révolution a jeté le parler maladroit des masses dans les rues et déployé le jargon des marges dans les avenues centrales » (Maïakovsky cité dans Brandist 2015, 113).

Ces tentatives de transformation des pratiques linguistiques sur le territoire russe sont cependant sujettes à controverses et font apparaître des divergences entre plusieurs options stratégiques. L'une consiste à vouloir éduquer les masses en propageant la culture russe classique et le langage qui la porte ; l'autre consiste en une stratégie interventionniste qui vise, non plus à généraliser l'accès à une langue déjà utilisée par les classes dominantes, mais à transformer réellement le langage en vigueur pour l'adapter aux masses et aux objectifs de la révolution (Brandist 2015, 116-117), d'où l'apparition de nouveaux dictionnaires dans les années 1920.

Les usages linguistiques ne sont cependant pas considérés du seul point de vue de la transparence et de l'accessibilité des discours ou des textes en général, ils sont également envisagés comme des pratiques politiques situées pouvant remplir différents types de fonctions. C'est dans ce registre qu'on peut situer pour finir les réflexions que Lénine a développé à partir de Plékhanov (Plékhanov 1892) sur la propagande et l'agitation:

Un propagandiste, s'il traite par exemple le problème du chômage, doit expliquer la nature capitaliste des crises, montrer ce qui les rend inévitables dans la société moderne, montrer la nécessité de la

transformation de cette société en société socialiste, etc. En un mot, il doit donner « beaucoup d'idées », un si grand nombre d'idées que, du premier coup, toutes ces idées prises dans leur ensemble ne pourront être assimilées que par un nombre (relativement) restreint de personnes. Traitant la même question, l'agitateur, lui, prendra le fait le plus connu de ses auditeurs et le plus frappant, par exemple une famille de chômeurs morte de faim, l'indigence croissante, etc., et, s'appuyant sur ce fait connu de tous, il fera tous ses efforts pour donner à la « masse » une seule idée: celle de la contradiction absurde entre l'accroissement de la richesse et l'accroissement de la misère ; il s'efforcera de susciter le mécontentement, l'indignation de la masse contre cette injustice criante, laissant au propagandiste le soin de donner une explication complète de cette contradiction. C'est pourquoi le propagandiste agit principalement par l'écrit, l'agitateur de vive voix. D'un propagandiste, on n'exige pas les mêmes qualités que d'un agitateur. (Lénine 1965, 418-419)

Il s'agit ici d'interroger les modes de discours à privilégier (la propagande comme discours systématique inculquant de multiples idées ou l'agitation comme discours divulguant des idées simples, frappantes et peu nombreuses), en fonction des objectifs visés (la compréhension cohérente des motifs et de la nature de la révolution ou la provocation d'actions révolutionnaire immédiates et concrètes) et du destinataire envisagé (quelques individus ou les masses). C'est donc à l'esquisse d'une véritable conception pragmatique du langage qu'on assiste ici: la langue doit être conçue comme une activité dont l'efficacité et les résultats dépendent de la nature du discours, de ses objectifs, de ses récepteurs et de son contexte. Les analyses de Lénine sur les mots d'ordre peuvent ainsi apparaître ainsi comme la continuation de ces réflexions sur le caractère performatif du langage. Elles se proposent d'envisager la manière dont un mot d'ordre doit, pour être efficace, s'adapter à la situation historique spécifique dans laquelle il intervient et qui lui donne à la fois son sens et son effectivité. Lénine met en effet en garde contre le danger d'une utilisation décontextualisée ou « abstraite » des mots, dont on pourrait dire qu'elle repose sur l'illusion d'une autonomie des concepts à l'égard de la réalité historique. C'est se soumettre à une telle illusion que de croire que la justesse du slogan « Tout le pouvoir aux Soviets » dans un contexte donné lui confère une justesse en soi, c'est-à-dire dans d'autres contextes. « Il ne s'agit pas de dissenter sur les Soviets en général, mais de combattre la

contre-révolution actuelle et la trahison des Soviets actuels. Substituer l'abstrait au concret est un des péchés les plus grands et les plus dangereux en temps de révolution » (Lénine 1962, 205). En affirmant que chaque mot d'ordre doit être « déduit de tout l'ensemble des caractéristiques d'une situation politique déterminée », le texte de Lénine contribue donc, lui aussi, à faire du langage un instrument potentiellement efficace de la révolution, puisqu'il considère qu'un énoncé doit être évalué, comme le disent Deleuze et Guattari, « en fonction de ses implications pragmatiques [...] La véritable intuition n'est pas le jugement de grammaticalité, mais l'évaluation des variables intérieures d'énonciation en rapport avec l'ensemble des circonstances » (Deleuze et Guattari 1980, 106).

Les enjeux linguistiques pratiques soulevés par la révolution russe sont ainsi de deux ordres: ils se rapportent d'un côté à la meilleure politique linguistique à mener et donc à la question de savoir s'il faut préserver ou abolir le plurilinguisme au profit d'une langue unique ; ils se rapportent d'un autre côté à la diversité non plus des langues mais des parlers propres aux masses paysannes et ouvrières par différence avec celui de la presse officielle et du monde politique ou institutionnel. C'est donc « l'articulation » entre luttes minoritaires (langue majoritaire vs langues minoritaires) et luttes de classe (langage de la bourgeoisie vs langage du prolétariat ouvrier et paysan) que la question linguistique russe permet ici de penser.

Il est vrai que les efforts fournis pour préserver la pluralité des langues et adapter le langage officiel aux habitudes des populations citadines et paysannes (que ce soit en la simplifiant ou en la réinventant) ne semblent pas avoir porté tous leurs fruits: la politique linguistique s'est rabattue sur l'imposition du russe comme langue unique avec Staline et le langage du parti a eu tendance à se figer dans un vocabulaire abstrait et bureaucratique, presque aussi éloigné des masses que ne l'était celui de la politique et de la presse tsaristes (Brandist 2015, 117). Cependant, les réflexions engagées et l'inventivité déployée en matière de vocabulaire, de formes et de pratiques langagières ont réussi à faire fleurir le champ des études linguistiques: de nombreux linguistes ont commencé à

s'intéresser non seulement aux langues minoritaires non-russophones, à leur origine, à leur alphabet et leur système d'écriture mais également aux différents types de parlers dans les villes et dans les campagnes. De nombreuses études inédites du langage de la presse, mais aussi du langage des ouvriers et des paysans ont été menées, donnant ainsi naissance à un champ de recherche qu'on qualifierait aujourd'hui de sociolinguistique¹⁰. C'est donc sur le plan théorique, et non plus seulement politique que les effets des problèmes linguistiques concrets se sont manifestés sur le territoire soviétique. Ils ont poussé les penseurs héritiers Marx à faire du langage un nouvel objet, dont il convient d'interroger la nature, la place et les fonctions au sein du monde social. Ainsi, les débats sur les mesures politiques à prendre et les perspectives stratégiques à adopter en matière de langue reposent sur des considérations théoriques sur lesquelles nous allons désormais nous pencher.

3. Nouvelles conceptions du langage

3.1. Langage, culture et vision du monde: la question de la traduction

Le contexte révolutionnaire russe, on l'a vu, a ouvert le problème de la ou des langues les mieux adaptées à la révolution soviétique et à sa généralisation au-delà du territoire russe. Or l'alternative principale entre la valorisation d'une langue unique (naturelle comme le russe ou artificielle comme l'espéranto) et la valorisation du pluralisme linguistique engage des positions théoriques sur la nature des langues dont nous voudrions rendre compte.

C'est Antonio Gramsci, linguiste de formation, qui nous semble avoir mis en avant de la manière la plus complète les implications de l'une et de l'autre position, relativement au contexte de la révolution russe et au contexte italien qui est le sien. Selon lui, vouloir imposer une langue unique adaptée aux besoins de la révolution, surtout si cette langue est artificielle, repose sur une mauvaise compréhension de la nature des langues. Non seulement l'espéranto représente l'idéal d'une langue internationale « impossible » et « antihistorique » dont le caractère artificiel appauvrit la précision et la richesse

expressive des langues parlées, mais surtout ces dernières, en tant que « langues nationales historiquement constituées » » ne peuvent qu'être traduites, et non remplacées » (Descendre et Zancarini 2016, 2). En effet, pour Gramsci « ne sont utiles et rationnelles que les formes d'activité sociale (linguistiques, économiques, politiques) qui naissent spontanément et se réalisent par l'activité des énergies sociales libres ». Elles s'opposent à « toutes les mécanisations, toutes les formes définitives et rigidifiées de vie, cadavres qui empestent et agressent la vie en devenir » (Gramsci 2009, 173). Par contraste avec l'idéal espérantiste qui, parce qu'il prétend pouvoir s'émanciper des contextes nationaux spécifiques, s'avèrerait être une langue abstraite et anhistorique, Gramsci valorise le principe de la traduction. L'opération de traduction suppose en effet la connaissance du caractère singulier et historiquement déterminé des situations et des langues. Elle contraint donc à un effort d'adaptation impliquant une analyse précise et historique de la conjoncture, indispensable aux exigences de la révolution elle-même. Gramsci se réfère explicitement à Lénine lorsqu'il défend de tels principes, et notamment à des textes où ce dernier met en cause l'incapacité des russes à « traduire » les principes de la révolution dans un langage « européen »: « on a parlé un langage trop russe et peu « européen », c'est-à-dire qu'on s'est référé à des expériences russes sans les rendre actuelles, sans les expliquer » (Gramsci 1925). Même s'il a été montré qu'il s'agissait d'un Lénine transformé et adapté à ses propres problématiques (Descendre et Zancarini 2016), on peut tout de même considérer que Gramsci emprunte à ce dernier l'idée selon laquelle on ne peut prétendre pouvoir détacher des énoncés ou des mots d'ordre du contexte historique et spécifique dont ils tirent leur signification.

La position critique de Gramsci vis-à-vis de l'espéranto est donc tout autant fondée sur l'idée qu'il se fait de la révolution (on ne peut la réduire à un processus qui s'applique indifféremment aux divers contextes qu'elle vise à transformer) que sur l'idée qu'il se fait de la langue. Une langue ou un dialecte n'est en effet pas un instrument neutre et interchangeable, au sens où il ne coûterait rien d'adopter une langue plutôt qu'une autre. Elle est au contraire toujours

porteuse d'une vision du monde ou de ce qu'il appelle une philosophie spontanée, autrement dit d'une certaine interprétation de la réalité et de la réalité sociale en particulier. C'est précisément ce qui lui confère une telle importance dans les processus de conquêtes de l'hégémonie. De ce point de vue, la traduction impose non seulement de prendre connaissance d'un contexte et d'une vision du monde qui ne sont pas les nôtres, mais pousse également à adopter une attitude réflexive sur sa propre langue et la philosophie spontanée dont elle est porteuse. Seule une telle attitude réflexive permet en effet non plus de « "penser" sans en avoir une conscience critique, d'une façon désagrégée et occasionnelle, [de] « participer » à une conception du monde « imposée » mécaniquement par le milieu extérieur » mais « d'élaborer sa propre conception du monde de façon consciente et critique, et ainsi [...] de participer activement à la production de l'histoire du monde, d'être le guide de soi-même au lieu d'accepter passivement et lâchement que le sceau soit mis de l'extérieure à notre propre personnalité » (Gramsci 1978, 176).

L'idée selon laquelle la langue charrie, de manière plus ou moins consciente, une certaine vision du monde, est également développée par les Russes. Jakubinskij, par exemple, voit la pénétration de la langue urbaine dans les milieux paysans pendant la phase de transition au capitalisme comme l'opérateur d'une transformation du rapport des individus à leur propre langue qui se manifeste notamment par la parodie linguistique (Bandist 2003, 68). C'est par la fréquentation d'un autre parler qu'on peut ainsi se détacher du sien pour l'objectiver, et être capable tout à la fois de s'en moquer et de s'y rapporter de manière réflexive.

Par le fait même d'opposer la langue urbaine commune au parler local, le capitalisme fait entrer dans la conscience des paysans les faits de langue et pousse les gens à les remarquer, à s'en rendre compte et à les évaluer. Le capitalisme transforme ainsi la langue en soi, dont on ne se rend pas compte en langue pour soi. En troublant l'immobilité féodale et le caractère traditionnel de la communauté langagière paysanne grâce à la différenciation de classes à la campagne et à l'opposition complexe de la ville et du village, le capitalisme pousse la paysannerie à faire le choix entre ce qui est ancien et local et ce qui est nouveau, urbain et à l'échelle de toute la nation. C'est dans ces conditions qu'apparaît une lutte dont une des

armes est la moquerie, la parodie linguistique de la façon de parler propre aux « arriérés » ou aux « novateurs » (Jakubinskij cité dans Brandist 2003, 68).

Dans la même perspective, Bakhtine dira que c'est la fin de l'isolement linguistique à Athènes qui a conduit au développement des genres parodiques autrefois inexistants. Le plurilinguisme permet ainsi de délivrer « totalement la conscience de l'emprise de son langage propre, de son mythe linguistique. Les formes de la parodie travestissante fleurissent dans un climat de poly-linguisme » (Bakhtine 1978, 418-419).

Si la reconnaissance des idéologies et des visions du monde inhérentes aux langues et aux parlers est corrélée à l'injonction d'une prise de conscience, elle a aussi pour fonction de promouvoir la constitution et la généralisation d'une langue spécifiquement prolétarienne: « dans sa transformation d'une « classe en soi » en une « classe pour soi », le prolétariat doit développer sa propre langue en l'opposant à celle de la bourgeoisie » (Brandist 2003, 69). Les linguistes russes rejoignent ainsi Bogdanov lorsqu'il milite pour une transformation de la langue bourgeoise en langue des travailleurs. Or, le problème théorique posé par cet objectif pratique est celui de la possibilité et de la nature du changement linguistique.

3.2. Langage, changement et histoire

L'idée même d'un changement radical ou d'une révolution dans la langue suscite au moins deux types de questions sur le langage: est-il susceptible d'être révolutionné, c'est-à-dire de subir un changement d'une ampleur suffisante pour qu'on puisse parler de révolution ; une telle transformation peut-elle être organisée intentionnellement ou n'est-elle que le résultat nécessaire d'un changement d'une autre nature ?

Tout d'abord, il faut souligner que la simple possibilité d'une révolution linguistique ne va pas de soi. En effet, Saussure explique dans son Cours de linguistique générale qu'à la différence des autres codes (comme les signaux maritimes) dont l'usage est ponctuel et limité, chacun participe à la langue « à tout instant ». « Ce fait capital, conclut-il a montré

l'impossibilité de la révolution. La langue est de toutes les institutions sociales celle qui offre le moins de prise aux initiatives » (Saussure 1987, 107-108). Saussure énonce alors plusieurs arguments pour justifier sa thèse: a/ la langue s'impose à nous à la naissance (nous ne la choisissons pas) si bien que le « facteur de transmission historique domine [la langue] toute entière et exclut tout changement général et subit. » ; b/ puisque les signes linguistiques se définissent par leur caractère « arbitraire » (Saussure 1987, 107), le choix d'un signe plutôt qu'un autre ne peut faire l'objet d'une discussion et donc d'un changement intentionnel (Saussure 1987, 104); c/ une langue est faite d'une quantité telle de mots qu'il n'est pas réaliste d'en envisager une modification de grande ampleur ; d/ enfin, la langue étant sans cesse utilisée par tous, il semble impossible de se « détacher » d'elle pour prendre le recul nécessaire à sa transformation consciente.

Cette thèse saussurienne nous intéresse ici par les interprétations dont elle a fait l'objet. Elle a été considérée comme un exemple typique de la manière dont l'idéologie bourgeoise peut contaminer le développement d'une science ou, si l'on veut, de la manière dont une proposition théorique qui se prétend objective s'avère en réalité politiquement non-neutre. C'est Lev Jakubinskij qui a construit la critique la plus élaborée de cette thèse, notamment dans un article de 1931 intitulé « F. de Saussure sur l'impossibilité d'une politique linguistique ». Voici ce qu'il écrit: « Saussure tente de démontrer le caractère « inaccessible » aux masses ne serait-ce que de la langue, de démontrer l'impossibilité d'une « politique » ne serait-ce que linguistique, de démontrer l'impossibilité d'une révolution ne serait-ce que dans la langue » (Jakubinskij 2012, 211). On ne peut dès lors plus appliquer à la linguistique « l'exhortation bien connue mais excellente que Marx adressait aux philosophes: ne pas seulement étudier le monde, mais le transformer » et celle-ci devient par là même une science inutile (Jakubinskij 2012, 197)¹¹.

Selon Jakubinskij, la thèse de Saussure affirme a priori l'impossibilité de toute « intervention organisée de la société dans le processus langagier » et interdit donc « toute politique linguistique ». En considérant le sujet linguistique comme étant

passif, « attaché à la langue telle qu'il la possède » et ne pouvant « sortir des limites du système dont il a hérité », il s'inscrirait donc parmi ces scientifiques qui théorisent l'impuissance des hommes face à un état de fait.

Pour combattre la thèse de Saussure, il faut alors montrer qu'un changement de grande ampleur dans la langue est à la fois possible et souhaitable.

Jakubinskij justifie la possibilité d'un changement linguistique radical à travers des exemples historiques comme la formation du tchèque standardisé au XIXe par la suppression des mots d'origine allemande. Mais d'autres linguistes russes, comme Vološinov insistent d'une manière plus générale sur la nature essentiellement changeante et historique¹² de la langue d'une part, et sur son caractère de « produit » (au sens du résultat d'une production humaine) d'autre part¹³.

Pour montrer qu'un changement linguistique est cette fois souhaitable, Jakubinskij en vient à mener une réflexion inédite sur le statut spécifique de la langue dans le capitalisme et, partant, sur la nécessité de le transformer. De même que Lénine disait déjà à propos de la politique linguistique tsariste que « Sous le mot d'ordre de la « culture nationale », la bourgeoisie de toutes les nations d'Autriche comme de Russie travaille en fait à la division des ouvriers » (Lénine 1959, 14), Jakubinskij diagnostique une contradiction dans le rapport que le capitalisme entretient avec la langue. D'un côté il tend à transformer la langue en « moyen de communication à l'échelle de toute la nation »: c'est la formation de la langue nationale qui rompt avec les dialectes régionaux de l'époque féodale. Mais d'un autre côté, il provoque « la différenciation maximale de la langue-comme-idéologie » (Jakubinskij cité dans Brandist 2003, 69), c'est-à-dire des différentes appropriations d'une langue propres aux différentes classes sociales ou secteurs professionnels, en tant qu'elles sont porteuses de différentes idéologies. Ainsi, on voit par exemple se généraliser dans le capitalisme la pratique de la prise de parole publique ; or, bien que celle-ci se présente comme universelle (par différence avec la prise de parole spécialisée, limitée à des domaines étroits de la vie sociale à l'époque féodale) elle reste en même temps inaccessible à une grande partie de la population. Comme le dit

Jakubinskij « le caractère commun de la parole publique reste dans le monde capitaliste un mythe, tout autant que la liberté, l'égalité et beaucoup d'autres bonnes choses » (Jakubinskij cité dans Brandist 2003, 67). D'une façon plus générale, et c'est une chose que les études sur l'unification linguistique après la Révolution française montrent bien (Certeau, Julia et Revel 1975), on pourrait dire que l'unification linguistique substitue à des différences entre des langues ou des patois une inégalité dans la maîtrise et dans l'accès à une même langue commune. Ainsi, le double diagnostic à propos de la linguistique saussurienne et de la langue dans le capitalisme justifierait la possibilité et l'importance d'une révolution prolétarienne langagière réalisant non plus seulement formellement mais réellement l'universalité linguistique.

Une fois admise la possibilité d'une révolution dans la langue, il faut interroger la manière dont on considère que cette révolution opèrerait. L'alternative est la suivante: cette révolution langagière peut-elle être menée de façon autonome et intentionnelle, ou ne peut-elle être que le résultat indirect mais nécessaire d'une transformation du mode de production ? Il existe des représentants de ces deux positions divergentes qui se revendiquent, dans un cas comme dans l'autre, de l'héritage de Marx. Mais cette question repose en réalité sur une certaine conception de la place qu'occupe le langage dans les formations sociales: appartient-il à la base ou à la superstructure de la société ? Est-il autonome ou n'est-il qu'un simple reflet ? Il ne semble qu'on puisse envisager une révolution intentionnelle de la langue, qu'en adhérant aux premières branches de ces alternatives.

3.3. Langage et société: la langue entre base et superstructure ?

Pour Nicolai Marr¹⁴ et ses disciples qui, jusqu'à l'intervention de Staline en 1950 sont les représentants de la doctrine officielle de l'URSS en matière linguistique, la langue appartient à la superstructure de la société et ne saurait être modifiée qu'indirectement, suite à une transformation de sa base économique. Marr pense ainsi que la diversité des langues reflète celle des classes sociales et propose une théorie de l'évolution des langues en fonction de l'évolution des modes de

production, laquelle devrait finalement conduire, avec l'avènement du communisme, à l'adoption d'une seule langue commune partagée par tous. De même, dit-il, « que l'humanité va d'une économie et d'une forme de communauté artisanale et isolée vers une économie mondiale unique [...], de même la langue progresse à pas de géant de la diversité vers une langue mondiale unique » (Marr cité dans Dulicenko 2003, 109). Par conséquent, la seule intervention volontaire possible dans le domaine linguistique correspond à la politique effectivement menée par Staline à partir des années 1930. Imposer le russe comme langue unique serait justifié dans la mesure où il s'agirait d'une politique allant pour ainsi dire dans le sens de l'histoire.

Dans sa célèbre intervention de 1950, qui marque la rupture du régime soviétique avec le marrisme, Staline affirme au contraire que, par l'inertie dont ils témoignent et la variété des usages individuels qu'ils permettent, la syntaxe et le vocabulaire d'une langue ne relèvent ni de la base ni de la superstructure sociale: le langage constitue seulement un instrument neutre, un « moyen de communication entre les hommes » qui sert « indifféremment toute la société, toutes les classes de la société », aussi bien « l'ancien régime agonisant que le nouveau régime ascendant, l'ancienne base que la nouvelle, les exploiters que les exploités » (Staline 1979, 200).

Chacune de ces positions présente, nous semble-t-il, une même difficulté: elles tiennent pour absolues les oppositions classe/individu et base/superstructure pour chercher, par la suite, à y « situer » le langage. En effet, la conception matérialiste de l'histoire fondée sur de telles distinctions comporte un double risque de réductionnisme dont témoignent les positions de Marr et de Staline: réduction de tous les phénomènes sociaux et politiques à la détermination économique (économisme) ; et réduction des individus à leur position objective dans le monde social (sociologisme). Or, on pourrait dire qu'une réflexion sur le langage permet justement de prévenir ces risques et de fluidifier la dichotomie qui les produit.

Trotsky, à partir d'un problème concret spécifique, propose par exemple une analyse des rapports entre langage et société qui contribue à fluidifier la conception mécaniste du rapport entre base et superstructure. Dans un article intitulé «

Il faut lutter pour un langage châtié », il revient sur la proposition d'une assemblée générale organisée par une fabrique de chaussures « La Commune de Paris » en 1923 pour mettre fin à « la grossièreté du langage », et sanctionner l'usage des « gros mots ». Cet article est tiré des Questions du mode de vie, ouvrage centré sur l'idée qu'il ne suffit pas, dans la construction du socialisme, de mettre en place les bases économiques adéquates pour qu'apparaissent les superstructures idéologiques qui y correspondent. C'est pourquoi Trotsky y célèbre la tentative de cette fabrique de chaussure, à travers l'analyse de la grossièreté du langage et de son incompatibilité avec les exigences de la révolution.

La grossièreté du langage, écrit-il [...] est un héritage de l'esclavage, de l'humiliation, du mépris pour la dignité humaine, celle d'autrui, et la sienne propre [...] Dans les couches populaires, la grossièreté exprimait le désespoir, l'irritation, et avant tout une situation d'esclave sans espoir, sans issue. Mais cette même grossièreté dans les couches supérieures, dans la bouche d'un maître ou d'un intendant de domaine, était l'expression d'une supériorité de classe, d'un bon droit d'esclavagiste, inébranlable. (Trotsky 1976, 68)¹⁵

Ainsi, d'un côté les expressions et habitudes linguistiques grossières et insultantes s'avèrent être le reflet de rapports sociaux de domination concrets ; mais d'un autre côté, ces expressions n'ont pas une signification absolue puisqu'elles ne reflètent pas la même chose selon la classe à laquelle appartient celui qui les prononce (une même insulte peut aussi bien être l'expression d'une supériorité de classe que l'expression du désespoir ou de la révolte). La langue est donc doublement déterminée par les rapports sociaux: a/ au niveau de l'existence de certains mots ou expressions b/ au niveau de ce que ces expressions ou mots signifient selon le contexte social dans lequel ils sont proférés. Pourtant, malgré cette dépendance, on peut dire que le langage possède une tendance inertielle telle qu'une transformation des rapports sociaux ne saurait suffire à débarrasser la langue de ses aspects conservateurs, d'où la nécessité d'y intervenir. Voici, pour finir, la question que pose Trotsky:

Peut-on créer – même de façon parcellaire et limitée – une vie nouvelle fondée sur le respect mutuel, sur le respect envers soi-même, sur l'égalité de la femme, sur un véritable souci des enfants,

dans une atmosphère où résonne, gronde, éclate le langage grossier des maîtres et des esclaves, un langage qui n'a jamais épargné rien ni personne ? Il est aussi nécessaire pour la culture de l'esprit de lutter contre la grossièreté du langage qu'il est nécessaire pour la culture matérielle de combattre la saleté et les poux (Trotsky 1976, 69).

Si la question des insultes n'est sans doute pas l'enjeu linguistique le plus fondamental pour la révolution russe, l'article de Trotsky tire son intérêt des analyses qu'il implique et qui montrent finalement que si la transformation de la langue dépend de la transformation de la vie matérielle, cette dépendance n'est « ni mécanique, ni automatique; elle est réciproque » (Trotsky 1976, 71). Les pratiques linguistiques s'avèrent ainsi constitutives de la base (elles expriment et actualisent les rapports sociaux tout autant qu'elles sont déterminées par eux) comme de la superstructure (politique, droit, idéologie¹⁶) sociales, si bien qu'elles peuvent apparaître comme l'élément commun permettant d'en penser les rapports.

De même, pour Vološinov comme pour Bakhtine, on ne peut séparer la parole individuelle de la structure sociale qui l'a fait naître. Autrement dit, la langue n'est ni la langue d'une classe, ni la langue d'un individu singulier. Elle doit bien plutôt être considérée du point de vue de son inscription dans l'espace de l'interaction sociale. Toute prise de parole (écrite ou orale) est une interaction entre des individus (situés socialement), une interaction entre ces individus et le contexte (spatio-temporel et social) immédiat dans lequel ils parlent, et une interaction entre l'échange linguistique actuel et l'ensemble des autres échanges linguistiques qui l'ont précédé. Ainsi, une parole est toujours à la fois individuelle et collective: comme utilisation de la langue, elle est l'actualisation de l'appartenance du locuteur à une entité plus large (une langue est commune) mais comme expression particulière dans une langue, elle est ce par quoi il se singularise comme individu irréductible à cette appartenance. En ce sens, la langue fournit un modèle non réductionniste pour penser le rapport entre l'individu et les différentes formes d'appartenance qui le déterminent.

Ainsi, le langage, parce qu'il ouvre toujours sur la possibilité individuelle ou collective de faire quelque chose de ce qui a été fait de lui, peut être considéré comme l'un des lieux de l'historicité. La prise en compte de la nature spécifique des

pratiques langagières laisse penser que le changement historique et les conflits qui l'alimentent ne se réduisent pas aux transformations massives des institutions, des rapports de productions ou des techniques mais existent aussi dans la vie la plus quotidienne, au travers de batailles de mots et d'expressions. Le mot ou le signe serait alors à la fois « le plus sensible indicateur des changements sociaux » (Vološinov 2010, 151) et « l'arène de la lutte des classes » (Vološinov 2010, 161). Elle permet ainsi de penser l'interpénétration de la base et de la superstructure sociale plutôt que leur séparation.

4. Conclusion: Retour à Marx, retour à la pratique

Puisque, malgré leur divergence, l'ensemble des acteurs de ces nouvelles discussions sur le langage prétendent tenir leurs positions de Marx lui-même, appuyons-nous sur l'un de ses rares textes qui porte explicitement sur le langage. Il s'agit d'un passage de l'Idéologie allemande où Marx et Engels déclarent: « Il va de soi que viendra un temps où les individus prendront entièrement le contrôle de cette production du genre humain [qu'est la langue] » (Marx et Engels 2012, 432). Dans les lignes qui précèdent, ils insistaient sur le fait que parler telle ou telle langue n'est pas, comme le voudrait Stirner, une donnée du genre humain mais constitue plutôt une donnée « des circonstances ». En effet l'état de la langue qu'on parle à un moment donné est le résultat de processus sociaux-historiques (l'édification d'une langue nationale, la fusion de deux langues etc.) qui échappent dans une large mesure aux sujets puisque ces processus sont eux-mêmes déterminés par les besoins propres à une formation sociale (par exemple par les besoins du commerce et de la communication propres au capitalisme). Que peut-on alors entendre par la formule selon laquelle la langue serait « contrôlée » par l'ensemble des individus dans une société communisme ? On peut faire l'hypothèse d'interprétation suivante: l'état de la langue ne serait plus déterminé par des conditions économiques extérieures, mais bien plutôt par les individus eux-mêmes. D'un côté donc, une révolution langagière ne serait possible qu'avec une révolution d'ordre économique (seules certaines conditions économiques la rendent possible) mais d'un autre côté cette révolution, par son contenu,

consisterait justement en ce que l'élément linguistique ne serait plus déterminé par l'économie, et devrait donc être déterminé par les individus de façon consciente.

Ainsi, la place et le rôle que le langage occupe dans la société, ne serait pas le même selon le type de société considéré: dans les sociétés capitalistes, les pratiques linguistiques sont déterminées par l'économie, tandis que dans une société communiste, la sphère des activités langagières acquerrait l'autonomie qui lui revient. En un sens, on pourrait interpréter les divergences théoriques des penseurs auxquels nous nous sommes référés à la lumière de cette thèse. Les uns, en faisant de la langue un simple reflet ou une totalité imposée aux individus de l'extérieur systématiseraient dans la théorie les rapports mécaniques généraux mais bien réels à l'œuvre dans les sociétés capitalistes. Les autres, en insistant, sur le potentiel révolutionnaire des pratiques linguistiques ou sur les possibilités d'inventions offertes par la relative autonomie du langage, se feraient les porte-paroles d'une société à venir. On trouve aussi parfois chez Marx, dans certaines descriptions du mouvement ouvrier, l'anticipation d'un monde où les échanges langagiers pourraient se déployer pleinement, indépendamment de la structure économique du monde social. Dans les *Manuscrits* de 1844, les objectifs politiques qui ont motivé les réunions ouvrières que Marx décrit, cèdent peu à peu la place à un « un nouveau besoin, le besoin de la société ». Alors, ce « qui apparaît comme un moyen est devenu le but » si bien que « l'association, la réunion, la conversation qui a de nouveau la société comme but, leur suffisent, la fraternité des hommes n'est pas un vain mot, mais une vérité pour eux » (Marx 2007, 184).

Le moment révolutionnaire russe, parce que ceux qui le vivent sont, pourrait-on dire, à cheval entre deux mondes, le regard tourné aussi bien vers l'avant que vers l'arrière, a sans doute ceci de particulier qu'il autorise la coexistence de positions théoriques qui, en d'autres temps, auraient semblé contradictoires. C'est l'ambiguïté et la richesse de ce contexte en tant qu'elle reflète l'ambiguïté et la richesse du langage lui-même dont nous avons voulu rendre compte.

NOTES

¹ « Toute vie sociale est essentiellement pratique » (Marx et Engels 2012, 3).

² « Il faut réformer la langue écrite dans des conditions déterminées, il faut rapprocher la façon de parler du langage populaire » (Tse-Toung 1965, 69).

³ En Algérie par exemple, le problème est surtout celui du rapport à la langue française comme langue de l'occupant, qui est tour à tour rejetée puis appropriée comme « un instrument de libération » (Fanon 2001, 75). « Les décisions prises dans le système linguistique de l'occupant, acculent ce dernier à prendre conscience du caractère relatif de ces signes » (Fanon 2001, 76). « Aussi paradoxal que cela paraisse, ajoute Fanon, c'est la Révolution algérienne, c'est la lutte du peuple algérien qui facilite la diffusion de la langue française dans la Nation » (Fanon 2001, 74).

⁴ « Le despotisme maintenait la variété des idiomes [...] Dans la démocratie au contraire, la surveillance du gouvernement est confiée à chaque citoyen ; pour le surveiller il faut le connaître, il faut surtout en connaître la langue » (Rapport Barère cité par Certeau, Julia et Revel 1975, 296).

⁵ D'après le Comité Central du Nouvel Alphabet de Toute l'Union, en 1932, sur 127 peuples de l'Est de l'URSS, plus de 80 ont désormais une langue écrite et des écoles nationales.

⁶ Il faut noter que la crainte des nationalismes était précisément l'une des raisons principales qui, à l'inverse, justifiait chez Kautsky ou Lénine le refus d'imposer une langue nationale.

⁷ En 1932, l'Académie d'État pour l'histoire de la culture matérielle publie un texte intitulé « Contre la contrebande bourgeoise en linguiste » dans lequel ils attaquent les espérantologues. Tout le mouvement espérantiste sera ainsi anéanti.

⁸ Par exemple, à propos de Proudhon: « Proudhon n'a pas réussi à donner à cette idée un développement adéquat. L'idée de la « possession *égale* » exprime, dans le langage de l'économie politique, par conséquent toujours dans le langage de l'aliénation, que c'est *l'objet* comme *être pour l'homme*, comme *être objectif de l'homme*, qui est en même temps *l'existence de l'homme pour l'autre homme*, sa *relation humaine à autrui*, le *comportement social de l'homme par rapport à l'homme* » (Marx et Engels 1969, 54).

⁹ Dans l'*Idéologie allemande*, Marx et Engels procèdent à des analyses très précises du langage des jeunes-hégéliens, notamment du point de vue de son abstraction et de ses effets naturalisant ou essentialisant. Par exemple à propos de Stirner: « tout ce non-sens théorique (...) serait impossible si la propriété privée réelle que les communistes veulent abolir n'avait pas été transformée en ce concept abstrait "la propriété" » (Marx et Engels 2012, 226).

¹⁰ Voir par exemple le groupe de recherche de la section psychotechnique de l'Institut de psychologie expérimentale de Moscou (Brandist 2015, 114-115).

¹¹ « Il est vain de décrire les "lois" de l'évolution des langues si on ne peut les "réaliser" dans la pratique » (Jakubinskij 2012, 197).

¹² « La langue est un phénomène purement historique » (Vološinov 2010, 289).

¹³ Pour Vološinov, la langue en effet n'est ni un système de signes abstraits comme le pense Saussure, ni le résultat d'une production purement

individuelle comme le pensent les idéalistes. Elle est le produit des interactions sociales et verbales effectives.

¹⁴ Il s'agit de la doctrine officielle de l'URSS en matière linguistique jusqu'en 1950.

¹⁵ « Deux types de grossièreté – celle des barines, des fonctionnaires, de la police, une grossièreté rassasiée, à la voix grasse, et une autre, affamée, désespérée – ont coloré la vie russe de leur teinte repoussante » (Trotsky 1976, 68).

¹⁶ Vološinov, par exemple, propose une analyse des signes linguistiques comme signes idéologiques.

REFERENCES

A/Traverso (collectif). 1977. *Radio Alice, radio libre*. Traduit par D. Guillermin et G. Marco Montesano. Paris : Jean-Pierre Delarge.

Bakhtine, Mikhaïl. 1978. « De la préhistoire du discours romanesque ». In *Esthétique et théorie du roman*, 399-437. Paris : Gallimard.

Balibar, Renée et Dominique Laporte. 1974. *Le français national : politique et pratiques de la langue nationale sous la Révolution française*. Paris : Hachette.

Brandist, Craig. 2003. « Bakhtine, la sociologie du langage et le roman ». *Cahiers de l'ILSL* 14 : 59-84.

_____. 2015. *The Dimensions of Hegemony*. Boston : Brill.

De Certeau, Michel, Dominique Julia et Jacques Revel. 1975. *Une politique de la langue, La révolution française et les patois*. Paris : Gallimard.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. 1980. *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille Plateaux*. Paris : Minuit.

Descendre, Romain et Jean-Claude Zancarini. 2016. « De la traduction à la traductibilité : un outil d'émancipation théorique ». *Laboratoire italien*, no. 18. Consulté le 23 janvier 2019, <http://laboratoireitalien.revues.org/1065>

Dulicenko, Aleksandr D. 2003. « Le marxisme et les projets de langue universelle du communisme » *Cahiers de l'ILSL* 14: 101-120.

Fanon, Franz. 2001. *L'An V de la Révolution*, Paris : La Découverte.

Gramsci, Antonio. 1925. « L'organizzazione per cellule e il II Congresso mondiale », *L'Unità* 1925 (29 luglio) : 638-641.

_____. 1978. *Cahiers de prison*. Tome 3. Traduit par Paolo Fulchignoni, Gérard Granel et Nino Negri. Paris : Gallimard.

_____. 2009. *Epistolario, I, gennaio 1906 – dicembre 1922*. Rome : Istituto della Enciclopedia Italiana.

Jakubinskij, Lev. 2012. *Une linguistique de la parole (URSS, années 1920-1930)*. Lausanne : Lambert-Lucas.

Kautsky, Karl. 2010. « Nationality and internationality Part 2 ». *Critique* 38 : 143-163.

Lafargue, Paul. 1977. « La langue française avant et après la Révolution ». In *Marxisme et linguistique*, 71-114. Paris : Payot.

Lénine, Vladimir I. 1959. *Œuvres : Tome 20*. Paris et Moscou : Éditions Sociales/Éditions en langues étrangères.

_____. 1962. « À propos des mots d'ordre » (juillet 1917). In *Œuvres*, tome 25, 198-206. Paris et Moscou : Éditions Sociales/Éditions en langues étrangères.

_____. 1965. « Que faire ? ». In *Œuvres*, tome 5, 353-542. Paris et Moscou : Éditions Sociales/Éditions en langues étrangères.

Marx, Karl. 2007. *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Traduit par F. Fischbach. Paris : Vrin.

_____. 2014. *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre I : « Le procès de production du capital »*. Paris : Puf.

Marx, Karl et Friedrich Engels. 1969. *La Sainte-Famille. Ou Critique de la critique critique contre Bruno Bauer et consorts*. Traduit par E. Cogniot. Paris : Éditions sociales.

_____. 2012. *L'Ideologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*. Traduit par H. Augier, G. Badia, J. Baudrillard et R. Cartelle, Paris : Éditions sociales.

Plékhanov, Georgij Valentinovic. 1892. *Lettres sur la famine*. Genève : Impr. Du « Social-Démocrate ».

Saussure, Ferdinand de. 1987. *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot.

Shafir, Iakov. 1924. *Gazeta i derevnia (The Newspaper and the Village)*, Moscou : Krasnaia nov'.

Staline, Joseph, 1979. « Marxisme et questions de linguistique » (1950). In *Les maîtres de la langue. Avec des textes de Marr, Staline, Polivanov*, édité par Françoise Gadet et al. Paris : Maspero.

Trotsky, Léon. 1976. *Les questions du mode de vie*. Paris : Union générale d'Éditions.

Tse-Toung, Mao. 1965. *La démocratie nouvelle*. Pékin : Éditions en langues étrangères.

Vološinov, Valentin Nikolaevic. 2010. *Marxisme et philosophie du langage, Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans les sciences du langage*. Traduit par P. Sériot et I. Tytkowski-Ageeva. Limoges : Lambert-Lucas.

Žirmunskij, Viktor Maksimovic. 1936. *Nacional'nyj jazyk i social'nyje dialekty*. Leningrad.

Juliette Farjat est doctorante en Philosophie à l'Université de Nanterre. Ses recherches portent sur Marx et le marxisme d'un côté et la philosophie du langage de l'autre. Elle s'intéresse en particulier aux conceptions marxistes du langage à travers notamment le problème du rapport entre langage et société, la question de l'inscription de l'idéologie dans la langue et les pratiques linguistiques ou encore celle des conflits et des luttes politiques associées au langage et à ses usages

Adresse:

Juliette Farjat
Université Paris Nanterre 200
Avenue de la République
92001 Nanterre Cedex
Email: jufarjat@gmail.com

Becoming a Class for Itself: Lev Iakubinskii and the Principles of the Proletarian Language Policy

Evgeny Blinov
Institute of Philosophy
of Russian Academy of Sciences

Abstract

The article focuses on an attempt to develop Marxist approach to linguistics in Lev Iakubinskii and Anatoly Ivanov's book *Essays on language* (1932). This collection of essays was widely known in the early thirties and had a direct impact on many contemporaries including Mikhail Bakhtin and Victor Zhirmunskii but later was condemned as an example of "vulgar sociology" and consigned to oblivion. Iakubinskii and Ivanov states that the proletariat had a particular mission, which consisted in breaking the "illusion of unity" of a nation created by the bourgeois policy of language unification. They argue that the insolvable contradiction of the bourgeois language policy is its incapacity to become universal in the conditions of social differentiations linked to the unevenness of development. At the same time, the contradiction between the tendency for universality and the class oppression is dialectical and serves as the "internal driving force" of language development that should provide the basis for the language policy of proletariat.

Keywords: language policy, Lev Iakubinskii, vulgar sociology, Soviet Cultural Revolution, historical materialism, Marxist linguistics

1. Vulgar sociology or Marxist linguistics?

In 1932, at the height of the Cultural Revolution in Russia and during the brisk debate on the authentic Marxist approach to language, Lev Iakubinskii¹ reminds us that, according to Marx and Lenin, language has two main functions—"medium of intercourse" and "ideology"—and they "shouldn't be separated from each other":

Thus Marxist linguistics determines that language is a unity of these functions and shows how these two sides of language as unity are coming to contradiction with each other at different stages of the development of society and how this contradiction, determined by the socio-economical background, serves as an internal driving force of language development. (Iakubinskii and Ivanov 1932, 62).

The Marxist science of language is clearly opposed to “bourgeois” linguistics that separates various functions of language or exaggerates one of them “to absolute” and thus completely loses from sight the abovementioned unity of language. However, as Marxist linguistics was merging at the time with Nikolai Marr’s New Teaching on Language (NTL), Iakubinskii summarizes that language becomes a “form of existence of class-oriented psycho-ideologies” (Iakubinskii and Ivanov 1932, 62). Twenty years later, after Stalin’s legendary intervention into the domain of language sciences, Iakubinskii’s book *Essays on Language* (*Ocherki po iazyku*), written with I. Ivanov,² was branded as “vulgar sociologism” and thus consigned to oblivion. I believe this evaluation to be a major injustice because, as Craig Brandist and Mika Lähteenmäki point out, the articles in *Essays on Language* “in many ways sum up the achievements of early Soviet sociolinguistics” (Brandist and Lähteenmäki 2011, 80).

During his lifetime, Lev Iakubinskii (1892–1945)—one of Baudouin de Courtenay’s favorite students and a founding member of the OPOJAZ movement—had a rather stable career. Unlike Evgenij Polivanov (1891–1938)—another of Baudouin’s preeminent pupils and the initiator of OPOJAZ who famously criticized Marr’s linguistic incompetence—Iakubinskii publicly accepted NTL and not only avoided exile and arrest but also held some important positions in the governing body of Soviet linguistics in the late twenties and early thirties. However, in contrast with Polivanov’s posthumous fame, Iakubinskii’s work was rarely revisited and remained almost unknown to the West.³

The “vulgar sociologism” label was firmly branded on Iakubinskii as early as 1953 when the new head of Soviet linguistics, Viktor Vinogradov, in his preface to Iakubinskii’s posthumously published *History of Old Russian Language* (*Istorija drevnerusskogo jazyka*) attributed this fact to

Iakubinskii's adherence to Marr's recently denounced teaching (Iakubinskii 1953, 4). However, alongside this criticism, Vinogradov admitted that Iakubinskii's book contained many fresh "observations and generalizations" and that Iakubinskii had been gradually departing from Marrist dogmatism. The verdict of "vulgar sociologism" was literally reproduced in a 1986 edition of Iakubinskii's work in the preface written by Alexey Leontiev, where *Essays on Language* was considered as "lacking of any scientific interest" (Iakubinskii 1986, 6). Despite their criticism of the "purifying" of Marxist elements in the 1986 *Izbrannoie*, the editors of the recent bilingual (Russian-French) collection of Iakubinskii's work did not find a place for any of the articles included in Iakubinskii's 1932 book (Ivanova 2013). Finally, a notable historian of language sciences, Vladimir Alpatov, did not include Iakubinskii's work in his overview of "serious" Marxist approaches to language (Alpatov 2000), and he only briefly mentions it in his major work on Valentin Voloshinov's famous *magnum opus* (although the Iakubinskii influence on the Bakhtin circle is treated in detail: Alpatov 2005, 43–50).

The notable exception to this trend is the opinion of the patriarch of Soviet German studies and theory of poetry Viktor Zhirmunskii, the author of the classic *National Language and Social Dialects* (*Natzional'nii jazyk i ego sotzial'nye dialekty*) (1936), in his early years close to the formalist movement. In a 1969 anniversary article entitled "Marxism and Social Linguistics," which was supposed to resume the itinerary of the Soviet school of sociolinguistics for the half century after the Revolution, he goes so far as to say that Iakubinskii's "not numerous, but very substantial works" had a "decisive influence" on the subject (Zhirmunskii 1969, 8). Apart from his published work, he emphasizes the intellectual "generosity" of Iakubinskii in the personal exchange with his colleagues and states that it was *Essays on Language* that gave "classical formulation of the formation of common-national language in the bourgeois society from the territorial dialects" that still provides the basis for "all our considerations on the topic" (Zhirmunskii 1969, 8). Besides this panegyric that praises Iakubinskii as the most important

precursor of the contemporary Soviet sociolinguistics, Zhirmunskii reproduces in his article many passages from *Essays on Language* without directly quoting him. He also draws attention to the fact that the research in the domain of sociolinguistics in the USSR in the second half of the twenties and thirties had been developing independently and “often in opposition” to Marr (Zhirmunskii 1969, 7). Brandist and Lähteenmäki recently stated that it bears a certain “thematic resemblance” to Bakhtin’s famous *Discourse in the Novel* (see Bakhtin 1981), written in the mid-thirties, and that he often places the ideas of what they call “Leningrad sociological school” in his own “ideal history of literary form” (Brandist and Lähteenmäki, 80).

Was the 1932 book a mere opportunistic attempt to promote “vulgar sociologism” or the living source of Soviet social linguistics? In any case, its huge impact on Zhirmunskii’s work and very possibly on that of Bakhtin warrants a reevaluation of the work’s significance, which the present article endeavors to accomplish.

2. From formalist poetics to language policy

First and foremost, one cannot ignore that the interests of Baudouin de Courtenay were far ahead of mere “sociology of language”: he had a clear political engagement and even spent several months in prison in 1913 for his article on the possibility of political autonomy for the national regions of the Russian Empire (see Brandist 2016, 58–59). It is fitting that his pupils, Polivanov and Iakubinskii, played an active role in shaping the Soviet language policy, which was not far from the aspirations of previous generations of liberal intellectuals. These same intellectuals enthusiastically welcomed the February Revolution in 1917 and had hopes during the period of what I called once “New Scientific Policy” (see Blinov 2017) of Soviet government, which ended with the outcome of the Cultural Revolution in the late twenties.

Iakubinskii was, to put it in Mayakovsky’s words, mobilized from the “lordly gardening” of the formalist poetics: his first publications appeared in the famous OPOJAZ collections. Iakubinskii’s interest in the sociological analysis of

language could be clearly established already in his 1923 paper, “On Dialogical Speech” (*O dialogicheskoi rechi*), today widely considered as his major work. He shapes a substantial idea of “functional variety” of speech that was, to his mind, generally overlooked by contemporary linguistics. In a formalist manner, he discerns three major factors of classification of this variety according to the “sociological order”: *conditions of intercourse* (in the usual or unusual medium); *form* (direct, indirect, unilateral, or intermittent), and *objectives of intercourse* (practical and artistic, neutral and convincing). In the former case, he especially emphasized that “convincing” (*ubezhdaiuschii*) or “impressing” (*vnushaiuschii*) must be “intellectually and emotionally convincing” (Iakubinskii [1923] 1986, 18). This classification, as well as the focus on the examination of “everyday speech,” clearly distinguishes Iakubinskii from the more usual formalist scrutiny of literary texts. Moreover, in what he later refers to as “my formalist article,” (Iakubinskii 1932, 53) he proposes the analysis of “convincing” speech on the material of revolutionary rhetoric. In his 1924 article, “About the Lowering of Higher Style in Lenin” (*O snizhenii vysokogo stil'ia u Lenina*), published in *LEF* magazine (Iakubinskii 1924), he proposes what could be described as one of the first attempts at discourse analysis in linguistic literature. He observes the complete absence of “journalistic prose” (*publitsisticheskoi prozy*) analysis in contemporary language sciences and suggests that the different style elements (syntax, brackets, and choice of vocabulary) in the well-known Lenin article “About the National Pride of Great-Russians” (*O natsional'noi gordosti velikorossov*) are serving as a device of “lowering” pathetic of the Great War patriotic speeches; thus, Lenin’s narrative had a completely different impact on the reader.

In the second half of the twenties, Iakubinskii formally adhered to Marr’s NTL, although his interest in the analysis of political language on the material of journalism and everyday speech was evident already in his early formalist period. Two of his articles, written at the same time as those included in the *Essays on Language*, are of particular interest. The first, “F. De Saussure about the Impossibility of Language

Policy” (*F. De Sosiur o nevozmozhnosti iazykovoi politiki*), is no less than a manifest of the voluntaristic policy of language conducted during the Cultural Revolution in the early thirties. He criticizes Saussure’s thesis about the “inaccessibility” of language not only for individuals but also for the “mass of speakers or the group” (Iakubinskii 1931, 186). According to Iakubinskii, the approach of the Swiss linguist is typical for “bourgeois linguistics” that denies the very possibility of “organized intervention in the language process,” that is, the impossibility of the policy of language. For the authentic Marxist, linguistics that aims “not only to explain but to change the world,” it would mean the methodological impossibility of the science of language as such. By insisting on the “arbitrariness” of linguistic signs, Saussure ignores the fact that it exists in a “dynamical system” of developing language and acquires “the broadest rational and irrational connections—lingual and extra-lingual—that become a matter of discussion” (Iakubinskii 1931, 198). Saussure’s statement about the “passivity” of the masses and their satisfaction with the language inherited from the previous generations is equally wrong for Iakubinskii, as the masses are permanently contesting their language, and the possible failure of these attempts are rather due to their lack of understanding of the mechanisms of language changes. The most important issue, however, is Saussure’s blindness for the class differentiation of the speakers, prescribing the employment of the term “masses,” which is passive by definition and nonreflective of the language. This ignoring of class is not accidental as it denies the dialectical character of social and language interaction, and ascribes to the whole “mass of speakers” at any time the quality that has “the particular social class at the particular stage of its development” (Iakubinskii 1931, 208). This tendency, concludes Iakubinskii, reflects the aspiration of the bourgeoisie to fix its current domination and to give the “proofs” of the impossibility of revolution “at least in the language” (Iakubinskii 1931, 210).

However, Saussurean nondifferentiation of the social backgrounds of speakers and their historicity does not necessarily mean that Marxist linguistics should in turn

“absolutize” the “class nature” of language. Iakubinskii denounces this sort of abuse of Marxist methodology in another polemical article entitled “Against Danilovism” (*Protiv Danilovschiny*) (Iakubinskii 1932). Danilov, one of the leaders of the *Jazykfront* movement, pretended to explain the specificity of “proletarian speech style” from the point of view of what he believed to be Marxist linguistics. Following Swiss “bourgeois linguists,” he discerns between communicative and expressive functions of language and concludes that the sought-for specificity is contained in the “expressive-affective” style of a proletarian: it is simple and unpretentious, categorical in tone, and tends to invent the neologisms. Iakubinskii argues that these traits of style are by no means specifically “proletarian” because rural dialects are “simple,” the rhetoric of Italian fascists or Polish nationalists is no less “categorical,” and the bourgeois at the time of the French Revolution produced many “neologisms” omnipresent in the Soviet political vocabulary. Danilov reproduced, deliberately or by neglect, the Saussurean dichotomy of synchrony and diachrony and ignored the historical and dialectical character of the given social dialect. A social dialect has meaning only in the context of the national language history on which a Marxist linguist should project the class struggle history, which is understood according to the laws of dialectical materialism. If by “class” one understands an isolated social strata without a clear connection with the previous national language history, it would be just another face of Saussurean “metaphysical dualism”. In a sense, Iakubinskii was accusing Danilov of a sort of vulgar sociology that would be later associated with his own *Essays on Language*, as mentioned previously: “Danilovism” pretended to understand the class nature of proletarian speech style by mechanically combining its formal traits with some sort of idealistic image of a Russian worker, newly arrived at a big city and scarcely educated. To explain the true objectives of proletarian language policy, one should understand the dialectical process of forming the common-national language that will become one of the major themes of the articles collected in *Essays on Language*.

3. “Essays on Language” and the new style for popular science

One can easily guess why different generations of scholars classified *Essays on Language* as an embodiment of the so-called vulgar sociology that was widespread during the period of Soviet Cultural Revolution. It is certainly a product of its time: first, *Essays on Language* is a deliberate simplification of the main topics of social linguistics widely discussed in the twenties. Second, the necessity of the new revolutionary language for popular science is theorized in the eponymous closing essay “About the Popular-Scientific Language” (*O nauchno-populiarnom iazyke*). Iakubinskii argues that the language of popular science for the Soviet proletariat should be different from nineteenth-century flat positivism following Lenin’s dialectical style; that is, reveal the true contradictions of the considered problem and show its historical development.

Another particularity of *Essays on Language* that could embarrass contemporary readers is the presence of the extensive, often pages-long citations from the classics of Marxism-Leninism but equally from ethnographical and linguistic literature. However, the careful examination of the main arguments will show that the citations are well gleaned and logically arranged in sharp contrast with many other scientific works of the same and later periods that necessarily contained a quote from Lenin or Marx and Engels, often very far from its scientific domain. It could be suggested that the long quotes from non-Marxist or “reactionary” authors show the Iakubinskii and Ivaniov’s intention make out of their work some sort of anthology destined for the “writers” and “scientific workers” often deprived of access to prerevolutionary secondary literature. Many similar chrestomathies were published in the early thirties, such as the one on the national question (Velikovskii and Levin 1931), as quoted in *Essays on Language*.

Most of the articles were previously published in Gorki’s review *Literaturnaia ucheba* and were meant for the education of proletarian writers. *Essays on Language* could be logically split into two parts: four of the essays contain some

practical advices for writers regarding literary techniques, and four are dedicated to more theoretical explanations of the proletarian language policy. The practical essays are certainly ideologically seasoned: one of them is a reminder of the language responsibility (*iazykovoi otvetsevennosti*) of a Soviet writer. From the more common perspective, they point at the numerous stylistic errors of proletarian writers and show that the old language norms could not be easily overcome. This combination of practical manual and theoretical reflections on the Marxism in linguistics is due to the particular discursive strategy: despite the absence of the adjective “Marxist” in the title, it has a similar ambition to Polivanov’s 1931 book, *For Marxist Linguistics* (*Za marksistkoje jazykoznanie*), and, to a lesser extent, Voloshinov’s 1929 *opus magnum* (Voloshinov [1929] 1973). In addition, as I will show, *Essays on Language*, for good or bad, took the Marxist method much more seriously.

4. Formation of a common-national language and the irreconcilable contradictions of capitalism

The accusation of vulgar sociologism in the early fifties supposed that the Marrist approach to language was quasi- and even anti-Marxist because it proclaimed that the language is assimilated to the ideology or superstructure, although it is a substantial part of the productive process; that is, it works simultaneously on the levels of infrastructure and superstructure (Stalin 1950). Like many victims falsely accused based on the infamous Article 58 during the Great Purge, Iakubinskii should be rehabilitated for the reason of “absence of the crime in the act.” He is not simply insisting on the indissolubility of communicational and ideological functions of language but states that in the *Essays on Language*, he will principally address the communicational function and later will dedicate another work to the ideological one (Iakubinskii and Ivanov 1932, 3, 63). This second book, however, was never written, although some of the related ideas were apparently included in Iakubinskii’s lectures on the history of the Ancient Russian language given in the thirties and published posthumously (Iakubinskii 1953). Notwithstanding a few ritual references to Marr, no trace of

Marrism can be found in *Essays on Language*. Iakubinskii indeed paid tribute to Marr's quasi-historical or paleontological "semantization" in his published articles (Iakubinskii 1927), but the scope of *Essays on Language* was completely different and, fortunately, was not a part of the interests of the author of NTL.

The main arguments are concentrated in the previously unpublished article "Capitalism and National Language" (*Kapitalizm i natsional'nii iazyk*), which seems to be the theoretical core of the book. The article shows that Iakubinskii's attack on Saussure and Danilov (and indirectly on Polivanov who supervised the latter; see Iakubinskii 1932) was in fact consistent with the analysis that we find in *Essays on Language*. Iakubinskii reminds readers that, according to Marx and Engels, to understand the laws of historical development, one should examine the capitalist society as the "most complicated" and "most advanced" form of state that ever existed. For the sake of understanding the "class structure" of contemporary Russian language, proletarian writers and cultural workers should beforehand master the general tendencies of language development under capitalism and its particularities in the Russian Empire. The aim of the article is to perceive the difference of the language policy under capitalism from the previous feudal formation, which is especially important in the backward prerevolutionary Russia.

Iakubinskii states that the economic and political aspects of feudal "atomism" determined the existence of a "sack of dialects" following Marx's comparison of the French people before the Revolution to a "sack of potatoes" (Iakubinskii and Ivanov 1932, 67). Already, the old regime's bureaucratic absolutism had a tendency toward the unification of language as soon as the central state apparatus became more and more involved in the governance of the particular regions; that is, it had the clear intention to transform itself into a nation-state. Moreover, in the late feudal period, commodity production had been developing, and the need to sign the treatises had been aroused for more and wider groups of the population. In this sense, Iakubinskii's analysis is rather standard for its time: he refers to the works of German

socialist Karl Kautsky, and a similar narrative could be found in the ninth volume of Ferdinand Brunot's major work, *History of the French Language* (Brunot 1927).

However, Iakubinskii emphasizes the multiplicity of factors leading to this transformation without reducing the necessity to use the unified "national" language for the needs of "production" or "administration." The process of what he describes as the "capitalization of language relations" (Iakubinskii and Ivanov 1932, 71) is multifold. First, a capitalist is not a mere owner but the direct organizer of the productive process; he is not a resident of an isolated feudal province but of the whole country. From the Marxist point of view, the bourgeoisie is using the unified national language as an instrument for becoming "a class for itself," that is, to identify itself with the whole nation. However, it is rather an ideal of the grand bourgeoisie and its satellite intelligentsia because the small bourgeoisie has to adapt itself for this general tendency and may preserve some local dialects.

The second major factor of language unification is the particular development of public speech under capitalism. The capitalist revolution brings the so-called freedom of public speech into the parliament and press, tending to promote it as "the general form of speech relation" (Iakubinskii and Ivanov 1932, 75) like that of the spoken language. However, this tendency, concludes Iakubinskii, has its limits in the bounds of the capitalistic society because the press, parliament, and bourgeois intelligentsia are all trying at the same time to "stop the mouth" of the subordinate classes, especially of their direct antagonist class, that is, the proletariat. For this reason, the bourgeoisie is facing an insolvable contradiction by denying the tendency to the "universality of national language that is inserted inside it" (Iakubinskii and Ivanov 1932, 78).

The third and critically important trait of "capitalization of language relations" is the fact that the bourgeoisie is using it as the instrument of domination of the "common-national" (*obschenatsional'nyi*) language. There certainly was a universal language in the feudal era, but Latin was by no means "its own language" for the different classes of a given society propagated by the Catholic Church, which

functioned as a global and transnational institution. By contrast, the bourgeoisie is primarily a class with pretensions to universality as it aspires to express the interests of the whole society. It overcomes the bilingualism typical for the feudal society by imposing on the whole country the “common-national” language that is “not alien [*tchuzhoi*], not external, not extraneous for the whole mass of dialects of a given language” (Iakubinskii and Ivanov 1932, 82). Being the first quasi-universal class for itself, the bourgeoisie tends to create “an illusion of unity” of a given society that lasts right up to the moment when the proletariat breaks this illusion and in turn becomes a class for itself that marks the “beginning of the end of the bourgeois society” (Iakubinskii and Ivanov 1932, 80).

As soon as capitalism necessarily enters its “imperial stage,” according to Lenin, it strives to become global. The national languages at this moment are becoming more and more internationalized but still are not replaced by one common global language. Once again, this tendency is not realized because the concurrence of the global languages includes only the languages of the most developed capitalist countries. Iakubinskii is thus coming to his general conclusion that “national language has a tendency to universality (in the various senses of the word)” (Iakubinskii and Ivanov 1932, 84) but is not able to realize universality in the conditions of the class struggle and uneven (*neravnomernogo*) development of capitalism. This uneven character of development is the key to his analysis of the linguistic situation in late imperial Russia.

5. The unevenness of Russian language development and the proletarian language policy goals

The peasant’s language in a capitalist society is a vestige (*perezhitok*) of the feudal formation but still represents a “unity of opposites” and should be compared with a city as another unity of opposites dominating in the new circumstances. Capitalism is unable to solve the contradiction between village and city, and their linguistic relations are rather unilateral: the history of the peasant language under capitalism is a history of its “active language adaptation to the

capitalist relations under the oppression of capitalism” (Iakubinskii and Ivanov 1932, 88). This adaptation has three main traits: it is *uneven* in different regions and subclasses; it is not *rectilinear* because the local dialects do not always give up without a fight; and it is *conscious* (at this point, we should remember Iakubinskii’s criticism of Saussure). In support of his argument, Iakubinskii, whose main linguistic specialization was the Russian language, gives many examples from prerevolutionary ethnographic and linguistic literature. The villages dominated by *kulaks* (rich peasants) are often much more conservative, whereas the most progressive are *sezonniki* (seasonal workers) who are accustomed to working in the city now and are consciously shaping their speech habitudes according to urban norms. At the same time, they regularly go back to their native villages and influence the speech of their neighbors. Already in this linguistic situation, this half-peasant, half-urban proto-proletariat is making a language for itself (*jazyk dlia sebia*) from the unconscious language (Iakubinskii and Ivanov 1932, 102).

However, the particular linguistic situation of the Russian proletariat is mainly peasant by origin. In addition to the widely discussed relation to the newly acquired bourgeois culture, proletarian language policy should first deal with the multiplicity of peasant dialects (*raznorechie*) “inherited” from past formations. To this point, Iakubinskii seems to support the old Jacobin idea of extirpation of patois as advised by the patriots of the First French Republic (see the classical work by De Certeau et al. 2002). This should eliminate the intra-class multiplicity of patois for two main reasons: first, it came from the outside in terms of production because the division of labor in the village is completely different; and, second, it contradicts the interests of the class struggle of the proletariat and reduces its unity.

At the first stage, the proletariat must “overcome” (*izzhit’*) the peasant dialects; at the second stage, the proletariat must deal with the new national language acquired from the old bourgeois culture. In this sense, Iakubinskii strictly opposes the most radical projects advanced in the early thirties: he denies the very idea of proletarian syntax,

grammar, or even pronunciation. It was simply confused with peasant vestiges that should be eliminated in the process of developing the proletarian language. This confusion came from the nondifferentiation of communicational and ideological functions of language: the proletariat is opposing the bourgeoisie “not in the language as a mean of intercourse but in the language as ideological function” (Iakubinskii and Ivanov 1932, 121). In this act, the proletariat must “break the illusion of unity” of the nation promoted by the bourgeoisie in order to finish its historical task: create the classless society that only makes the unified national language possible. To accomplish this task, proletariat should destroy the unevenness of development as the main obstacle to creating the unified proletarian language. However, the old language norm would still be a subject of transformations: Iakubinskii suggests that the industrial (*proizvodstvennyi*) language would certainly play a dominant role in the future.

The authentic proletarian language policy should eliminate the unevenness of development not only between village and city but also between the Russian and non-Russian populations. Here, Iakubinskii’s analysis is less innovative: he simply states that the main interest of the proletariat is the elimination of “all open and hidden state forms of national enslavement” (Iakubinskii and Ivanov 1932, 128). For this reason, the real “proletarian centralism” has nothing in common with the “Great-Russian chauvinism”. Moreover, he ascertains that it would certainly result in the flourishing of all national cultures within the newly created Soviet Union, although no particular form of interaction between Russian and non-Russian languages is proposed. In this point, Iakubinskii rather intentionally foreruns the upcoming turn to the expansion of Russian language usage on an all-Soviet scale.⁴

6. Conclusions

I wanted to show that Iakubinskii’s *Essays on Language* was by no means a specimen of so-called vulgar sociology or a mere opportunistic usage of Marxist terminology as was the case of Marr’s NTL (for NTL, see

Alpatov 1991). First, his interest in the variety of social functions of language was quite constant and could be affirmed even in his early “formalist” period. Second, he not only clearly distinguished ideological and communicative functions of language but also used this very distinction to shape his main argument. Third, while the contemporary projects to elaborate the “Marxist approach to linguistics” (such as that of Voloshinov or Polivanov) were using Marxist terminology for the *problem statement*, Iakubinskii proposed what seems to be a more authentic Marxist *solution*. He suggested that the insolvable contradiction of the bourgeois language policy is its incapacity to become universal in the conditions of social differentiations linked to the unevenness of development. But this contradiction between the pretention for universality and the class oppression is dialectical and serves as the “internal driving force of language development” (Iakubinskii and Ivanov 1932, 62) that opens the way for the final triumph of the proletariat. Finally, the potential of early Soviet political philosophy of language is far from exhausted and should not be reduced to trivial clichés, such as vulgar sociologism, that already make up a part, and not a very glorious one, of our intellectual history.

NOTES

¹ In Russian: Лев Петрович Якубинский. Other possible spellings are Jakubinskij or Jakubinsky.

² Not much is known about his coauthor, Anatolii Matveevich Ivanov (b. 1904); even his date of death is unknown.

³ There is no mention of Iakubinskii in the recent account given by Lecercle (2006).

⁴ For more about this transitional period, see Smith (1998), Martin (2001), and Hirsch (2005).

REFERENCES

Alpatov, V. M. (1991) *Istoriia odnogo mifa. Marr i marrizm*. Moscow: Nauka.

_____. 2000. "What is Marxism in Linguistics?" In *Materializing Bakhtin. The Bakhtin Circle and Social Theory*, Edited by. C. Brandist and G. Tihanov, 173-193. New York: St. Martin's Press,

_____. 2005. *Voloshinov, Bakhtin i lingvistika*. Moscow: Iazyki Slavianskoi kul'tury.

Bakhtin, M.M. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.

Blinov, E. 2017. "The New Scientific Policy: The Early Soviet Project of "State-Sponsored Evolutionism." *Social Epistemology*, 31(1): 51-65.

Brandist, C. & M. Lähteenmäki. 2011. "Early Soviet linguistics and Mikhail Bakhtin's essays on the novel of the 1930s". In *Politics and the Theory of Language in the USSR 1917– 1938. The Birth of Sociological Linguistics*, edited by C. Brandist and K. Chown, 69-88. London: Anthem Press.

Brandist, C. 2016. *Dimensions Of Hegemony, The: Language, Culture And Politics In Revolutionary Russia*. Chicago, IL: Haymarket Books.

Brunot, F. 1927. *L'Histoire de la langue française, des origines à 1900*. Vol. IX, part 1. Paris: Armand Collin.

De Certeau M. et al. 2002 *Une politique de la langue*. Paris: Gallimard.

Hirsch, F. 2005. *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. London: Cornell University Press.

Iakubinskii, L. P. 1924. "O snizhenii vysokogo stilia u Lenina." *Lef* 1(5): 71-80.

_____. 1986 [1923] "O dialogicheskoi rechi". In *Izbrannye raboty: Iazyk I ego funktsionirovanie*, 17-58. Moscow: Nauka.

_____. 1927. "K paleontologii nazvanii dlia 'poloviny.'" In *Jazykovednye problemy po chislitel'ny'm*, 191-201. Leningrad: Izd-vo In-ta literatur i jazykov Vostoka i Zapada.

_____. 2012 [1931]. "F. de Sossiur o nevozmozhnosti iazykovoi politiki." In *Lev Jakubinskij, une linguistique de la*

parole, edited by I. Ivanova, 175-210. Limoges: Lambert-Loucas.

_____. 1932. "Protiv Danylovshchiny." In *Protiv burzhuaznoi kontrobandy v jazykoznanii*, edited by S. N. Bykovskii, 47-65. Leningrad: GAIMK.

_____. 1953. *Istoria drevnerusskogo jazyka*. Moscow: Gosuchpedgiz Minpros RSFSR.

Iaukubinskii L.P. and A.M. Ivanov. 1932. *Ocherki po jazyku dlja rabotnikov literatury i dlja samoobrazovania*. Moscow and Leningrad: Gosizdat Khudozhestvennoi Literatury.

Ivanova, I. 2012. *Lev Jakubinskij, une linguistique de la parole*. Limoges: Lambert-Loucas.

Lecerle, J. J. 2006. *A Marxist Philosophy of Language*. Chicago, IL: Haymarket Books.

Martin, T. 2001. *The Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*. London: Cornell University Press.

Polivanov, E.D. 1931. *Za marksistskoje jazykoznanie*. Moscow: Federatsiia.

Smith, M. G. 1998. *Language and Power in the Creation of the USSR, 1917-1953*. Berlin: De Gruyter Mouton.

Stalin, I. V. 1972 [1950]. *Marxism and the Problems of Linguistics*. Peking: Foreign Languages Press.

Velikovskii, M. & I. Levin (eds.). 1931. *Natsional'nii vopros. Khrestomatia*. Moscow: Izd-vo Komakademii.

Voloshinov, V. N. 1973 [1929]. *Marxism and the Philosophy of language*. Cambridge: Harvard University Press.

Zhirmunskii, V. M. 1936. *Natsional'nii jazyk I ego sotsial'nye dialekty*. Leningrad: Gosizdat.

_____. 1969. "Marksizm i sotsial'naia lingvistika. In *Voprosy sotsial'noi lingvistiki*, edited by A.V. Desnitskaia et al., 5-25. Leningrad: Nauka.

Evgeny Blinov est docteur en Philosophie de l'Université de Toulouse 2. Son travail porte sur l'histoire de la pensée politique, en particulier la formation de l'état-nation et les institutions révolutionnaires dans une perspective comparée franco-russe. Il est l'auteur de nombreux articles sur l'histoire de la pensée du dix-huitième siècle ainsi que sur la l'anthropologie politique et la philosophie française contemporaine (Gilles Deleuze, Felix Guattari, Michel Foucault et Bruno Latour). Son projet de recherche est consacré à l'étude des enjeux philosophiques et idéologiques de la politique de la langue.

Adresse:

Evgeny Blinov
Goncharnaya str., 12/1, room 315
109240, Russian Federation, Moscow,
Email: moderator1979@hotmail.com

Bakhtine-Vološinov. Linguistique soviétique et schizo-analyse

Loreline Courret

Université de Toulouse 2 et Université de Lille

Abstract

Bakhtine-Vološinov: Sovietic linguistics and schizoanalysis

This article aims at bringing out the social materiality of the unconsciousness through the concept of a non-signifier sign that Vološinov explores. By identifying ideology and semiotics, Volosinov gives a definition of the enunciation field as a collective space to become a subject. The Deleuze and Guattari review of Marxism and the philosophy of language emphasized this process as social decoding devoted to literature toward the free indirect speech, essential in the elaboration of the concept of minor literature.

Keywords: Bakhtine, Vološinov, schizoanalysis, Deleuze, Guattari, minor literature

1. Introduction

À la fin du second chapitre de l'*Anti-Œdipe*, Gilles Deleuze et Félix Guattari avancent une définition : « *la littérature est tout comme la schizophrénie : un processus et non pas un but, une production non pas une expression* » (Deleuze et Guattari 1972, 161). Cette affirmation, sur le vif, identifie la schizophrénie à la littérature, comme pour souligner une homologie du processus désirant à cet autre processus, déjà connu, « *la littérature* » ; mais en retour, c'est toute une conception des phénomènes linguistiques rassemblés sous ce terme qu'il faut reprendre théoriquement, voire reproblématiser du point de vue de l'inconscient social et politique que Deleuze et Guattari formalisent. Cette définition procède d'une double situation stratégique à la fois externe au livre et interne à son

économie argumentative. En premier lieu, elle intervient à la suite d'une confrontation de l'aporie d'un concept *représentatif* d'idéologie qui ne peut traiter le problème littéraire sans immédiatement supposer un schème expressif dont le sujet est l'axe central et le moi le régime de vérité. Ensuite, elle clôt le second chapitre – Psychanalyse et familialisme – consacré au démontage rigoureux des cinq paralogismes de la psychanalyse qui linéarisent, personnalisent la production inconsciente pour la changer en une production de fantasmes, ou d'*images* impliquant un dispositif d'interprétation.

Une production non pas une expression – d'un côté, il s'agit de se doter d'un concept élargi de production qui soit capable de rendre compte d'un sens métaphysique, plutôt qu'économique, de la production, que Guattari découvre dans la schizophrénie. *Un processus non pas un but* – de l'autre, il s'agit d'y articuler un concept de processus, radicalement marxiste, qui dépasse l'opposition formelle entre percée désirante et arrêt pathologique et identifie produire et produit. Si, bien sûr, dans la conjoncture des années 1970, Deleuze et Guattari entendent avertir des dangers d'une appropriation hégémonique des textes littéraires par une psychanalyse prête à l'emploi¹, ils esquissent ici une proposition positive : une nouvelle théorie matérialiste du signe, où le signe est l'élément minimal de la production désirante².

Pourquoi exhumer la notion de littérature pour démontrer la nature schizophrénique du désir ? Il n'est pas sûr qu'il s'agisse seulement de faire un sort à cette question, comme si, dans ce passage obligé, ne se tenait pas une nouvelle tentative – qui trouvera ses suites dans *Kafka pour une littérature mineure* : inscrire un nouveau point d'intersection sur la distance intensive entre capitalisme et schizophrénie. *La littérature est tout comme la schizophrénie* – comme si la littérature désignait ce terme si proche de la nature de la schizophrénie que, pour les lecteurs occidentaux, le processus schizophrénique soit déterminable comme le mouvement matériel de la culture, à la fois comme un dynamisme de la production sociale, et comme la série des œuvres qui redistribuent des coordonnées collectives de subjectivation. En réalité, la littérature romanesque est, à l'époque moderne, un bouclage anthropologique de européen – non pas tant que seule l'Europe connaîtrait des littératures, mais

qu'elle se trouve en condition d'hégémonie culturelle pour en faire un *mode de subjectivation collective* sur le mode institutionnel du canon des littératures nationales³. Mode de subjectivation collective contesté, par cette ligne beaucoup plus schizophrénique des littératures des minorités, qui assurent un décodage permanent des conditions énonciatives de subjectivation politique.

Dans le chapitre « Année zéro – Visagéité » – Deleuze et Guattari proposent une réactualisation de la théorie bakhtinienne du roman dans le prolongement d'une critique des postulats de la linguistique qui mobilise explicitement *Marxisme et philosophie du langage* de Vološinov. C'est sous le concept de *machine abstraite de visagéité* qu'ils avancent une autre hypothèse : le roman est un élément essentiel de ce que Guattari appellent des « équipements collectifs de subjectivation » (Guattari 1989, 27), c'est-à-dire qu'il participe d'une production désirante et collective des subjectivités européennes. Bakhtine a montré dans *Esthétique et théorie du roman* que le roman produisait un espace spontané de mélange des différentes paroles sociales à travers des procédés de distanciation des voix abstraites de la littérature – d'une narration originaire et divine – qui remettent aux voix humaines le pouvoir d'organiser toute une économie de la parole. Deleuze et Guattari s'intéressent à la dialogie romanesque pour opposer à la notion freudienne de roman familial un prototype de la subjectivation politique, centré sur le fait social de l'énonciation, qui nous oblige à interroger les textes linguistiques du point de vue de la production inconsciente, coextensive aux mécanismes économiques, sociaux, esthétiques.

Que la littérature porte cette force de *décodage* du champ social dépend étroitement d'une relecture fine, et encore une fois stratégique, de la linguistique soviétique, notamment de *Marxisme et philosophie du langage* de Valentin Vološinov : Deleuze et Guattari y découvrent un concept transitoire qui ne place plus les discours sociaux sur un plan séparé, voire élevé, de la littérature. La catégorie de *discours indirect libre* leur permet justement de situer cette définition polémique de la littérature dans un problème de l'énonciation à la fois comme ensemble des mécanismes du champ social, mais aussi comme production de contre-subjectivations collectives. Ainsi, à travers une contorsion complexe, qui circule de la publication unanimement remarquée

de Bakhtine à l'Ouest (Bakhtine 1978), jusqu'à Kafka et la question des littératures des pays dominés de l'Est par l'Union Soviétique, Deleuze et Guattari ré-activent une politique matérialiste du roman dont les termes schizo-analytiques retraduisent les termes bakhtiniens de l'*Esthétique et théorie du roman*.

2. Énonciation contra Idéologie

Reprenons le fil en 1972. L'identification du désir à la littérature à laquelle procèdent Deleuze et Guattari ne fait sens que si on en passe par une catégorie de *processus de production*, développée dans le premier chapitre, qui cernent une production désirante décomposée en trois synthèses – en réalité simultanées : production, enregistrement et consommation⁴. Il s'agit rien de moins avec un tel concept que de proposer une nouvelle théorie du signe, concurrente du concept saussurien de signe – *concept primitif* sans cesse supposé comme l'unité-donnée de l'objet véritable de Saussure : la langue comme un système de signes oppositifs⁵. Pour Deleuze et Guattari, le signe structural fonctionne comme *modèle*, d'où sa dialectique hégémonique dans les disciplines extra-linguistiques comme la psychanalyse, l'ethnologie, qui en mobilisent le clivage signifiant, et découvrent derrière chaque fait humain un *schème expressif*, organisé autour d'une constante signifiante, qui s'actualisent selon des variations individuelles et locales. Avec la littérature, il s'agit à l'inverse de dégager cette nouvelle question des *variables*, et d'installer dans cette dissymétrie structurale la possibilité de ce que Guattari nomme une « coupure subjective ». Par coupure subjective, Guattari entend une rupture de l'ordre énonciatif qui modifie les conditions mêmes de subjectivation individuelle, mais aussi collective, puisqu'elle répond à une logique de l'événement historique, dont il épingle le commencement avec la coupure léniniste de 1917. Cette coupure signifiante procède d'une interprétation du présent, contre-intuitive a priori, puisqu'elle ne suit pas les raisons d'une détermination économique, mais insufflé une contre-détermination signifiante qui vient produire un autre présent⁶. Il s'agit pour Guattari, de définir la subjectivité historique en dehors d'une lisibilité exclusivement structurale

mais à partir d'une rupture interne à la subjectivité – *coupure machinique*⁷ dans un ordre signifiant qui sert d'axe de référence à l'interprétation.

L'opposition d'un Guattari au concept de structure, accusé de réhabiliter en sous-main un « ordre structural de détermination causale » (Guattari 1972, 175), n'est pas sans rappeler le premier chapitre de *Marxisme et philosophie du langage* de Vološinov, qui s'ouvre sur le problème de l'idéologie. Si « on ne trouve pas dans les textes marxistes de définition achevée et communément acceptée de la réalité spécifique des phénomènes idéologiques » (Vološinov 2010, 115), c'est avant tout parce qu'on rapporte l'idéologie à des phénomènes de conscience. Il manque au marxisme une philosophie du langage capable de rebattre les disjonctions entre langue, idéologie, et signes. Vološinov relève cette nature nécessairement *duplice* du produit idéologique, « inséré dans la réalité naturelle et sociale, en tant que corps physique, instrument de production ou produit de consommation » mais aussi sa différence avec ces phénomènes : « il reflète et réfracte cette autre réalité située en dehors de lui » (Vološinov 2010, 127). *Tout ce qui est idéologique est un signe* – et existe sur le mode d'un clivage a-signifiant, ou plutôt : d'une schize. Les signes sont inter-individuels – c'est-à-dire produits dans l'échange verbal – de même que la conscience individuelle est un phénomène social et un fait idéologique⁸.

Si Vološinov ne dispose pas encore le concept de signe au niveau d'une théorie de l'inconscient⁹, il accorde de longs développements critiques à la théorie de l'expression supposée par le subjectivisme abstrait¹⁰ dont il révèle la structure de présupposition : l'événement suppose toujours deux éléments « *ce qui est à exprimer* (l'intérieur) et son *objectivation extérieure* pour les autres » (Vološinov 2010, 295) – une source intérieure subjective et une forme sérielle du collectif qui en reçoit les formes objectivées. Il s'agit de désindexer les phénomènes idéologiques de la causalité expressive, en identifiant l'évidence personnologique du sujet comme l'obstacle méthodologique qui referme le champ d'une philosophie marxiste du langage sur une causalité mécanique de l'idéologie, comme Deleuze et Guattari s'en souviendront (Deleuze et Guattari 1972, 58-64). Cantonner la pratique collective de la littérature à une activité expressive

centrée sur un moi créateur mobilisant la langue comme la matière de son inscription, oblitère deux questions : d'abord, l'épaisseur, et donc la résistance du médium en question, à savoir la *langue* ; ensuite, la *lecture* comme une activité productive autonome, susceptible d'une liberté d'appropriation ; toutes deux rabattues sur l'opposition de classe. Or, *on récupère les gens, non pas les œuvres, qui viendront toujours réveiller un nouveau jeune homme endormi, et qui ne cessent de porter leur feu plus loin*. Si aucun écrivain ne s'excepte des dispositifs interprétatifs, épistémiques, dans lesquels il vit, c'est même dans et par rapport à ces dispositifs interprétatifs, toujours collectifs, que *l'écriture est une intervention*. Si le concept d'idéologie nous empêche de « saisir les rapports entre une machine littéraire et un champ de production sociale », il s'agit de dire qu'elle *procède* dans la langue, matériellement, et que c'est dans la langue que des forces s'emparent des puissances linguistiques et esquissent des rapports de forces.

Dans sa récente préface, Patrick Sériot fait l'archéologie d'un « effet de reconnaissance » (Sériot 2010, 63) de la première réception française de *Marxisme et philosophie du langage*, quant au terme, omniprésent, d'idéologie, identifié trop rapidement à un effet de sens inconscient, qui relèverait davantage de la fausse conscience, et serait susceptible d'une interprétation en terme de manque de conscience *de classe*. Si en effet Vološinov n'envisage jamais une adhésion des dominés aux valeurs des dominants, il étend la sphère de l'idéologique à l'ensemble de la production sémiotique, et désindexe complètement l'idéologique d'une interprétation en termes de manque : arraché au risque de l'erreur, c'est le signe lui-même qui, comme un moteur, « marchait à l'idéologique »¹¹.

Si Sériot rejette loin de Vološinov l'hypothèse rudimentaire d'un inconscient – l'idée que « de la langue quelque chose nous échappe » –, il exhume d'un article de Vološinov (1981, 181-216) le problème de la *compréhension* du signe : elle ne peut « avoir lieu que dans un groupe social déterminé, lui-même défini par une *expérience commune*, productrice d'*enthymème* » (Sériot 2010, 65). Contrairement à l'idée d'une causalité idéologique, Vološinov propose à l'inverse de comprendre l'idéologie comme un production à part entière,

à partir du signe – qu'il décrit comme l'impensé même des phénomènes idéologiques, auquel il consacre la partie princeps de son ouvrage. Seulement, le signe n'est pas seulement une unité univoque de signification, c'est un phénomène en soi – sémiotique – dont la consommation pose problème, puisqu'elle inclut sa production, mais aussi sa référence dans le social. Par enthymème, Vološinov nomme cette *coupure* de l'énonciation entre la profération effective d'un énoncé par le locuteur et sa fuite sémantique dans tout ce qui constitue un contexte – situation matérielle, affects, conventions, etc. Ici encore Vološinov affirme que réduire ce phénomène à un sous-entendu serait supposer que la situation d'énonciation est donnée « sous l'aspect d'un acte subjectif et psychique qui se produit dans l'âme du locuteur » (Vološinov 1981, 191). Or, le sous-entendu lui-même ne peut l'être que du point de vue social « de ce que nous, locuteurs, nous connaissons, voyons, aimons reconnaissons » (Vološinov 1981, 191), et renvoie à une communauté des évaluations. Il ne nomme pas ici un écart de compréhension interne à la communication, mais bien un mécanisme de l'énonciation, qui convoque des machines extrinsèques à la parole, voire à la langue – une expérience commune, dont la matière même n'est pas assignable par le mot, mais plutôt, tendue par lui, comme sa limite même.

Cette définition du signe comme unité plurivoque s'oppose à la version saussurienne – Vološinov dit : formaliste – du signe clivé entre signifiant et signifié, pour inscrire le signe dans son opération – *ouvrir une tension entre les mots des autres et le mot actuel*. Considéré du point de vue de leur consommation, les signes produisent des effets de sens dont la causalité signifiante est absente, de sorte qu'ils ne renvoient pas à une expérience commune passée – la prémisse qui manque – comme à une case vide ou originaire, mais exécutent cette *différence productive* entre le signe actuel, toujours singulier et les conditions matérielles de sa consommation, dans un monde des signes où l'expérience commune sédimente ses couches.

L'hypothèse que je défendrais c'est que le monisme linguistique de Vološinov, loin d'être une simple identification entre langue et discours, entre mes mots et les mots des autres, qui écraserait les niveaux d'analyse de la linguistique, découvre

une *question*, jusqu'alors absente de cette « vision du monde marxiste » qu'il cherche à compléter, tout en s'éloignant de son lexique officiel : celle de la *matérialité* d'un psychisme – non d'une conscience – dont les *processus* seraient *coextensifs* au champ social – pour autant que la conscience est, pour lui, « entièrement coextensive aux signes », et dont le *procédé littéraire* serait l'enthymème. Vološinov – comme Deleuze et Guattari dès 1972 – rencontre une autre scène critique du concept d'idéologie, à partir non pas de la question de la *reproduction*, mais de celle de la *production d'enregistrement* coextensive au champ social, que Vološinov nomme dans un langage plus classique : production idéologique.

3. Langue majeure et littératures mineures : la linguistique comme surcode

Si Deleuze et Guattari retiennent de *Marxisme et philosophie du langage* cet effort de décrocher le signe comme concept épistémologique d'un concept de signe linguistique, c'est autour du problème de l'extrinsèque de la langue que Vološinov concentre sa critique de la disjonction saussurienne entre langue (comme système collectif de formes normativement identiques) et parole (activité individuelle d'actualisation des signes) à travers une analyse archéologique. Il démontre qu'en réalité, ce que le *Cours de linguistique générale* oblitère, ce sont justement ses propres manières de *construire de l'extrinsèque* en le biffant, voire de traiter de l'altérité géographique, politique et territoriale en excluant la dialogie dans laquelle ces altérités sont produites. Il fait deux remarques décisives.

À la base du travail de Saussure nous retrouvons « l'étude pratique et théorique des langues étrangères mortes conservées dans des documents écrits » (Vološinov 2010, 265), à la base même de cet imaginaire philologique européen qui recompose le savoir linguistique sur un système de coupures entre *langue* et *énonciation* – coupure obtenue à partir d'échantillons *écrits* de langue morte dont on ne peut avoir qu'une compréhension passive, coupée de la dialogie et des réponses que tout énoncé suscite. La linguistique dégage donc *un énoncé monologique achevé* qu'elle fait vivre dans une économie scolaire et comparatiste de sorte que c'est à propos de

ces échantillons que s'opère cette équivalence étonnante : *toute langue morte est pour le linguiste une langue étrangère*. En plus de cette fonction heuristique, la linguistique a une fonction pédagogique : celle de dégager des outils abstraits pour enseigner une langue déjà décryptée et donc appropriable. Vološinov remarque que « le philologue reste toujours et partout un déchiffreur de caractères et de mots “secrets” étrangers, un maître qui transmet ce qui est déchiffré, ou reçu par tradition », mais aussi, que les premiers philologues ont toujours été des prêtres – travaillant d'abord sur les textes religieux qui constituent la langue étrangère d'un peuple dont il faut donner une référence pour le profane. Ainsi, c'est le Mot étranger qui est le point de fondation extérieur de la langue, de sorte que c'est sur la bordure d'un contact entre peuples, que se construit le savoir linguistique. Il précise ensuite que c'est « dans le tréfonds de la conscience historique des peuples, [que] le Mot étranger s'est associé à l'idée de pouvoir, de force, de sainteté, de vérité et a beaucoup contribué à ce que la réflexion sur le Mot se concentre sur le Mot étranger » (Vološinov 2010, 273). Que la science linguistique pense l'extrinsèque de la langue comme mort, soit du point de vue d'une conflictualité politique, comme un élément exogène, traduit un fait : les langues se construisent et s'objectivent à partir d'agencements politiques qui articulent des ensembles collectifs – des peuples – et décident de fonctions de langue (pédagogiques, heuristiques, identitaires, etc.) qui distribuent la production collective du sens dans les différentes formations sociales.

Ainsi, la langue fait toujours appel à des facteurs extrinsèques (Deleuze et Guattari 1980, 116) mais surtout à un *traitement du dehors* qui implique d'inscrire des usages et des pratiques du point de vue d'une ligne de partage entre l'intérieur et l'extérieur. Cette ligne exclusive de la différence condamne l'étude de la langue à être une sorte de science d'exhumation des cadavres, ou encore une science politique, réservée aux prêtres, mais elle manquera toujours d'une « perception ethnolinguistique de la parole vivante et de son flux créateur et sans limites » – c'est-à-dire de ce processus spécifique de production désirante qui traverse les articulations des agencements et emportent la subjectivation collective des peuples : la littérature.

Deleuze et Guattari débute l'exposé méticuleux des quatre postulats de la linguistique sur une remarque essentielle : la linguistique « en général n'a pas encore quitté une espèce de mode majeur, une sorte d'échelle diatonique, un étrange goût pour les dominantes, les constantes et les universaux » (Deleuze et Guattari 1980, 123). Ce mode majeur s'articule à une forme transcendante de coupure qu'elle fait passer entre la langue comme l'ensemble linguistique collectif et social, et la parole, réservée aux contingences individuelles. Cette partition entre le collectif et l'individuel présuppose déjà qu'une forme étatique code la politique en termes de représentation et sépare l'affaire personnelle de la politique. À l'inverse, cette littérature mineure que les deux schizo-analystes cherchent à isoler annule cette limite entre privé et public, de sorte que l'affaire individuelle, ou personnelle, ne soit plus traitable que dans des termes politiques – comme un problème politique – et suppose non plus d'exprimer sur la scène individuelle un problème politique, et inversement, mais un *acte d'énonciation*. Contrairement à l'énonciation majeure – *pour un contenu donné trouver la forme expressive qui convient* – l'énonciation littéraire mineure énonce et conçoit après, dans la mesure où elle ne dispose pas des conditions politiques d'expression, garanties par l'État. En opposant majeur et mineur d'abord dans le champ littéraire, Deleuze et Guattari articulent une partition politique de l'espace littéraire non seulement entre deux usages d'une même langue, mais aussi comme deux conditions politiques hétérogènes. Que la linguistique porte sur la majorité implique qu'elle se trouve alors en position de science universelle d'État, et recode l'espace d'expression politique dans les termes même du majeur, entre une affaire privée retournant au subjectif, et une affaire collective traversée par des enjeux de représentation.

Revenons aux quatre postulats de la linguistique. On remarque d'emblée qu'ils fonctionnent par paire : le premier postulat – « le langage serait informatif, communicatif » – et le second – « il y aurait une machine abstraite de la langue qui ne ferait appel à aucun facteurs "extrinsèques" » – concernent justement cette disjonction artificielle entre langue et énonciation qui active une coupure subjective : elle produit le

sujet comme cette entité transcendante dans l'énonciation (Benveniste 1976, 259)¹², comme centre d'un procès circulaire et réflexif qui s'extériorise dans le rapport intersubjectif, plutôt que dans les chaînes historico-productives qui séquent des modes de vie, et des effets de sens. Si du premier postulat émerge la catégorie de mot d'ordre qui définit l'idéologie comme une tension interne à l'énoncé entre sa profération et des actions ou des passions de corps, le second identifie des fondements matériels de l'énonciation, définissant un régime de fuite de l'énonciation. Ce que Vološinov appelle le Mot – et qui est le signe idéologique par excellence – est donc inséparable des articulations des forces corporelles dans des machines sociales qui en activent la puissance dans certaines conditions.

À l'inverse, le troisième postulat – « il y aurait des constantes et des universaux de la langue qui permettraient de définir celle-ci comme un système homogène » – et le quatrième – « on ne pourrait étudier scientifiquement la langue que sous les conditions d'une langue majeure ou standard » – portent sur le statut de la *variation* – autrement dit : sur la création coextensive à l'énonciation – et donc sur la fonction idéologique du savoir linguistique, et des objectivités qu'il détaille dans la multiplicité des énonciations. Une linguistique qui étudie la langue du point de vue d'une langue majeure se donne des constantes – grammaticales, morphologiques, etc. – pour ordonner une analyse structurale de la variation comprise comme des variantes de l'application de telles constantes dans des énonciations sociales individuelles mineures.

On se souvient que la psychanalyse a souvent eu recours à un transfert épistémologique pour préciser à partir de la linguistique un concept de psychisme, soit qu'elle ait considéré le signe (signifiant) comme l'entité psychique différentielle, inséré dans des rapports oppositifs entre signes dans la langue – « l'inconscient structuré comme un langage » du premier Lacan – soit qu'elle boucle au sein d'un concept de langue dite standard le mode majeur de subjectivation à partir d'une définition individuelle de l'énonciation. Or, il est difficile de ne pas voir dans cette prise de position pour des *pratiques mineures* de la linguistique – rassemblées sous le terme de

pragmatique – une adresse à l'appropriation par la psychanalyse de l'énonciation.

C'est que cette critique de postulats de la linguistique est orientée stratégiquement à partir de la catégorie de discours indirect libre, qui définit une sorte de *procédé* de l'énonciation qui élide sans cesse le sujet d'énonciation dans le sujet d'énoncé de sorte qu'aucun des deux ne puisse être en droit séparé, mais surtout identifié à une personne, ou à un couple intersubjectif, mais tienne dans un rapport de redondance, l'un dans l'autre. Ce procès collectif de l'énonciation effectue un *brouillage du code subjectif* – où la réciprocité intersubjective des pronoms ne vaut plus – qui est justement le trait distinctif de ce que Deleuze et Guattari appellent dès *Kafka pour une littérature mineure* un *agencement collectif d'énonciation*. Il n'est pas anodin que la première formule qu'ils en donnent se situe dans le seul cas d'une lecture littéraire systématique lors de laquelle s'élaborent cette activité spécifique de la littérature mineure. C'est dans le chapitre terminal que Deleuze et Guattari (1975, 145) définissent alors l'agencement comme une fonction singulière, coextensive au champ social, qui comporte toujours deux faces : un agencement collectif d'énonciation et un agencement machinique de désir. Par là, ils affirment dans la littérature cette identité entre le processus désirant aux prises avec des dispositifs socio-techniques, bio-techniques et une production d'enregistrement de cette production désirante dans l'inconscient selon une modalité discursive dont toute l'œuvre de Kafka est une ressaisie. L'agencement est, dans ce cas spécifique d'une littérature mineure, « l'objet par excellence du roman » de sorte que l'écriture kafkaïenne soit en tant que telle une intervention dans la production d'enregistrement, c'est-à-dire sur les procédures inconscientes d'inscription des désirs sociaux qui basculent d'une littérarité transcendante – d'une poétique de la loi – à une poétique machinique qui active une fonction universelle d'énonciation.

C'est sous le nom d'une *fonction K* que Deleuze et Guattari dissimulent la conséquence sur la production inconsciente du concept bakhtinien de discours indirect libre. La « fonction K » désigne un point où la littérature devient justement un agencement collectif d'énonciation qui libère une

parole qui n'appartient plus à aucun des différents plans de la narration, du personnage ou de l'auteur, mais rejoint l'énonciation d'un *devenir social* en jeu dans des énoncés collectifs et désirants. Ce phénomène d'écroulement des niveaux de littérarité est justement le phénomène même de décodage de la subjectivité politique¹³, sans cesse en jeu dans le procès du discours indirect libre, qui supposent non seulement des phénomènes dans la langue – glissement de sens schizophréniques, indiscernabilité des sujets d'énonciation et d'énoncé – mais encore un brouillage de la réalité et de la fiction qui renverse le pouvoir fictionalisant de la loi pour le désir en une seule lettre – K – qui traverse les couches d'un Éros bureaucratique immense.

4. Conclusion

Une telle relecture soulève une question implicite : celle de la participation de la linguistique à la production idéologique à travers justement ce concept abstrait de langue dont dépend encore un concept échangiste d'énonciation et une définition d'une littérature de marché, susceptible d'une compréhension en terme d'ordre signifiant, voire de reconnaissance ou de valeurs stylistiques¹⁴ et esthétiques. À l'inverse, et à la lumière de *Kafka pour une littérature mineure*, il nous semble que par de nombreux aspects la théorie bakhtinienne du roman court vers un point d'abolition. Quand Bakhtine dit qu'il n'y a de romans que de centres qui se brisent, il ne délimite pas tant un champ générique de la prose romanesque qu'il ne met au jour un *procès de décodage du champ social* propre aux romans qui s'attaque en premier lieu à une économie sociale et désirante en intervenant dans une économie de la parole qui déplace les machines sociales sur elles-mêmes, et les décentre essentiellement¹⁵. La politique du roman que Deleuze et Guattari découvrent dans Kafka articule à la fois une polyphonie intrinsèque de l'énonciation – c'est la réappropriation du concept de discours indirect libre ; un plurilinguisme constaté dans une situation politique des minorités ; une polyvocité sociale traduite dans un décodage des strates narratives et dialogiques qui recomposent la subjectivation politique – production mineure d'inconscient qui

mobilise des moyens de production extérieurs au champ de la représentation politique.

NOTES

¹ La cible ici c'est *Roman des origines et origines du roman* de Marthe Robert (1972).

² Voir (Deleuze et Guattari 1972, 49) : « Produire du désir, tel est la vocation du signe dans tous les sens où ça se machine ».

³ Dans *L'Absolu littéraire* (1978), Nancy et Lacoue-Labarthe analysent l'émergence de la littérature dans des conditions philosophiques (idéalisme allemand), politiques (construction républicaine) et sociales comme une solution de crise, un objet historique, qui requiert l'invention dans l'espace épistémique de ce supplément, de cet excédent des sciences humaines, d'une poïesis qui est aussi *conscience* théorique d'elle-même. Voir Avant-propos, mais aussi Chapitre 1, « Le système-Sujet ».

⁴ Ces trois opérations ordonnent ce que Deleuze et Guattari définissent comme un processus de production. Voir (Deleuze et Guattari 1972, « Les machines désirantes »).

⁵ Sur ce point, voir (Milner 2002, 15-57).

⁶ Guattari consacre un long texte à cette question dans (Guattari 1972, « La causalité, la subjectivité, l'histoire »). Il donne pour exemple la réinterprétation en termes révolutionnaires de la débandade militaire de 1917 par Lénine, contre une résignation apaisée au repos, et au calme. Cf. (Guattari 1972, 83 et sq).

⁷ Voir aussi (Guattari 1972, 240).

⁸ « Le signe ne peut surgir que sur le terrain interindividuel, lequel, du reste, n'est pas naturel : entre deux homo sapiens un signe ne va pas apparaître spontanément. Il faut que deux individus soient socialement organisés, qu'ils constituent une collectivité : c'est seulement à cette condition que peut se former entre eux un milieu sémiotique. Non seulement la conscience individuelle ne peut pas expliquer quoi que ce soit, mais, au contraire, c'est elle-même qui doit être expliquée par le milieu idéologique et social » (Vološinov 2010, 135).

⁹ Cependant, certaines formules suggèrent pourtant que Vološinov admet l'existence d'un psychisme, dépassant la conscience, dont il s'attache d'ailleurs à montrer qu'il « fonctionne » aux signes : ce seraient des synthèses de signes qui permettrait au psychisme de s'élaborer comme une succession de points. Le chapitre III de la première partie « L'importance de la philosophie marxiste du langage » est consacré à la psychologie objective. Vološinov y affirme que la réalité intérieur du psychisme, c'est le signe, ouvrant le psychisme au champ de la production social. Cf. (Vološinov 2010, 169).

¹⁰ Voir (Vološinov 2010, 295) : « Mais qu'est-ce que l'expression ? [...] Quelque chose, qui s'étant formé et déterminé dans le psychisme de l'individu, s'extériorise objectivement pour les autres à l'aide de signes externes ».

¹¹ Sur ce point, voir (Althusser 1994, « Trois notes sur la théorie des discours »).

¹² Benveniste définit la subjectivité comme capacité énonciative, mais aussi comme « l'unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues » (Benveniste 1976, 259), c'est-à-dire le moi en tant que signe unique pour un éternel recommencement.

¹³ Bakhtine affirme que le discours romanesque est constitué « par les forces historiques et réelles du devenir verbal et idéologique de certains groupes sociaux précis » (Bakhtine 1978, 95).

¹⁴ La stylistique conçoit « l'œuvre littéraire comme un tout fermé et autonome dont les éléments composent un système clos, ne présupposant rien en dehors de lui-même, aucune autre énonciation » (Bakhtine 1978, 97).

¹⁵ « Le roman c'est l'expression de la conscience galiléenne du langage qui, rejetant l'absolutisme d'une langue seule et unique, n'acceptant plus de la considérer comme seul centre verbal et sémantique du monde idéologique, reconnaît la multiplicité des langages nationaux et, surtout sociaux, susceptibles de devenir aussi des "langages de vérité" que les langages relatifs, objectaux, limités : ceux des groupes sociaux, des professions, des usages courants. Le roman présuppose la décentralisation verbale et sémantique du monde idéologique, une conscience littéraire qui n'a plus de place fixe, qui a perdu le milieu unique et indiscutable de sa pensée idéologique » (Bakhtine 1978, 183).

REFERENCES

Althusser, Louis. 1994. *Écrits philosophiques et politiques 1*. Textes réunis par François Matheron. Paris : Stock/IMEC.

Bakhtine, Mikhaïl. 1978. *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard.

Benveniste, Émile. 1976. *Problèmes de linguistique générale*. Vol. I. Paris : Gallimard.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. 1972. *L'Anti-Œdipe*. Paris : Minuit.

_____. 1975. *Kafka pour une littérature mineure*. Paris : Minuit.

_____. 1980. *Mille Plateaux*. Paris : Minuit.

Guattari, Félix. 1989. *Cartographies schizoanalytiques*. Paris : Galilée.

_____. 2003. *Psychanalyse et Transversalité*. Paris : La découverte.

Milner, Jean-Claude. 2002. *Le périple structural*. Paris : Verdier.

Nancy, Jean-Luc et Philippe Lacoue-Labarthe. 1978. *L'Absolu littéraire*. Paris : Seuil.

Robert, Marthe. 1972. *Roman des origines et origines du roman*. Paris : Grasset.

Vološinov, Valentin. 1981. « Le discours dans la vie et le discours dans la poésie ». In *Mikhaïl Bakhtine : Le principe dialogique : Suivi des écrits du cercle de Bakhtine*, édité par Tzvetan Todorov, 181-216. Paris : Seuil.

_____. 2010. *Marxisme et philosophie du langage*. Trad. P. Sériot et I. Tylkowski-Ageeva. Limoges : Lambert-Lucas.

Sériot, Patrick. 2010. « Préface ». In *Marxisme et philosophie du langage*, traduit par Sériot P. et I. Tylkowski-Ageeva, 13-109. Limoges : Lambert-Lucas.

Todorov, Tzvetan. 1981. *Le principe dialogique*. Paris : Seuil.

Loreline Courret est doctorante en philosophie à l'Université de Toulouse 2 et à l'Université de Lille 3. Ses recherches portent sur l'œuvre de Gilles Deleuze et de Félix Guattari et sur son inscription épistémologique et politique dans la conjoncture structuraliste. Plus précisément, elles se concentrent sur des questions linguistiques et littéraires soulevées par la schizo-analyse.

Adresse:

Loreline Courret
Université de Toulouse II – Jean Jaurès
Pavillon de la Recherche, ERRAPHIS
Bureau RE207, 5 allées Machado
F-31058 Toulouse
Email: lorelinécourret@yahoo.fr

« Thème du thème » de la Loi. De Spinoza à Vološinov

Marc Maesschalck
Université catholique de Louvain

Abstract

“Theme of the theme” of the Law. From Spinoza to Vološinov

Rereading Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* in the light of Vološinov's theory of indirect speech, this article analyzes the process of establishing political order, focusing on its relationship with the expression of juridical law in a way that allows each otherness to be perceived as singular. Our guiding hypothesis is that a conception of the establishment of political order requires a clarification of the judgement operation aimed at securing a temporary articulation of two elements: the non-identity of the becoming self, and the non-identity of the multitude of wills. Vološinov's theory of indirect speech, applied to an analysis of the way in which political order is established, exposes the key issue of work on limiting the repetitive effects of imagining knowledge as identical to itself, by becoming able to act on the discursive gaps in the expression of juridical law and not just interpret them.

Keywords: Spinoza, Juridical Law, Indirect Speech, Vološinov, Marxist philosophy of language, Theological-Political Treatise

À l'aube du monde moderne, l'intérêt du *Traité théologico-politique* (TTP) de Spinoza est de poser la question de ce que pourrait être un mode autonome de rapport politique avec la religion en tant que cette dernière prétend dire ou énoncer, en sa vérité, la référence à une norme universelle de nature éthico-politique. Cette énonciation d'une référence – nécessaire pour toute forme de vie collective – est certes toujours en suspens de sa détermination concrète et historique par le pouvoir¹, mais elle est en même temps la clé de la composition permettant de relier souveraineté et multitude

(Tosel 2015, 157). L'intérêt d'un retour au miroir de Spinoza, en philosophie du droit est donc de sortir de l'entrelacs produit par le débat avec la représentation comme lieu de l'autoréférentialité et du signifiant vide. L'enjeu est d'abord d'en revenir aux *opérations fondamentales du jugement*, à savoir ces opérations judiciaires qui permettent à une collectivité d'instituer la représentation politique dans sa propre spécifique avec une volonté instituante, absolue et irréprésentable, hors-sens et pourtant essentiellement naturante.

Il n'est donc pas uniquement question avec Spinoza d'une limite du langage représentationnel et de son esthétisation dans une aporétique de la subjectivité désirante. La question primordiale du « dire la norme » est celle d'une composition possible du commun pour les volontés, – une composition toujours conditionnée intérieurement par l'autorisation d'un imaginaire relationnel permettant à chaque altérité d'être reconnue comme singulière et d'être traitée avec sollicitude, justice et charité. Cette référence fictionnelle à une Loi d'alliance n'a rien à voir avec un désir fusionnel, ni avec une pulsion d'anéantissement. Au contraire, il s'agit d'établir prudemment une correspondance entre, d'un côté, la non identité de soi à soi du devenir soi par l'amour du prochain (l'obéissance religieuse) et, d'un autre côté, la non identité nécessaire à n'importe quel ordre commun entre la structure souveraine et la multitude des volontés (l'obéissance civique ou le consentement à l'autorité instituée).

Il apparaît ainsi que le rapport à soi immanent à la constitution de l'ordre politique – le lien entre deux modes de l'obéissance – fournit la clé d'une intelligence de l'action au sein de cet ordre : il s'agit d'un processus pragmatique d'énonciation dont les opérations d'enchâssement permettent tout autant d'éviter l'illusion d'un savoir de l'Un Réel révélé par l'existence politique que de dépasser la simple dénonciation esthétisante de l'enfermement dans la répétition de cette illusion.

Il faut renouer avec ces opérations par lesquelles le droit passant par l'épreuve de son énonciation n'a d'autre choix que de se désunir pour exprimer de manière indirecte ce que son sujet doit adopter comme ligne de conduite : *il dit ce que dit* à chacun la règle du salut de tous (*salus populi*) et de la

sauvegarde de l'autorité - *securitas imperii* (Spinoza 1999, 614, lg 20-21). En suivant en particulier les travaux de Vološinov (2010), nous nous intéresserons donc, chez Spinoza, à ce qui exprime, dans le droit, *le thème du thème* de la Loi comme une forme de *parole dans la parole* ou de *parole sur la parole* qui est au cœur, selon notre approche, du dispositif réflexif du TTP. Il s'agit non seulement du Souverain *qui dit que ce que disent* la religion et la piété – *interpretes qua ratione* (Spinoza 1999, 614, lg 22), mais de cette charge unique de l'autorité – *officium potestatis* (Spinoza 1999, 614, lg 22) – qui consiste à dire ce que la pratique de la piété dit/ordonne à chacun : il s'agit de *determinare*, *judicare* et *imperare* mais à l'adresse d'un *unusquisque* qui entend de son côté suivre une *ratio vivendi* à l'égard de laquelle il en ira pour lui de *pietas* et d'*obedientia* envers le prochain (Spinoza 1999, 614, lg 19-24).

Il me semble donc que ce qui est en jeu pour un philosophe du droit dans le miroir spinoziste, c'est une double opération qui est loin d'être totalement clarifiée, mais qui manifeste la non-identité de soi à soi de tout énoncé fondant l'effectivité de l'autorité juridique. Il y a d'une part une autorité s'adressant à la puissance imaginative de la multitude et, d'autre part, une multitude elle-même soumise pour engager cette puissance à la médiation du tiers qui la limite ou la détermine. Légiférer ce serait dans ce sens, aux limites de l'énonciation, rappeler constamment la non identité qui provoquent la tergiversation infinie sur les conditions, le sens et les règles du partage.

Si on fixe, de l'extérieur, le bord du vide du signifiant-maître pour la multitude, on verrait naître dans l'ordre représentationnel l'obéissance au discours indirect de l'autorité déterminant le rapport à la limite, la règle de droit comme principe des principes, in-symbolisable, ou hors-sens, voire hors-norme, qui permet d'empêcher la répétition d'une illusion primitive ou d'un idéal d'unité, voire d'identité de la norme comme idéal du juste. Par cette idée du discours indirect de l'autorité, c'est d'abord la *fonction de représentation* de l'Un Réel du politique qui est mise en question à partir du trauma originaire et indéfiniment répété de la différence par rapport à l'autre, mais c'est également à l'intérieur du discours lui-même la

substitution d'une représentation à une autre qui prévaut, comme si du fait d'accepter l'aphasie du langage représentatif résultait un autre regard sur la limite de l'expérience de l'Un Réel.

Le recours au discours indirect permettrait ainsi d'indiquer *tout autant* la référence universelle à un principe d'autorité qui doit surdéterminer le sens de tous les rapports de pouvoir *et* la nécessaire particularisation dialectique des exigences de justice d'une multitude grâce au Tiers symbolique que permet d'instituer concrètement l'ordre politique. Mon hypothèse est que pour entendre la radicalité d'un tel recours au « thème du thème » de la Loi, il faut approfondir les deux opérations sous-jacentes à cette double face du discours indirect et tenter de mieux comprendre leur lien. De fait, il n'y a pas simple *juxtaposition* de l'universel et du particulier, de la constitution signifiante de l'ordre éthique et de la particularité du social alliant le principe politique de souveraineté à celui de l'obéissance volontaire. C'est l'*intrication* de ces deux dimensions qui est la clé de l'ordre politique, bien plus que leur juxtaposition. Mais comment penser cette intrication, si elle est pensable ?

La question d'une double face du discours indirect peut d'abord être clarifiée chez Spinoza, dans l'approche théologico-politique, à partir de la forme religieuse de l'autorité. C'est ce qu'on pourrait appeler, avec André Tosel, la double face du « signifiant-maître » de la « religion intérieure » (Tosel 2015, 150). D'un côté, la religion intérieure exprime la nécessité de fonder la justice sur la figure de l'autorité en tant que puissance transindividuelle déterminant toute symbolisation possible d'un ordre-en-commun, la *summa potestas*, comme *unique mandataire de Dieu*. D'un autre côté, elle exprime aussi la figure imaginaire particulière du signifié, l'*unusquisque* cherchant la piété et, donc, tentant de faire co-exister, par ses actes, de manière toujours transitoire, dans la figure d'un ordre de charité, la réalité de la raison politique et l'exigence impolitique d'un Royaume « qui n'est pas de ce monde » (Tosel 2015, 157 ; sur la théologie de la libération, voir Tosel 2015, 106-107).

Ce double rapport ne fonctionne, selon nous, qu'en régime de discours indirect et c'est Spinoza qui permet de cerner cet enjeu décisif. L'idée est que le Souverain qui interprète par décret ce qu'il en est de la juste pratique de la

piété dans la communauté politique procède à une forme d'opération d'enchâssement qui s'éclaire par les opérations du discours indirect : *le Souverain dit ce que dit la religion* et ceci renvoie, chez Spinoza, à la question de la fonction prophétique à l'égard du Royaume céleste dans la mesure où, pour sa part, *le prophète dit ce que dit Dieu*. Dans le miroir spinoziste, cet aspect de la question est important car il permet d'établir un certain parallélisme entre le chapitre XIII et le chapitre XIX du TTP et plus largement entre la parole prophétique et la parole souveraine en politique.

On peut sans doute être frappé par l'idée que d'un point de vue juridique, le pouvoir du souverain peut consister à légitimer par décret, c'est-à-dire à donner force de loi à des pratiques religieuses et à des préceptes. Mais l'idée d'un Souverain délimitant juridiquement la portée sociale des contenus de foi, administrant leur mode d'expression culturelle dans l'espace public ne relève pas uniquement d'un processus de soumission et d'incorporation d'un ordre à un autre. Il y a enchâssement de l'un dans l'autre par l'effet du discours de l'un reprenant et délimitant le discours de l'autre à l'intérieur de ses décrets. C'est un processus de *discours indirect* et pas uniquement de contrôle : il y a parole sur la parole et parole dans la parole ou, encore, reprise dans un « thème du thème de la parole d'autrui ».

Ces expressions sont empruntées au schéma d'analyse du discours indirect construit par l'une des figures majeures de la philosophie marxiste russe du langage Valentin Vološinov (2010, 363-381). Si l'on suit Vološinov, l'appréhension de la parole d'autrui dans la parole d'un locuteur relève d'une double structure d'enchâssement qui permet l'intégration de la parole dans la parole. Cette double structure réside d'un côté dans une forme de résonance intérieure avec le contexte et, d'un autre côté, dans un rapport avec les affects du locuteur concerné. Cette structure provient de deux opérations conjointes dans le discours indirect, lesquelles produisent précisément la mise en résonance de la parole d'autrui et sa mise en rapport avec le soi qui en assume la reprise. Ces deux opérations sont d'une part le *commentaire* qui accompagne et contextualise la parole d'autrui et, d'autre part, la *réplique* à cette parole qui s'amorce

toujours déjà dans la transmission du « thème du thème de la parole d'autrui » ; la réponse est en quelque sorte le signe barré du soi qui marque sa différenciation en réagissant et en ajustant son comportement².

Fixons d'abord les deux opérations dirigeant l'enchâssement, à savoir le commentaire et la réplique.

Si on lit le chapitre XIII du TTP de Spinoza à cette lumière, la double opération d'enchâssement y apparaît indiscutablement : d'un côté, le débat autour du nom de Yahvé et de la connaissance de ses attributs prend alors tout son sens. La parole des Patriarches sur la Parole de Dieu s'adapte à la culture de l'époque, elle est accompagnée par la glose des rédacteurs du *Pentateuque* qui suivent une règle coutumière (Spinoza 1999, 457, lg 19, 25-26). À l'inverse, le reproche que semble adresser Dieu à Moïse dans le livre de l'*Exode* est d'être tenté d'imposer sa propre glossologie sur les noms de Dieu plutôt que de s'en tenir comme ses pères à une forme plus abordable d'adaptation aux connaissances et aux coutumes de son époque (Spinoza 1999, 455, lg 19-35). Le commentaire dirige ainsi la transmission du sens des attributs divins lorsqu'il s'agit de *praedicare* (Spinoza 1999, 456, lg 11) ou de *dire ce que dit Dieu* : les Patriarches parlaient de ce que dit Jehova « parce que ce nom était, chez les juifs, l'objet du plus grand respect » (Spinoza 1999, 457, lg 26).

D'un autre côté, la parole du prophète doit favoriser aussi, par cette première opération d'adaptation au contexte de réception par la multitude, la possibilité de la *réplique*. Ce qui importe n'est pas un accroissement de connaissance par une sorte de dépassement d'un état des connaissances communes, mais que la parole reprise dans la parole puisse donner lieu à une règle d'action pratique de telle sorte que chacun puisse orienter sa liberté suivant des qualités de justice et de charité (Spinoza 1999, 459, lg 1-3). Sur ce point la structure de la parole de Jérémie, reprise par Spinoza, est fondamentale : *il dit au roi Joiaquim ce que dit Yehova à propos du comportement de son père Josias*. Ce discours indirect du prophète est adressé à un contexte de transgression des attentes de Yahvé : Jérémie met en perspective ce décalage (commentaire) et il crée un espace d'interpellation (réplique) par rapport à la vraie règle de

conduite que devrait adopter le « vassal » (*subditus*) du Dieu souverain qui le protège... (Spinoza 1999, 459, lg 5-7).

Cette forme de torsion prophétique met en perspective une sorte de « transcendance intérieure de la Loi qui récupère dans sa contextualisation sa fonction souveraine d'attention à la multitude au profit de la multitude ». Dans la parole de Jérémie, Jehova dit, parlant de Josias, « il a jugé du droit du pauvre et de l'indigent, et alors tout alla bien pour lui, car c'est cela me connaître » (*La Bible* 1981, Jr 22, 16³). On voit ainsi que le prophète dit ce que dit Dieu. Mais sa transmission suppose une double opération d'enchâssement : il contextualise la parole divine et prépare l'espace d'une réplique. « Jeremias expressissimis verbis docet » : il recourt au discours indirect...

Passons maintenant aux rapports du Souverain avec cette « impolitique » de la religion défendue par le discours indirect des prophètes. Le Souverain est présenté comme celui qui dit – par décret – ce que la religion dit.

Jérémie s'adressait au Souverain Joiaquim et il lui rappelait une « parole dans la parole prophétique » : Dieu disant *comment* Josias agissait pieusement. Au chapitre XIX, c'est le Souverain qui se tient en lieu et place du prophète, c'est à lui qu'il appartient de dire par ses décrets « comment chacun doit pratiquer la piété envers le prochain » (Spinoza 1999, 615, lg 25-26). Non seulement le Souverain a le droit (tant naturel que divin) de statuer sur la religion (Spinoza 1999, 531, lg 31), mais il en est le porte-parole ultime, il est *l'interprète* de la religion : il dit ce que dit la religion.

Ce mécanisme de transformation politique du prophétisme accroît d'une certaine manière la responsabilité collective à l'égard de la loi suprême, laquelle n'est autre que le salut du peuple (Spinoza 1999, 615, lg 19) : Jérémie s'adressait au Roi-vassal pour l'enjoindre de respecter le sens de la justice voulue par Dieu (d'une part garantir l'égalité des droits (Spinoza 1999, 523, lg 16) et, d'autre part, renforcer la sollicitude face à l'inégalité). Indirectement, il réclamait ainsi que le vassal respecte son devoir de protection des sujets du Roi-suzerain.

Mais lorsque le Souverain s'adresse à ses sujets comme porte-parole de ce que dit la loi religieuse, il les traite désormais aussi en vassaux, dotés d'une puissance d'action, capables d'agir

dans leur environnement. Le Souverain dit à ses sujets comment Dieu leur commande de pratiquer la justice et la charité : par ce discours indirect, le commandement divin s'accommode à l'ordre républicain, il y acquiert droit de cité, mais en même temps, les sujets sont investis d'une puissance d'action en rapport avec la conservation de la République. Leur obéissance aux décrets souverains n'est ni neutre ni passive, ni encore moins servile : il s'agit d'ordonner le culte de la piété rendue à Dieu en fonction de « ce qui est nécessaire au salut du peuple et à la sécurité de l'État » (Spinoza 1999, 615, lg 22-23). L'orientation de cette action dépend fondamentalement du discours indirect du Souverain interprétant le commandement de piété.

Mais qu'en est-il de cette orientation ? Est-elle, notamment, au sens de Vološinov, une orientation dogmatique (transmission linéaire/reproduction) ou plutôt une orientation active, voire réactive (transmission créatrice/imagination) ?

La réplique qu'appelle *le thème du thème* porté par les décrets du souverain ne consiste pas à reproduire la loi religieuse dans la loi civile, à s'en tenir aux mots ; il est question du seul commandement qui résume le comportement qui plaît à Dieu, celui de la piété. Il s'agit plus précisément de donner sa mesure, sa proportion à l'action pieuse, en fonction de ce qui est utile au bien commun et à la sécurité de l'État, de déterminer de quelle façon (*qua ratione*) elle peut y contribuer. L'attention souveraine au bien commun est ainsi signifiée et mise en jeu par le rapport décrétoal à la puissance imaginative de la multitude. Non seulement, il y a un écart possible entre le commandement et sa mise en œuvre comme une sorte de fluctuation interne de l'action pieuse (*orientation active*), mais il y a aussi fluctuation de la posture souveraine qui demeure incomplète dans sa détermination de l'action (*orientation réactive*).

Certes, il est possible d'adapter la piété à l'utilité publique et dès lors d'agir conformément au maintien de l'ordre commun, mais à la condition de se donner/d'imaginer les moyens de participer à la communauté politique dans laquelle on vit de manière à y produire une vie bonne... (Spinoza 1999, 615, lg 30-31). Et sur ce point, Spinoza rappelle précisément la figure de Jérémie, en recourant au même verbe *docere*, pour signaler l'adaptation de Jérémie au contexte de l'exil et cette

parole *disant ce que dit la religion*, à savoir que le salut de la cité babylonienne doit désormais orienter (activement) le sens de la piété du peuple⁴.

On retrouve donc les deux opérations déterminantes du discours indirect tel que l'analysait Vološinov : 1/ l'interprétation qui contextualise vers la communauté prochaine ; 2/ la réplique qui prépare la sollicitation de la puissance imaginative. Le droit énoncé par le Souverain crée ainsi l'espace *qua ratione* permettant la seule réponse profitable (véritable transformation intérieure) pour les sujets, il *détermine* un cadre pour pratiquer la piété envers le prochain, imaginer la pratique qui rend vivante (*ratio vivendi*) la piété.

Ce que met en évidence ce processus d'énonciation souveraine du droit chez Spinoza, c'est une condition interne de l'énoncé juridique lui-même quand il tend à se composer en fonction d'un rapport à la puissance effectuant de la multitude. La mesure énoncée formellement doit se dissocier non seulement de son effectuation pratique par la multitude, mais également du contrôle de cette effectuation. C'est dans cette double dissociation, dans ces « écarts discursifs », que réside l'enjeu proprement dit d'une théorie du thème du thème de la Loi.

Dans cet écart de soi à soi de la loi n'apparaît pas uniquement une forme d'incomplétude de la parole souveraine, elle-même soumise au devenir de la parole qu'elle a incorporée pour l'intérêt de tous. Apparaît surtout la puissance de l'orientation réactive de ce discours indirect par lequel se transmet l'autorité d'agir dans le sens et la direction indiquée. Comment encadrer, administrer cette réactivité autorisée ? C'est en fonction du rôle de cet écart réactif qu'il apparaît que, contrairement au prophète qui ne peut rien commander au Roi en définitive, le Souverain n'est pas dans un processus d'interpellation prophétique, mais dans un processus de *délégation* (Spinoza 1999, 625, lg 17-21) et d'accompagnement. Il détermine par décret une orientation d'action qui permet un apprentissage *encadré* de la piété, lequel peut être délégué à des chargés de mission (ministres), toujours au service notons-le d'une puissance d'action des sujets rapportée à la sauvegarde de l'intérêt commun (*utilitas reipublicae*).

Il y a ainsi *tercéisation* de la relation instituante, ce qui n'existe pas dans le mode prophétique. Le Souverain se rapporte à l'autorité déléguée à ses sujets à travers le pouvoir de suivi de la formation (éducation) des capacités d'élection des moyens de la piété.

La question de l'autorité politique n'est pas uniquement de savoir-décréter, c'est-à-dire de savoir dire ce que dit la règle pour s'orienter activement. Il y a un préalable plus fondamental qui concerne la non identité du droit de soi à soi, son rapport à la nécessité de sa sauvegarde comme forme, qui concerne à la fois son rapport à la *promesse* qu'il entend incarner comme autorité de suivi dans l'application des lois, mais aussi son rapport aux *écarts discursifs* de la multitude dont la puissance créatrice ne lui est pas acquise, même si elle n'existe qu'en fonction du postulat de son adaptation au sens prescrit...

L'énonciation juridique prend corps dans ces *écarts discursifs* comme autant de segments d'attention, là où commencent à se manifester les déplacements de la pratique à l'encontre des effets de répétition du discours direct de domination et de vérité. C'est dans ces répétitions que commence à se manifester l'effet saturant de l'usage non réflexif des règles, comme autant de solutions toutes prêtes pour garantir soi – moi – ou nous dans l'identité de soi à soi. L'enjeu de la théorie du discours indirect appliquée à la Loi réside dans un travail de limitation des effets de répétition (transmission dogmatique), en devenant capable d'agir sur les écarts discursifs et pas uniquement d'interpréter ou de représenter des écarts à traverser et à dépasser. Ce n'est en aucun cas la forme vide d'un signifiant-maître qui garantit la puissance des énoncés juridiques, pas plus que le hors-sens d'une vie nue, mais l'usage de leur non-identité. Dire ce que dit la règle c'est à la fois *déléguer* une politique d'apprentissage et *coopérer* avec la puissance imaginative des multitudes. Ce discours indirect déplace constamment vers le lien déterminant que l'ordre juridique entretient avec *la puissance hors-norme des sujets* qui conditionnent radicalement la sauvegarde de cet ordre comme forme du collectif. Ce qui garantit la puissance des énoncés juridiques, c'est *l'usage* de leur non-identité, l'usage de l'écart discursif entre apprentissage et imagination, et cet usage

doit sans cesse être renégocié pour permettre une attention de résistance à la fermeture dogmatique des normes.

C'est aussi par cette référence au discours indirect du droit qu'il est possible, à notre avis, de repenser l'émancipation, en la délivrant de son fantasme de maîtrise inconditionnelle et en l'ouvrant à la réappropriation des masses subalternes, à leur usage des « écarts discursifs » de la justiciabilité du social.

NOTES

¹ Comme le souligne André Tosel (2015, 159).

² Vološinov va même jusqu'à distinguer, dans ce travail second de la réplique, une orientation active et une orientation réactive. Il indique d'abord que ces orientations s'écartent de la transmission linéaire propre au rapport dogmatique à la parole de l'autre qui tend à effacer l'incertitude provoquée par les deux niveaux de parole. La force créatrice du discours indirect réside dans la manière dont il peut tirer parti de son incertitude et créer à partir d'elle des orientations d'action. Celles-ci tiennent compte soit de la non-identité de la parole transmise (orientation active) soit de la non-identité de la position de transmetteur qui prend alors conscience de sa propre relativité dans l'acte de transmission (orientation réactive).

³ « 15. Règles-tu, oui, toi, pour rivaliser avec des cèdres ? Ton père n'a-t-il pas mangé, bu, fait jugement et justification, c'était alors en bien pour lui ? 16. Il rendait la sentence de l'humilié et du pauvre. C'était alors un bien. N'est-ce pas cela, me pénétrer ? harangue de IHVH-Adonai » (suivant la traduction de la Bible réalisée par André Chouraqui : <http://nachouraqui.tripod.com/id81.htm>).

⁴ Jr 29, 7-8, 11 : « 7. Demandez la paix de la ville, là où je vous ai exilés. Priez pour elle IHVH-Adonai : oui, dans sa paix, la paix sera pour vous ! 8. Oui, ainsi dit IHVH-Adonai Sebaot, l'Elohim d'Israël : Qu'ils ne vous abusent pas, vos inspirés, qui sont parmi vous, et vos charmeurs ; n'entendez pas vos rêves, dont vous rêvez. (...) 11. Oui, moi-même je pénètre les pensées que moi-même je pense sur vous, harangue de IHVH-Adonai : pensées de paix, non de malheur, pour vous donner l'avenir et l'espoir » (suivant la traduction de la Bible réalisée par André Chouraqui, *op. cit.*).

REFERENCES

La Bible. Traduite commentée par André Chouraqui. URL : <http://nachouraqui.tripod.com/id81.htm>.

Spinoza, Baruch. 1999. *Œuvres III, Traité théologico-politique*. Trad. Lagrée J. et Moreau P.-F. Paris : PUF.

Tosel, André. 2015. *Nous citoyens, laïques et fraternels*. Paris : Kimé.

Vološinov, Valentin. 2010. *Marxisme et philosophie du langage. Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*. Trad. Sériot P. et Tytkowski-Ageeva I. Limoges : Lambert-Lucas, Limoges.

Marc Maesschalck est Professeur de Philosophie à l'Université catholique de Louvain et Directeur du Centre de Philosophie du Droit. Il est l'auteur de nombreux ouvrages sur l'idéalisme allemand, sur l'éthique et la philosophie sociale et politique, ainsi que sur la théorie du droit. Parmi ses publications on peut citer *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling* (1989), *Normes et contextes. Les fondements d'une pragmatiques contextuelle* (2001) et, plus récemment, *La cause du sujet* (2014).

Adresse:

Marc Maesschalck PJTD
Collège Thomas More,
Place Montesquieu 2/L.2.07.01
1348 Louvain-la-Neuve, Belgique
Email: marc.maesschalck@uclouvain.be

Études créoles entre la linguistique cartésienne et la philosophie marxiste du langage

Oleg Bernaz
Haute École Libre de Bruxelles

Abstract

Creole Studies between Cartesian Linguistics and Marxist Philosophy of Language

In this article, I analyze Haitian and Martinican Creole by mobilizing two distinct methods. Whereas the first refers to the idealist philosophical tradition peculiar to Cartesian linguistics (DeGraff, Chomsky), the other is instead situated in the field of Marxist philosophy of language (Vološinov, Lecercle, Glissant). My main concern is to use new content to fill out the conceptual frame defining Lecercle's Marxist philosophy of language and, in so doing, to bring about new breaches in the philosophy of language predominant today.

Keywords: Creole language, Chomsky, cartesian linguistics, marxist philosophy of language, Glissant, Vološinov, Lecercle

Dans son livre *Une philosophie marxiste du langage* (2004), Jean-Jacques Lecercle ne cherche pas à uniquement construire une *théorie* proprement marxiste du langage de laquelle découleraient, comme d'un ensemble d'axiomes valables dans tous les cieux universaux de la pensée, les théorèmes fondamentales d'une philosophie matérialiste. Ce livre relève aussi, et peut-être surtout, d'une *prise position* polémique face à la philosophie du langage analytique anglo-saxonne, aujourd'hui dominante. C'est à ce titre que la philosophie marxiste du langage que nous propose Lecercle s'emploie à changer les coordonnées du terrain philosophique sur lequel elle intervient tout en s'opposant aux principes

structurant la pensée analytique anglo-saxonne, représentée par la linguistique de Noam Chomsky notamment.

Dans cet article, je situerai mes analyses sur ce terrain préparé par Lecercle en problématisant le statut de deux objets de réflexion qui n'ont pas attiré son attention. Mon intérêt principal est de donner un nouveau contenu au cadre conceptuel définissant la philosophie marxiste du langage proposée par Lecercle et, ce faisant, d'ouvrir des nouvelles brèches dans la philosophie du langage aujourd'hui dominante. Ce double objet est le créole haïtien et martiniquais que j'analyserai sur deux niveaux théorico-pratiques distincts. Puisque c'est le créole, haïtien et martiniquais, qui m'intéressent dans cet article, je voudrais tout d'abord brièvement rappeler quelques éléments centraux du discours racial de domination que l'on peut reconnaître, aujourd'hui encore, dans l'étude sur les langues créoles.

Dans le dictionnaire *Larousse* datant de 1869, le créole est défini comme étant du « français corrompu ». On y précise qu'il est inintelligible lorsqu'il est parlé par un homme africain âgé, alors même qu'il devient extrêmement souple et doux lorsqu'il est parlé par une femme créole. En les percevant comme étant inférieures à la langue française, quelqu'un comme F.E. Gautier se référait aux langues créoles en utilisant l'expression « français négriifié » (Brunot 1966, 1136). Leonard Bloomfield écrit quant à lui que « The creolized language has the status of an inferior dialect of the masters' speech » (Bloomfield 1933, 472). Plus proches de nous, des linguistes comme Albert Valdman (1978, 345), William Samarin (1980, 221) et Nicolas Quint (1997, 58) affirment à l'unanimité que le créole ne peut pas s'épanouir parce que sa morphologie est très simple et le vocabulaire extrêmement pauvre.

Il est facile de saisir intuitivement les propos racistes de ces références qui, cela ne nous étonnera pas, reflètent une grande partie de notre actualité. Mais il est moins facile de construire les fondements épistémologiques de la critique de ces discours racistes. En me situant dans le cadre de quelques thèses centrales de la philosophie marxiste du langage que Lecercle analyse dans leur rapport conflictuel avec la philosophie anglo-saxonne représentée par Chomsky, je vais problématiser deux

manières de construire la critique du discours racial dans lequel les langues créoles ont souvent été situées. Pour des raisons pédagogiques, je situerai ces deux manières dans un rapport d'opposition. Mes références concrètes seront, d'une part, le créole haïtien tel qu'il est analysé par Michel DeGraff et, de l'autre, le créole martiniquais tel qu'il est problématisé dans les travaux d'Édouard Glissant. Ce parcours me permettra de montrer qu'il existe deux fondements philosophiques pour construire la critique du discours racial rendant possible deux types d'intervention intellectuelle : le premier est enraciné dans la tradition philosophique idéaliste propre à la linguistique cartésienne (DeGraff, Chomsky), l'autre, dans le champ d'études marxistes (Glissant, Vološinov, Lecercle).

1. Descartes en Haïti : comment étudier le créole haïtien à la lumière de la linguistique cartésienne ?

Dans cette première partie de mon article, je discuterai les concepts philosophiques majeurs structurant les travaux de DeGraff. Pour ce faire, précisons tout d'abord certaines données empiriques pour saisir la spécificité de la langue créole haïtienne¹.

Dans le créole haïtien (CH), les règles syntaxiques régissant la construction des phrases font que les pronoms objets apparaissent chaque fois dans une position post-verbale. En français (FR), la langue lexicatrice du créole, les pronoms objets précèdent le groupe verbal. Un seul exemple suffit pour illustrer cette observation :

1. Li konnen Bouki --> Li konnen *li* (CH).
2. Il connaît Bouki --> Il *le* connaît (FR).

Le positionnement des pronoms objets et des clitiques ne constitue pas la seule différence entre ces deux langues. Si l'on prend en considération la morphologie des verbes, il faut noter que dans le français les verbes manifestent au moins l'accord en personne alors que dans le créole haïtien le verbe ne connaît aucune morphologie flexionnelle. De fait, en français l'accord entre le sujet et le verbe, ainsi que les valeurs temporelles et modales de cet accord, se manifestent, entre autres, à l'aide des suffixes. En CH, comme le montre le contraste entre les

exemples 3 et 4, le verbe demeure identique indépendamment de la personne à laquelle il se réfère ou de l'aspect temporel qui lui est propre :

3. J'aime, tu aimes, il/elle aime ; nous aimons, vous aimez, ils/elles aiment Bouki (FR).
4. Mwen, Ou, Li, Nou, Yo renmen Bouki (CH).

Si l'on porte notre attention sur la position des adverbes, on notera que celle-ci diffère dans l'une et l'autre langue. En acceptant comme canonique la structure verbale Sujet-Verbe-Objet, base grammaticale qui définit tout autant le FR que le CH, on constate qu'en CH l'adverbe apparaît à gauche du verbe alors qu'en FR à droite du verbe. En CH, on dit « Je *déjà* connais la leçon ». En FR, au contraire, on dit « Je connais *déjà* la leçon ». Il en est de même avec le positionnement des négateurs. Tout comme les adverbes intrapropositionnels, le négateur de CH *pa* et son équivalent français *pas* se situent dans des positions opposées. Le *pa* apparaît à gauche en CH alors qu'en FR le *pas* apparaît à droite :

5. Zonbi *pa* mange sèl (CH).
6. Les Zombies ne mangent *pas* de sel (FR).

Comment comprendre le principe explicatif de ces divergences opposant le FR au CH ? Afin de répondre à cette question, penchons-nous sur l'hypothèse de DeGraff tout en restreignant le champ de ses analyses à l'explication de la différence de la position du verbe en CH et en FR².

En FR de même qu'en CH, on l'a déjà noté, la structure verbale canonique est Sujet-Verbe-Objet. Pourtant, l'ordre définissant cette matrice langagière se modifie en français au moment où l'on passe au niveau concret de la construction des phrases et, plus précisément, lorsqu'on y introduit un adverbe : dans l'exemple donné plus haut « Je connais *déjà* la leçon », on observe que le verbe n'est pas adjacent à son objet. Il s'est déplacé de telle sorte que la structure verbale n'est plus Verbe-Objet mais Verbe-Adverbe-Objet. Les langues dans lesquelles la position du verbe se déplace dans la construction effective des phrases tout en différant de sa fonction dans la structure verbale canonique se nomment *langues à montée du verbe*. Or,

dans le créole haïtien le verbe ne se déplace pas lorsqu'on se situe au niveau de la construction des phrases. En CH, on dit « Je *déjà* connais la leçon », fait qui nous montre que la structure verbale canonique Verbe-Objet demeure identique, ce y compris lorsqu'on passe au niveau de la construction effective des phrases. Les langues dans lesquelles le verbe ne cède pas la place qu'il occupe dans la structure verbale canonique s'appellent *langues à verbe in situ*.

Mais quel est le principe qui se situe à l'origine de cette différence entre les langues à verbe *in situ* et celles à montée du verbe ? Selon DeGraff, c'est la morphologie flexionnelle verbale qui rend compte de la position des verbes dans les langues (DeGraff 2000, 92). Autrement dit, les langues qui se caractérisent par une morphologie flexionnelle riche ont tendance à faire monter leur verbe alors que celles se définissant par une morphologie flexionnelle pauvre ont tendance à laisser leur verbe *in situ*. Le français est une langue qui possède une morphologie flexionnelle riche : les verbes se conjuguent selon les personnes et le temps, les pronoms connaissent des déclinaisons, les adjectifs s'accordent avec le genre, etc. C'est pourquoi le français est une langue à montée du verbe. Le créole haïtien se définit au contraire par une morphologie flexionnelle pauvre, raison pour laquelle il laisse le verbe *in situ*.

Pour poursuivre mon analyse et saisir les concepts philosophiques de cette première démarche, notons que les principes qui guident la transformation des positions des entités verbales sont universels. Ils se manifestent selon des régularités spécifiques, dont il me faudra encore définir le mode de déploiement, dans l'ordre particulier de chaque langue sans l'épuiser. Si chaque langue possède une *grammaire particulière* qui lui est propre, on peut nommer *grammaire universelle* l'ensemble des principes qui se situent au fondement de toute innovation verbale. Certes, les grammaires des langues particulières diffèrent entre elles au point de devenir opaques les unes par rapport aux autres. Cependant, ce constat empirique ne peut pas légitimer une hiérarchie des valeurs instituant des différences qualitatives entre des langues hétérogènes. Du point de vue de la grammaire universelle, toutes les langues se valent car elles reflètent toutes un ordre

apriorique qui leur est immanent même s'il n'est pas nécessairement visible dans la construction effective des phrases.

C'est en adoptant cette position théorique que DeGraff entend combattre le discours racial propre au XIX^e siècle présent aujourd'hui encore non seulement dans la pratique des politiciens de Haïti mais aussi dans les travaux scientifiques ayant pour objet d'étude la langue créole. Considérons le passage suivant :

No matter the complexity of, and the horrors inherent in, the sociohistory of Caribbean Creole genesis, it can still be assumed (...) that native Creole speakers, like native speakers of every other language, have always conformed to UG. Notwithstanding the inhumanity of slavery, the slaves and their descendants were still human. I thus assume, against Creole Exceptionalism, that the cognitive resources and strategies enlisted by language acquirers during Creole genesis are *not* fundamentally different from their analogues in friendlier and better documented cases of language change and creation (DeGraff 2005, 296).

En luttant contre l'inégalité raciale des langues et en militant pour l'implémentation du créole dans les écoles de Haïti, Michel DeGraff fait siens les principes fondamentaux de la linguistique cartésienne dont le représentant contemporain majeur est Noam Chomsky. Lorsqu'il thématise le principe régissant la transformation de la place des verbes en créole et en français, la manière dont DeGraff articule ses arguments se déploie comme suit : il part d'un niveau empirique à première vue très complexe, par exemple de la description des positions des verbes dans les structures verbales du français et du créole pour interroger, à partir de la variété de ces données empiriques, l'élément universel se trouvant à l'origine des différences observées dans les deux langues. Ce faisant, DeGraff met à l'œuvre un principe fondamental de la linguistique cartésienne, à savoir que :

(...) toute description adéquate du langage doit remonter au système fini de principes génératifs qui déterminent les éléments linguistiques particuliers ainsi que leurs relations, et qui sont à la base de la variété des actes linguistiques que l'on peut accomplir de façon significative (Chomsky 1969, 45).

L'ensemble des propositions concrètes, en principe infini, repose sur une base apriorique finie d'éléments dont

l'articulation forme le système de toute production discursive³. C'est ainsi qu'il faut distinguer entre la *structure profonde* et la *structure superficielle* d'une langue. La seconde est « l'organisation superficielle d'unités qui détermine l'interprétation phonétique » et qui se rapporte à l'aspect « physique de l'énoncé effectif, à sa forme voulue ou perçue » (Chomsky 1969, 62). La première est une « structure abstraite et sous-jacente », il s'agit d'« un accompagnement mental » (Chomsky 1969, 62-63) auquel correspond la forme de surface de l'énoncé produit. Dans la tradition de la linguistique cartésienne, c'est plus précisément le jugement qui est la forme centrale de la pensée dans laquelle se reflète la structure profonde de toute langue⁴.

On reconnaît dans cette analyse le trait essentiel de la méthode à laquelle s'adosse la démarche de DeGraff. Tout comme dans la linguistique cartésienne, il fait remonter la complexité des grammaires particulières vers leur socle apriorique représenté par une série finie de principes universels. Mais on comprend également, de ce point de vue, que la grammaire universelle, que DeGraff cherche à comprendre à l'aune de la linguistique cartésienne, s'inscrit dans la structure *profonde* de la langue. Le discours racial à l'œuvre dans les études créoles se situe quant à lui au niveau *superficiel* des langues. Ainsi, la linguistique cartésienne met en évidence un danger : se rapporter à la dimension superficielle de la langue *comme si* elle était sa structure profonde. C'est ce rapport illusoire (percevoir une dimension superficielle *comme s'il* s'agissait d'un niveau profond) que l'on risque de répéter dans les discours d'émancipation : si on reste prisonnier à cette illusion, les langues sont supposées dotées d'une identité essentiellement différente que l'on peut inscrire dans une hiérarchie de valeurs inégales.

Selon DeGraff, lecteur de Chomsky, le véritable point de repère dans la lutte contre le racisme est la structure profonde de la grammaire universelle. En suivant cette perspective, il faut observer que ce qui était perçu, dans le discours racial, comme étant une différence irréductible, n'est que le signe de la créativité de l'esprit humain. Dans la tradition de la linguistique cartésienne, la diversité du comportement humain

adaptable à des situations nouvelles est la preuve de l'existence d'un principe spirituel dont le trait fondamental est la capacité créatrice se situant dans un rapport d'opposition avec le principe mécanique régissant la vie des animaux (Chomsky 1969, 24).

Ainsi, si les langues se caractérisent par une diversité qui leur donne unicité, c'est parce qu'elles reflètent toutes la créativité de la nature humaine se déployant selon les lois profondes de la grammaire universelle. « L'important pour nous, affirme Chomsky, est l'accent mis sur l'aspect créateur de l'utilisation du langage, sur la distinction fondamentale qui sépare le langage humain des systèmes (...) purement fonctionnels et mus par des stimuli » (Chomsky 1969, 27).

En s'appuyant sur la pensée propre à la linguistique cartésienne, DeGraff atteint deux objectifs centraux de sa démarche : d'une part, il peut légitimement critiquer l'inégalité de valeurs différenciant les langues dans la mesure où cette inégalité se situe au niveau superficiel du langage ; d'autre part, il fait valoir la créativité humaine à partir d'une nouvelle analyse de la diversité des langues là où le discours racial ne faisait que les entériner dans un rapport de soumission à la langue de la nation dominante.

De fait, la libre créativité inhérente à la vie de toute langue est innée, elle n'est pas apprise. Si l'on se heurte à des limites empêchant le libre déploiement de la créativité de chaque individu, ce n'est pas parce que ces obstacles s'imposent de l'intérieur de la pensée, mais parce qu'ils contraignent de l'extérieur la capacité créative du sujet. Ce sont les institutions étatiques qui captent la créativité humaine en la fixant dans l'idéologie dominante d'une époque donnée. La démarche de DeGraff fait valoir à sa manière un autre principe fondamental de la linguistique cartésienne. Voici ce que dit Humboldt, l'un des représentants notoires de la linguistique cartésienne, dans son *Essai sur la limite de l'action de l'État* :

Confiés à la seule liberté et déliés de toute intervention étrangère, tous, paysans et ouvriers deviendraient des *artistes*, c'est-à-dire des hommes qui aimeraient leur industrie pour elle-même, qui l'amélioreraient par une direction et un génie à eux propres, qui, par là-même, cultiveraient leurs forces intellectuelles, anobliraient leur caractère, élèveraient leurs jouissances. C'est ainsi que l'humanité

serait anoblée par ces choses qui, quoique belles en elles-mêmes, ne servent souvent qu'à la déshonorer (Humboldt 2006, 32-33).

Si l'humanité est, selon Humboldt, « belle en elle-même », c'est parce qu'elle se définit par la liberté de sa créativité cherchant à se réaliser dans des conditions extérieures qui lui sont adéquates. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'idée humboldtienne suivant laquelle les institutions étatiques doivent être organisées de sorte à encourager l'expression de l'originalité de chaque individu.

La démarche de Michel DeGraff se caractérise par quelques éléments clés intrinsèques à la linguistique cartésienne elle-même. Le principe central guidant les travaux de DeGraff et Chomsky consiste en ceci que la langue est dotée d'une matrice universelle surplombant les pratiques sociales qui lui sont extérieures. C'est ainsi qu'il devient possible d'analyser, dans une langue, les règles de morphosyntaxe et de faire des comparaisons entre le créole et le français en les rapportant à la capacité interne de chaque individu et au socle d'une grammaire universelle. Sans doute les pratiques sociales ne sont-elles pas totalement exclues de cette perspective de travail, mais on notera qu'elles y figurent sous la forme de pratiques contingentes. Seule la grammaire universelle s'avère nécessaire. Elle reflète les opérations fondamentales de l'esprit, comme par exemple le jugement. Perçues sous cette perspective, les langues apparaissent comme étant égales et dotées d'une dignité profondément humaine. Si inégalité il y a, c'est par hasard, c'est plus précisément parce que l'extériorisation de l'esprit humain n'a pas encore trouvé les conditions matérielles d'existence propices à son épanouissement. Telle est la raison pour laquelle la langue est analysée, dans le cadre de la linguistique cartésienne, en tant que sa structure profonde est déterminée par un ensemble de principes aprioriques situés dans les capacités mentales individuelles du sujet et, par conséquent, surplombant les contingences historiques des pratiques sociales⁵.

2. Vološinov en Martinique : pour une analyse marxiste des langues créoles

Or, comme le montre Jean-Jacques Lecercle, il existe une autre manière de problématiser le statut des langues et des

règles qui les caractérisent, que Marx avait déjà esquissée dans son ouvrage *L'idéologie allemande* :

Dès l'origine, l'« esprit » est frappé par une malédiction d'être « entaché » de la matière, qui emprunte ici la forme de couches d'air agitées, de sons, bref la forme du langage. Le langage est aussi vieux que la conscience – il *est* la conscience réelle, pratique, aussi présente pour les autres hommes que pour moi-même, et, comme la conscience, le langage naît du seul besoin, de la nécessité du commerce avec d'autres hommes (...) La conscience est donc, dès l'origine, un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes, tout simplement (Marx 1982, 1324).

Cette citation frappe par la clarté de ses affirmations catégoriques. Le langage est, de ce point de vue, intimement lié à la *pratique* des hommes, comme l'est par exemple le commerce. C'est ainsi que la conscience elle-même s'enracine profondément dans les pratiques des hommes.

En analysant le rapport entre quelques concepts clés de la philosophie marxiste du langage et les études des langues créoles, l'intérêt central de cette seconde partie de l'article est de rendre visible une autre manière de penser la critique du discours racial. Je vais en particulier me pencher sur les principes guidant les travaux d'Édouard Glissant⁶ et sur quelques concepts centraux sillonnant la philosophie marxiste du langage de Valentin Vološinov. En ce faisant, mon objectif est double : il s'agit, d'une part, de mettre en évidence un second paradigme conceptuel déterminant pour l'étude des langues créoles et, d'autre part, de rendre possible une autre forme d'intervention intellectuelle, distincte de celle qui définit la position théorico-pratique de Michel DeGraff.

Dans le troisième livre du *Discours antillais*, Glissant explique la différence entre deux phrases créoles. La première est « Man gin-yin an zin », ce qui en traduction française veut dire « J'ai acheté un hameçon ». D'après Glissant, peu importe l'origine étymologique des mots employés dans cette phrase, même s'ils peuvent éventuellement correspondre au vieux français. L'important à saisir est la *spécificité créole* de la phrase : le verbe français « gagner » est ici employé pour dire « acheter ». Le mot « zin » signifie quant à lui le « hameçon ». Il se peut que le *zin* se réfère au mot français « zinc » et, donc, au type de métal qui est devenu le référent du mot. Cependant,

selon Glissant, quel que soit le niveau de proximité entre ces deux langues, l'*appropriation créole* des mots est dans ce cas totale. Ainsi, il convient de comprendre que dans ces mots se reflète la solidarité de la communauté des pêcheurs martiniquais encore maîtres de leurs instruments de production : « pêchant son poisson en “créole” et achetant son zin de même : je veux dire que la langue sert non seulement au temps de la pêche, mais à ce qui se passe avant et après » (Glissant 1981, 352).

Or Glissant remarque qu'aujourd'hui la phrase « Man gin-yin an zin » s'est transformée en « Man acheté an amson ». Comment faut-il comprendre le changement qui s'est produit entre ces deux phrases ? Il convient de noter que les pêcheurs martiniquais doivent aujourd'hui acheter leur hameçon dans des magasins spécialisés où les vendeurs leur parlent dans la langue française de la capitale. Plusieurs observations s'imposent à la lumière de ces exemples.

On remarquera tout d'abord que Glissant n'analyse pas le statut des langues créoles en faisant remonter l'analyse de leurs grammaires particulières jusqu'au niveau profond d'une grammaire universelle reproduisant les opérations fondamentales de l'esprit humain. Si d'après DeGraff et Chomsky la diversité des langues s'annule dans l'espace matriciel des paradigmes surplombant la transformation des formations sociales extérieures à la pensée des individus, selon Glissant celles-ci sont constitutivement présentes dans le langage en tant que marqueur de l'action collective d'une communauté spécifique. À la différence d'une analyse du rapport réitérable d'identité de soi à soi des langues, Glissant problématise l'itérativité du rapport à la non-identité à soi des langages en tant qu'ils sont intimement articulés à l'ensemble des pratiques sociales propres à une époque historique (Glissant 1981, 236). Si la phrase « Man gin-yin an zin » s'est transformée en « Man acheté an amson », c'est parce que, selon Glissant, le mode d'articulation de l'hétérogénéité des conditions matérielles d'existence du langage a changé :

Le créole s'appauvrit parce que des termes de métier disparaissent, parce que des essences végétales disparaissent, parce que des espèces animales disparaissent, parce que toutes les séries de locutions qui étaient liées à des formes de responsabilités collectives dans le pays disparaissent avec ces responsabilités (...) Le patoisement qui en

provient retentit sur le continu syntaxique de la langue : elle s'appauvrit. Ainsi passe-t-on peu à peu des blocages dans la formation de l'enfant à la disparition de la Martinique en tant que collectivité – ne trouvant en place qu'une collection d'individus sans liens, ni avec leur terre, ni avec leur histoire, ni avec eux-mêmes (Glissant 1981, 345).

Le langage, dans ce cas, n'est plus la répétition d'une structure mentale neutre et identique à soi dont la forteresse indélogeable serait le cerveau de l'individu, il est le marqueur des intérêts sociaux et, en tant que tel, il s'inscrit dans l'*unicité* de l'organisation relativement stable d'une conjoncture sociale. Sur ce point, Glissant développe à sa manière l'une des thèses centrales de la philosophie marxiste du langage de Valentin Vološinov qui soutenait que « ce qui compte pour le locuteur, c'est ce qui, dans la forme linguistique, permet à celle-ci de s'inscrire dans un *contexte concret donné*, et de devenir un signe adéquat dans une *situation concrète donnée* » (Vološinov 2010, 257). C'est pourquoi, selon Vološinov, « *la situation sociale immédiate et le milieu social plus large déterminent entièrement (...) la structure de l'énoncé* » (Vološinov 2010, 301)⁷. Lorsqu'il met en évidence la disparition des essences végétales ou des espèces animales, Glissant prend le soin de décrire ce que Vološinov nomme « la situation sociale donnée » dans la mesure où elle détermine la transformation des phrases de la langue créole.

Mais il y a plus, car nous pouvons noter une seconde caractéristique qui distingue la démarche de DeGraff de celle de Glissant. En insistant sur la dimension événementielle du créole, Glissant introduit l'histoire dans la vie des langues. Alors que chez DeGraff les paradigmes langagiers universaux sont identiques pour tous les individus, ce qui fait que la catégorie de la « transformation » n'est pensable qu'au niveau superficiel des grammaires particulières, selon Glissant, l'étude du créole est intimement liée à l'analyse des mouvements historiques d'émancipation collective. En effet, la démarche de Glissant se définit par une position allant « contre un humanisme universalisant et réducteur » (Glissant 1981, 245)⁸, afin de faire valoir une théorie suivant laquelle le créole obtient le statut d'une entité linguistique particulière flexible et irréductible à des systèmes langagiers unifiant et homogénéisant⁹. C'est ainsi que la théorie glissantienne de la

vie des langues se rapproche d'un nouveau principe central de la philosophie marxiste du langage de Vološinov¹⁰. D'après ce dernier, « la forme linguistique est importante non pas en tant que *signal immuable* et toujours égal à lui-même, mais en tant que signe *toujours changeant et flexible* » (Vološinov 2010, 257)¹¹. Le changement est, dans les travaux de Glissant, un élément théorique clé qui, conjointement à l'analyse des contextes sociaux concrets, donne accès à l'intelligence des transformations se produisant dans le milieu du langage.

En suivant cette perspective, il faut souligner l'idée selon laquelle le langage exprime non pas l'harmonie des rapports grammaticaux universels, mais bel et bien l'agonie des affrontements sociaux historiquement situés. Ainsi, Glissant précise que le créole entretient un double rapport conflictuel avec la langue française. Le premier consiste dans un rapport de transcendance extérieure face au français s'imposant en tant que langue de communication à tout le peuple alors qu'il n'est parlé que par un groupe restreint d'individus représentant la classe politiquement dominante. Si le créole entretient un rapport conflictuel de transcendance extérieure avec la langue française, c'est dans la mesure où celle-ci est détachée du mouvement que la société opère sur elle-même. Si à ce premier niveau les deux pôles de la disjonction entre le créole et le français s'opposent sans se rencontrer, au second niveau, celui du rapport de transcendance intérieure, le créole fait subir à la syntaxe du français une série de modifications délibérées pour s'en distinguer tout en résistant à l'homogénéisation des normes langagières qui lui sont étrangères¹². Dans ce second cas, le français devient l'objet d'un travail collectif à travers lequel la communauté acquiert l'autonomie dont elle a besoin pour affirmer la croyance qui mobilise ses actions. Afin de décrire ce travail, Glissant mobilise le concept de « poétique forcée » en analysant le rapport de torsion entre, d'une part, l'attitude que la société entretient avec elle-même et, de l'autre, la langue dont elle se sert pour construire le langage qui représente ses intérêts (cf. Glissant 1981, 236).

Glissant se rapproche ainsi d'une autre thèse essentielle de la théorie du langage de Vološinov qui soutenait que :

(...) les nouveaux aspects de l'existence qui s'introduisent dans le cercle de l'intérêt social, qui s'associent au Mot et au *pathos* de l'homme, *ne laissent pas en paix* les éléments d'existence déjà intégrés auparavant, *ils entrent en lutte avec eux*, les réévaluent, les font changer de place dans l'unité de l'horizon appréciatif. Ce devenir dialectique se reflète dans le devenir des sens linguistiques (Vološinov 2010, 345).

Pourtant, il serait erroné de croire que la démarche de Glissant est opposée à celle entreprise par DeGraff car le premier se distingue de *la manière* même dont le second analyse le créole. C'est pourquoi on ne dira pas que, contrairement à DeGraff pour qui la langue est définie comme intérieure à la pensée des individus, Glissant situerait pour sa part le langage à l'extérieur de la pensée des individus. Dans ce cas, nous nous placerions dans le cadre épistémologique de la linguistique cartésienne tout en modifiant la place qu'y occupent les catégories de langue et de pensée. Selon Glissant, la conscience des individus est l'effet des pratiques sociales foncièrement hétérogènes et non-totalisables dans l'unité d'une conscience entretenant un rapport d'identité à soi¹³. Ce positionnement théorique fait écho à l'un des apports philosophiques les plus remarquables de la philosophie marxiste du langage de Vološinov. Considérons la citation suivante :

(...) la conscience individuelle se nourrit des signes, elle se développe à partir d'eux, elle reflète leur logique et leurs lois. La logique de la conscience est une logique de l'échange idéologique, de l'interaction sémiotique au sein d'une collectivité. Si nous privons la conscience de son contenu idéologique et sémiotique, il n'en restera rien (Vološinov 2010, 137).

C'est l'ensemble de rapports que les individus entretiennent entre eux qui, selon Vološinov, détermine la conscience subjective. Celle-ci ne peut pas s'en détacher et prendre une position de surplomb face aux pratiques concrètes dans lesquelles elle s'inscrit. D'où la nécessité de faire une description aussi méticuleuse que possible des pratiques humaines qui peuvent revêtir des formes très variées selon le contexte historique donné. Glissant ne fait pas autre chose lorsqu'il décrit le contexte socio-historique des transformations

qu'a subies le créole martiniquais dans le rapport de domination qu'il entretient avec la langue française.

Ainsi, à la différence de DeGraff qui situe dans un discours universel anhistorique les principes structurant sa critique du discours racial, Glissant avance quant à lui par des cas singulier qui, plutôt que d'exemplifier l'universalité des principes anhistoriques, s'en exceptent. Selon cette perspective glissantienne qui se rapproche de la philosophie marxiste du langage que j'ai évoquée en m'appuyant sur Vološinov et Lecercle, la langue ne s'inscrit pas dans la capacité individuelle de parler, mais dans le mouvement par lequel une collectivité agit sur elle-même pour répondre aux exigences normatives de ses membres.

Conclusion

En mettant en relief quelques thèses centrales de la philosophie langage forgée par Vološinov et Lecercle, l'un des intérêts de ces analyses consiste à faire dialoguer les travaux de Glissant avec une tradition critique marxiste et, ce faisant, changer notre perception de la critique du discours racial dans lequel ont été situées les études des langues créoles. L'enjeu n'est évidemment pas ici de simplement réduire les travaux de Glissant à une base théorique marxiste. Il s'agit plutôt d'ouvrir des nouvelles brèches dans la philosophie du langage chomskyenne, aujourd'hui dominante, afin de rendre possible des nouvelles formes d'engagement intellectuel.

Mais il faudrait sans doute essayer de faire le chemin inverse que celui parcouru ici et montrer en quoi Glissant enrichirait l'ensemble des thèses centrales de Lecercle et Vološinov. Je crois qu'un d'éléments importants pour faire ce chemin inverse est le concept de « corps » qui, dans les travaux de Vološinov, est à peine mentionné. En opposant l'écrit à l'oral, Glissant affirmait que « L'écrit suppose le non-mouvement : le corps n'y accompagne pas le flux du dit. Il faut que le corps repose ; alors la main qui manie plume (ou machine à écrire) ne dessine pas un mouvement du corps mais un parage (un dérivé) de la page. L'oral au contraire est inséparable du bouger du

corps (...) Le vocal puise dans la posture, et peut-être s'y épuise » (Glissant 1981, 237-238).

Il faudrait ainsi reprendre à nouveaux frais l'analyse du corps et de l'incorporation des normes sociales à la lumière de cette distinction entre oral et écrit afin d'interroger la singularité du positionnement théorique de Glissant non seulement en rapport avec la philosophie marxiste du langage proposée par Vološinov et Lecerle mais, de manière plus globale, en rapport avec les lignes structurantes de la pensée marxiste.

NOTES

¹ Je reviens ici sur quelques données empiriques afin d'analyser, à travers ces exemples, la matrice conceptuelle sous-tendant la manière dont DeGraff décrit le créole haïtien. Pour plus de détails empiriques sur le créole haïtien, nous lirons notamment (Cadely 1997) ; (DeGraff 1992) ; (Lefebvre 1998) ; (Sylvain 1936).

² Les analyses de DeGraff sont plus vastes car elles prennent en considération non seulement le rapport entre le créole haïtien et sa langue lexificatrice, mais aussi l'apport des grammaires des langues kwa, notamment du groupe fòn-gbe, sur l'évolution du créole. Sur le rapport entre le créole et l'influence des langues fòn-gbe, cf. (DeGraff 2000, 105) et (DeGraff 2005, 304-306). Précisons que dans cet article, mon intérêt central est de saisir les principes *philosophiques* à la lumière desquels sont menés les travaux de DeGraff, d'une part, et ceux de Glissant, de l'autre.

³ Sur ce point, nous consulterons également (Chomsky 1993, 1-51), mais aussi (Chomsky 1995). Notons que M. Foucault et avant lui E. Cassirer ont également analysé les principes centraux de ce que Chomsky appelle « la linguistique cartésienne » : cf (Foucault 1966) et (Cassirer 1972).

⁴ Le jugement est ce par quoi « on affirme quelque chose à propos de quelque chose d'autre. Son expression linguistique est la proposition, dont les deux termes sont "le *sujet*, qui est ce dont on affirme", et "l'*attribut*, qui est ce qu'on affirme". Le sujet et l'attribut peuvent être *simples*, comme dans *la terre est ronde*, ou *complexes* ("composés"), comme dans *un habile magistrat est un homme utile à la République* ou *Dieu invisible a créé le monde visible* » (Chomsky 1969, 63-64).

⁵ La référence à l'individu s'avère centrale dans la linguistique cartésienne, d'où l'insistance, dans les travaux de Chomsky et de DeGraff, sur le statut de la grammaire universelle dans la mesure où elle est inscrite dans le cerveau des individus. Sur ce point, cf. (Chomsky 1969, 63) et (DeGraff 2005, 338).

⁶ Pour une analyse d'ordre philosophique de l'ensemble de l'œuvre de Glissant, nous lirons notamment (Leupin 2016).

⁷ « *Le centre organisateur de tout énoncé, de toute expression, insiste Vološinov, ne se situe pas à l'intérieur, mais à l'extérieur, c'est-à-dire dans le milieu social*

qui entoure l'individu » (2010, 315). Sur ce point, cf. également (Vološinov 2010, 323).

⁸ Sur ce point, nous nous rapporterons également à (Glissant 2010, 85).

⁹ La dimension an-historique de la grammaire universelle thématifiée dans le cadre de la linguistique cartésienne va par ailleurs de pair avec la croyance dans une nature humaine inscrite dans la dotation biologique de l'être humain, raison pour laquelle N. Chomsky soutient que « le développement du langage est analogue à la croissance d'un organe physique » (1975, 21).

¹⁰ Cf. également (Lecercle 2004, 71).

¹¹ « *Tout énoncé*, ajoute Vološinov, quels que soient son importance et son degré d'achèvement, *n'est qu'un élément de l'échange verbal continu* (touchant à la vie quotidienne, la littérature, la connaissance, la politique). Mais cet échange verbal continu n'est, à son tour, qu'un élément du *devenir* ininterrompu et multiforme d'une certaine communauté sociale » (2010, 321).

¹² Glissant est allé jusqu'à dire que « contre la neutralité stérilisante de l'expression à laquelle on a contraint les Martiniquais, le travail de l'écrivain est peut-être de "provoquer" un *langage-choc*, un langage-antidote, *non neutre*, à travers quoi pourraient être réexprimés les problèmes de la communauté. Ce travail peut exiger que l'écrivain "*déconstruise*" la *langue française* dont il use (et qui est une des "données de base" de la situation) » (1981, 347 ; nous soulignons).

¹³ Voir sur cette base les critiques adressées à Proust dans (Glissant 2010, 115).

REFERENCES

- Bloomfield, Leonard. 1933. *Language*. New York: Henry Holt.
- Brunot, Ferdinand. 1966. *Histoire de la langue française des origines à nos jours*. Paris : Armand Colin.
- Cadley, Jean-Robert. 1997. *Aspects de la morphologie du créole haïtien*. Thèse de Doctorat. Montréal : Université du Québec.
- Cassirer, Ernst. 1972. *La philosophie des formes symboliques*. Tome 1. Paris : Minuit.
- Chomsky, Noam. 1969. *La linguistique cartésienne*. Paris : Seuil.
- _____. 1975. *Réflexions sur le langage*. Paris : Maspero.
- _____. 1993. « A Minimalist Program for Linguistic Theory ». In *The view from Building 20*, edited by Kenneth Hale et Samuel Keyser, 1-52. Cambridge: MIT Press.
- _____. 1995. *The Minimalist Program*. Cambridge: MIT Press.

DeGraff, Michel. 1992. *Creole Grammars and Acquisition of Syntax*. Thèse de Doctorat, University of Pennsylvania.

_____. 2000. « À propos de la syntaxe des pronoms objets en créole haïtien : points de vue croisés de la morphologie et de la diachronie ». *Langages* 138: 89-113.

_____. 2005. « Morphology and word order in “Creolization” and beyond ». In *The Oxford Handbook of Comparative Syntax*, edited by Guglielmo Cinque et Richard S. Kayne, 293–372. Oxford: Oxford University Press.

_____. 2011. « Créoles ». In *Cambridge Encyclopedia of the Language Sciences*, edited by Hogan Colm, 488–489. Cambridge : Cambridge University Press.

Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.

Glissant, Édouard. 1981. *Le discours antillais*. Paris : Seuil.

_____. 2010. *L’imaginaire des langues*. Paris : Gallimard.

Humboldt, Wilhelm. 2006. *Essai sur la limite de l’action de l’État*. Paris : Les Belles Lettres.

Larousse, Pierre. 1869. *Grand dictionnaire universel du XIX siècle*. Paris : Larousse.

Lecerle, Jean-Jacques. 2004. *Une philosophie marxiste du langage*. Paris : PUF.

Levevre, Claire. 1998. *Creole Genesis and the Acquisition of Grammar : The Case of Haitian Creole*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leupin Alexandre. 2016. *Édouard Glissant, philosophe*. Hermann : Paris.

Marx, Karl. 1982. *L’idéologie allemande*. In *Œuvres* 3. Coll. « La Pléiade ». Paris : Gallimard.

Quint, Nicolas. 1997. *Les îles du Cap-Vert aujourd’hui : Perdues dans l’immensité*. Paris : L’Harmattan.

Samarin, William. 1980. « Standardization and instrumentalization of Creole languages ». In *Theoretical Orientations in Creole Studies*, edited by Albert Valdman and Arnold Highfield, 19-55. New York : Academic Press.

Sériot, Patrick. 2010. « Préface ». In *Marxisme et philosophie du langage. Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*, traduit par P. Sériot et I. Tylkowski-Ageeva, 13-109. Limoges : Lambert-Lucas.

_____. 2011. « Vološinov, la philosophie du langage et le marxisme ». *Langages* 182 : 83-96.

Sylvain, Suzanne. 1936. *Le créole haïtien : morphologie et syntaxe*. Bruxelles : Imprimerie de Meester.

Valdman, Albert. 1978. *Le créole : Structure, statut et origine*. Paris : Klincksieck.

Vološinov, Valentin. 2010. *Marxisme et philosophie du langage. Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*. Trad. P. Sériot et I. Tylkowski-Ageeva. Limoges : Lambert-Lucas.

Oleg Bernaz est docteur en Philosophie de l'Université catholique de Louvain où il a également mené ses recherches postdoctorales. Son travail porte sur l'histoire épistémologique du structuralisme linguistique russe, sur la philosophie marxiste russe du langage, mais aussi sur l'œuvre de Michel Foucault et le pragmatisme génétique. Il est actuellement professeur invité à la Haute École Libre de Bruxelles.

Adresse:

Oleg Bernaz
Campus Universitaire Erasme, Bât. P
Route de Lennik, 808
1070 Bruxelles
Email: oleg.bernaz@gmail.com

« La langue n'existe pas, mais elle insiste ». Entretien avec Jean-Jacques Lecercle

Jean-Jacques Lecercle,
Oleg Bernaz et Evgeny Blinov

Abstract

“Language doesn’t exist, but it insists”.
An interview with Jean-Jacques Lecercle

In this interview, we discuss some of the central issues of Jean-Jacques Lecercle’s work, such as the dynamic between language, on the one hand, and politics, history and social praxis, on the other. While situating these in the theoretical and practical context of the current political climate, we also analyse them from the viewpoint of their relationship with the tradition of Russian Marxist philosophy of language. The answers and questions of this interview reveal a posture less focused on amassing knowledge than on pursuing ongoing philosophical work in which critique becomes both a conceptual analysis of its own historically imposed limits and a testing ground for moving past them.

Keywords: Marxist philosophy of language, History, Ideology, Language policy

Oleg Bernaz et Evgeny Blinov¹ – Nous voudrions pour commencer poser quelques questions sur votre ouvrage *Une philosophie marxiste du langage* (2004). De fait, ce livre a un statut tout à fait particulier. D’une part, comme l’indique le titre, vous vous employez à construire un ensemble de thèses relevant d’une philosophie proprement marxiste du langage. Mais il convient de préciser, d’autre part, que ce livre relève également d’une prise de position, d’une manière d’intervenir dans une conjoncture sociale et politique complexe. *Une philosophie marxiste du langage* est donc tout à la fois une

théorie marxiste du langage et une *intervention* dans une conjoncture relativement stable définissant le moment historique dans lequel nous nous situons aujourd'hui. Pour nommer, décrire et intervenir dans ce moment historique, vous vous référez à Chomsky et Habermas notamment car, selon vous, ils sont les deux grands représentants de la philosophie dominante du langage d'aujourd'hui.

Notre première question est la suivante : si vous deviez écrire à nouveau un livre sur la philosophie marxiste du langage, partiriez-vous également de Chomsky et Habermas pour intervenir et déplacer les coordonnées de la conjoncture de laquelle fait partie votre démarche ?

Jean-Jacques Lecercle – Cette question est d'autant plus pertinente que je viens de terminer un nouveau livre sur la philosophie du langage (*De l'interpellation*), dans lequel Chomsky et Habermas sont absents, principalement parce que j'ai déjà critiqué leurs positions et n'ai pas changé d'avis sur ce point, mais aussi pour des raisons que ma réponse à la prochaine question permettra peut-être d'éclairer.

Je vais donc feindre d'avoir à réécrire ma *Philosophie marxiste du langage* et me demander si, dans ces conditions, je choisirais les mêmes adversaires. Et je vais faire, pour l'un comme pour l'autre, une réponse de Normand : oui et non, ou plutôt non et oui.

Je commence par Chomsky. Je pourrais l'ignorer parce que le moment où dominait en linguistique une conception scientifique/positiviste de la discipline est aujourd'hui dépassé, tout comme est dépassé le moment structuraliste où la linguistique était la science phare qui devait servir de modèle à toutes les sciences humaines. La théorie chomskienne, qui était le programme de recherche dominant en linguistique au niveau mondial n'est plus qu'une secte comme les autres. Les paradigmes scientifiques finissent par s'épuiser, les gourous vieillissent et les sciences du langage (terme qu'aujourd'hui on tend à préférer à celui de linguistique, ce qui est significatif) se sont développées dans des directions diverses, dont la plupart n'ont plus rien à voir avec le programme scientifique chomskien : théories de l'énonciation, sociolinguistique (Blanchet, Calvet, de Robillard 2007), sémantique whorfienne façon Wierzbicka (2006 ;

2016), écolinguistique, mais aussi, car le positivisme n'est pas mort, théories cognitives. Plutôt qu'à la grammaire universelle, on s'intéresse à l'anglais comme langue globale (Coupland 2013), aux nouveaux anglais (Kachru, Kachru, Nelson 2009), aux politiques linguistiques (Calvet 1987 ; Calvet 2002). Ces développements naturellement m'agrément, puisque je défends une conception du langage comme ensemble de pratiques plutôt que comme faculté de l'esprit humain.

Mais il n'est pas sûr que je puisse ignorer Chomsky complètement. D'abord parce que, comme je l'ai dit, le positivisme en linguistique n'est pas mort, les théories cognitives en sont la preuve et que l'idéologie positiviste/empiriste anglo-saxonne a de beaux jours devant elle dans ces temps d'hégémonie néo-libérale contestée mais pas encore liquidée. Et dans ce contexte, en plus du fait que sa théorie a été la seule à connaître un renom mondial, Chomsky présente des avantages (en tant qu'adversaire principal), en ce que sa philosophie du langage a la grande qualité d'être entièrement explicite (là est la grandeur de Chomsky – le seul problème est qu'elle est fausse) et d'être un bon spécimen de la tendance idéaliste dominante en matière de philosophie du langage (mais pas seulement en cette matière) : l'individualisme méthodologique (qui domine également, par exemple, les théories de l'énonciation). Les six principes de ce que j'ai appelé la philosophie dominante du langage (immanence, fonctionnalité, transparence, idéalité, systématité, synchronie : Lecercle 2004, 67-68) font encore les mêmes ravages, sous la forme vulgarisée d'un sens commun ou sous la forme cultivée d'une philosophie spontanée de savants.

Je ferai pour Habermas le même genre de réponse. Ce que j'ai appelé la « conjoncture Habermas » était déjà dépassée en 2004 (et je pense qu'il en était conscient lui-même, comme en témoigne son évolution philosophique, où la théorie de l'agir communicationnel n'est plus centrale). Les quinze ans écoulés n'ont fait qu'accentuer cette tendance. On pourrait dire la même chose de Rawls, c'est-à-dire de la tentative de donner un fondement philosophique au libéralisme, au sens anglais du terme, c'est-à-dire à la démocratie représentative et à l'État providence. La conjoncture politique, avec la montée

du nationalisme et du populisme, nous a entraînés dans d'autres directions.

Et pourtant, outre l'importance philosophique, qui restera, de Habermas, on doit encore réfléchir sur cet échec de la reconstruction communicationnelle du matérialisme historique, car la tentative d'Habermas reste le seul exemple d'une philosophie première qui est une philosophie du langage, une philosophie qu'on peut encore essayer de remettre sur ses pieds (en la renversant, en la faisant passer de philosophie première à une conception messianique du communisme langagier). Et si la conjoncture politique a changé, dans un sens nationaliste et identitaire, le point philosophique important est qu'il n'y a pas de philosophie nationaliste du langage.

O. B. et E. B. – Quels seraient, selon vous, les changements notables que le moment de la conjoncture actuelle vous imposerait de prendre en considération si l'on veut y intervenir efficacement ?

J.-J. L. – La conjoncture politique a donc changé. La crise de 2008 a sérieusement mis à mal l'hégémonie néolibérale. On peut citer ici l'analyse de Chantal Mouffe de ce qu'elle appelle le « moment populiste » (Mouffe 2018) comme tentative hégémonique de supplanter le néolibéralisme. Je ne partage pas son optimisme. Je ne suis pas convaincu par la possibilité d'un « populisme de gauche » : le « signifiant flottant » qu'elle assigne à ce type de populisme, la « démocratie » ne me semble pas capable de mobiliser les affects et de coordonner les différentes revendications, contrairement au signifiant nationaliste, qui est tout à fait capable de mobiliser un « nous » contre le « eux » de l'immigration, *agôn* fictif, comme en témoigne la dichotomie de Macron (progressistes contre nationalistes), jeu d'ombres chinoises par lesquelles le capitalisme feint de s'opposer à lui-même en proposant deux issues à sa crise (soutien franc dans l'idéologie néolibérale, soutien indirect, par déplacement métonymique, dans le populisme pour qui l'ennemi n'est pas le capitaliste mais l'immigré). Ce double choix et ce déplacement métonymique ne sont pas nouveaux : ils ont un précédent dans le fascisme, et nous sommes entrés dans une société post-démocratique.

La question est donc : quel type d'intervention pouvons-nous avoir dans cette conjoncture nouvelle du point de vue de la philosophie du langage ? Ce qui a changé dans la conjoncture, c'est que la lutte idéologique se situe maintenant sur deux fronts. Sur le front principal (ou, pour changer de métaphore, contre ce qui est encore la carte maîtresse du capital), le type d'intervention n'a pas changé : l'idéologie dominante est encore celle de l'individualisme méthodologique et il faut continuer à rappeler qu'en matière de langage, l'individualisme méthodologique est une position intenable (il y a un lien entre le langage en tant que commun et la nécessité du communisme – ce pour quoi Habermas, contre lui-même, peut nous indiquer la voie d'une philosophie dernière). Sur le front secondaire, celui du nationalisme/populisme, on pourra suivre deux directions. On pourra donc constater que, comme je l'ai dit, il n'y a pas de philosophie du langage nationaliste, ou plutôt qu'il n'y en a plus, et se demander pourquoi. Je suggère une réponse rapide : la tradition de la supériorité de certaines langues (langue de culture : le français comme expression logique ; langue de communication : la « simplicité » de la grammaire de l'anglais explique son succès mondial, plutôt que la domination de l'impérialisme ; langue d'origine, car Dieu, selon un linguiste suédois, parle le suédois et Satan le français, Adam ne parle pas l'hébreu mais le danois (Olender 1994) ; supériorité structurelle des langues indo-européennes) a fait long feu, et l'épisode des fascismes (les tentatives grotesques de Mussolini d'italianiser le vocabulaire – on ne dit plus whisky mais *spirito d'avena* – et la langue du 3^{ème} Reich, la LTI de Klemperer : 1996 ; Simoni 2004) interdit sa renaissance : en France, les politiciens d'extrême droite en sont réduits, en matière de langage à annoncer l'invasion de l'arabe (avec les mêmes métaphores qu'ils utilisent pour décrire l'immigration). De ce point de vue la Grammaire Universelle de Chomsky a eu des effets positifs (universalité du langage, égalité des langues). Et on interviendra donc, seconde direction, dans la conjoncture politique en analysant le fond linguistico-rhétorique de l'idéologie nationaliste et son fondement, le déplacement métonymique du capitaliste à l'immigré dans la construction de l'antagoniste politique. Et l'objet principal de cette intervention

sera la déconstruction du concept de langue (naturelle), selon ma formule favorite : l'anglais n'existe pas, mais il insiste.

O.B. et E.B. – Nos premières deux questions portent sur le moment actuel de la conjoncture qui définit notre position historique. Mais nous voudrions également revenir à la tradition dans laquelle vous vous inscrivez et dont vous vous réclamez. Cette tradition a des multiples racines et elle recouvre des auteurs très différents, marxistes et paramarxistes, mais nous voudrions tout d'abord revenir à la philosophie marxiste russe soviétique du langage. Force est de reconnaître que depuis 2004, l'année de publication de votre ouvrage *Une philosophie marxiste du langage*, plusieurs livres des philosophes et linguistes soviétiques des années 1920-1930 ont été traduits en français. On notera la nouvelle traduction du livre de Volochinov *Marxisme et philosophie du langage* (2010), quelques textes de Lev Jakubinskij rassemblés dans le volume *Lev Jakubinskij, une linguistique de la parole (URSS, années 1920-1930)* (2012), mais aussi les articles de Evgeny Polivanov recueillis sous le titre *Pour une linguistique marxiste* (2014).

Nous aimerions demander quel est l'impact que ces récentes traductions ont eu sur votre pensée et votre travail ? S'agit-il d'un simple élargissement de votre vision sur un contexte historique particulier (URSS des années suivant la révolution d'octobre de 1917) ou, à un niveau plus profond, d'un changement dans la manière même dont vous percevez la tradition de la philosophie marxiste du langage ?

J.-J. L. – On doit d'abord saluer le travail des traducteurs et l'accueil que leur font les éditions Lambert-Lucas. Le titre du recueil d'articles de Polivanov (*Pour une linguistique marxiste*) ne peut m'être indifférent. J'ai donc lu ces textes avec le plus grand intérêt (comme je ne lis pas le russe, je ne connaissais de Polivanov que quelques fragments publiés naguère dans *Les maîtres de la langue*, chez Maspero : à peine plus que des citations). Cela dit, je constate que ces lectures n'ont pas bouleversé ma conception du langage ou de ce que pourrait ou devrait être non une linguistique marxiste (je récuse ce terme et souhaite laisser les linguistes travailler en paix), mais une philosophie marxiste du langage. Mon intérêt

pour la linguistique soviétique concerne une conjoncture historique qui impose une sortie du formalisme (philologie et linguistique structurale) et contraint les linguistes à envisager le langage comme un ensemble de pratiques, relevant d'une politique linguistique (décrire des langues rares, les écrire, les soutenir pour prévenir leur disparition, etc.). Le grand intérêt de l'œuvre de Polivanov est qu'il tente de tenir les deux aspects de cette contradiction potentielle : il défend la grammaire comparée contre Marr, mais aborde également l'influence de la conjoncture historique et sociale sur la langue (cf. l'article sur la prononciation à la française de l'intelligentsia russe, ou celui sur l'argot des écoliers).

En réalité, mon intérêt pour la culture soviétique s'est développé dans d'autres directions : j'ai relu l'œuvre philosophique de Lénine pour mieux comprendre ce qu'on pouvait en tirer du point de vue d'une philosophie du langage², et surtout j'ai lu Vygotski (1997), enfin disponible en français grâce aux traductions de Françoise Sève (elle a traduit l'intégralité de *Pensée et langage*, alors qu'on ne disposait que d'une traduction anglaise partielle et en particulier débarrassée de toute allusion au marxisme).

Surtout, si ma conception de la philosophie du langage a évolué depuis le livre de 2004, c'est parce que je suis revenu sur la tradition marxiste dont j'avais un peu rapidement, et à des fins polémiques, déclaré qu'elle n'existait pas : en particulier j'ai relu Gramsci et Tran Duc Thao (1973). Et, en dehors de la philosophie du langage, j'ai découvert l'anthropologie marxienne de Sève : ma conception du langage doit beaucoup aux cinq concepts de Marx autour desquels Sève construit son anthropologie (*Tätigkeit, Vermittlung, Vergegenständlichung, Aneignung, Entfremdung* : Sève 2008).

O.B. et **E.B.** – Restons un peu dans le contexte historique de l'Union Soviétique. On sait que dans l'Union Soviétique, il n'y a jamais eu de consensus sur ce qu'est une « philosophie marxiste du langage ». Volochinov et Polivanov ont constaté à la fin des années vingt sa non-existence. Les marristes sont considérés depuis les années cinquante comme des « compagnons de route » et des « vulgarisateurs » du marxisme, tandis que Viktor Vinogradov, nommé par Staline le

chef de l'*Institut de Linguistique* en 1950, a considéré la langue nationale comme un « instrument de domination au-dessus des classes » (Vinogradov 1935). À votre avis, pour quelles raisons il n'a pas été possible d'élaborer une doctrine pour ainsi dire orthodoxe sur le sujet ? Pourrais-t-on encore parler de quelque chose comme un *système* définissant la philosophie marxiste du langage ?

J.-J. L. – La seule réponse à cette question est : mais non, voyons ! L'orthodoxie, à juste titre, a mauvaise réputation : le *diamat* et les lois de la dialectique telles qu'inscrites sur les tables de la loi par Staline, mais aussi bien son intervention en linguistique. Une orthodoxie de type théologique, adossée à un pouvoir et destinée à pourchasser les hérésies. Le marxisme, bien sûr, n'en est plus là, c'est une tradition riche parce que multiforme (on devrait dire *les marxismes*), avec multiplication de positions incompatibles et risque d'éclectisme.

Cela ne veut pas dire qu'on doit sombrer dans un éclectisme sans principe. En tant que marxiste, on considérera la philosophie du langage comme un *Kampfplatz*, où l'on doit mener la lutte contre la tendance idéaliste (la philosophie comme lutte des classes dans la théorie, selon la célèbre définition d'Althusser). Et cette lutte sera menée au nom d'un marxisme non orthodoxe, mais aussi « non reconstruit », c'est-à-dire résistant à toutes les formes de capitulation idéologique (ce qui règle la question de l'éclectisme, par exclusion de bon nombre de « marxismes »), dont on peut donner pour exemple le rejet de la dialectique. C'est bien pourquoi il faut relire Lénine philosophe. Il est possible de définir un certain nombre de « points à tenir » (pour utiliser le langage de Badiou) sur Marx, par exemple ceux qu'indique Sève à la première page du premier volume de sa tétralogie : intelligibilité générale du cours de l'histoire, fonction primordiale du travail, rôle émancipateur du prolétariat, essence transitoire du capitalisme, avènement nécessaire du communisme, passage obligé par la révolution, fécondité éprouvée de la dialectique (je reprends les termes même de Sève : 2004). La traduction de ces points en termes de philosophie du langage (si toutefois on les adopte – leur apparence « orthodoxe » ne m'échappe pas, mais elle ne me gêne pas non plus) n'est pas univoque et détermine

un éventail de positions marxistes, virtuellement divergentes, en philosophie du langage.

Le terme de « système » pose lui aussi problème. Si on l'entend en termes de système linguistique, c'est-à-dire d'un ensemble de règles ou de normes constitutives d'un jeu de langage, on risque de retomber dans l'orthodoxie. Mais une philosophie marxiste du langage, quelle qu'elle soit, implique la position d'un ensemble de thèses, série articulée qui fait système. Sur ce point, je ne renie nullement le caractère systématique (thèse initiale, quatre thèses positives, thèse finale) de mon livre de 2004.

O.B. et E.B. – Nous souhaitons poursuivre avec quelques questions sur le contenu conceptuel de vos travaux portant sur la philosophie marxiste du langage. La première porte sur un concept fondamental se situant au cœur de votre démarche, celui d'histoire. En effet, vous soulignez l'importance du rôle que l'histoire joue dans « la vie » des langues. Or, pour peu que l'on y prête attention, on s'aperçoit rapidement que vous faites usage d'un concept d'histoire tout à fait particulier car vous parlez d'une « histoire sédimentée » et « sérielle » dans la mesure où elle est traversée par des temporalités résolument hétérogènes. Nous avons deux questions sur ce concept d'histoire. La première est générale : quels sont, selon vous, les gains principaux, aussi bien *théoriques* que *pratiques*, de faire usage de ce concept particulier d'histoire lorsqu'on se propose de construire une philosophie proprement marxiste du langage ?

J.-J. L. – C'est une de vos questions qui m'ont fait le plus réfléchir. Je commence par un aveu : je n'avais pas conscience d'opérer avec un concept d'histoire qui me soit propre. Je pensais en effet que j'utilisais le terme « histoire » au sens du matérialisme historique (intelligibilité générale du cours de l'histoire, comme dit Sève), avec ses apparences de paradoxe (toute l'histoire est l'histoire de la lutte des classes ; mais les sociétés de classe sont la préhistoire de l'humanité, qui commencera véritablement avec le communisme).

Parler d'histoire en philosophie du langage (« Première thèse positive : le langage est un phénomène historique »), c'est

indiquer que la langue n'est pas seulement un système, qu'elle est *dans* le monde et *du* monde, c'est-à-dire sujette à l'histoire, au changement historique. Ou plutôt, car on se souviendra de la critique de l'historicisme gramscien par Althusser (2018, chap. 2 : il n'y a pas que du changement dans l'histoire, il y a des structures qui assurent leur stabilité par ce changement même : les formes de la lutte des classes changent sans cesse, et donc les classes en lutte, mais l'antagonisme qui caractérise le rapport de production capitaliste demeure, et se reproduit dans ce changement), on cherchera à penser la dialectique du système (il y a un système de la langue, produit de sédimentations historiques et de processus de grammatisation – concept emprunté à Sylvain Auroux : 1994) et du style individuel – il y a une multitude d'idiolectes, que j'analyse dans mon nouveau livre en termes de style (Lecercle 2019).

C'est pourquoi j'ai proposé de remplacer les concepts saussuriens de « langue » et de « synchronie » par ceux de « formation linguistique » et de « conjoncture linguistique » (avec ses « moments »), issus du marxisme. Qu'est-ce en effet qu'une « langue » ? Un ensemble sédimenté de dialectes en lutte (et donc un ensemble instable, soumis à la lutte des dialectes), avec des rapports de force, entre dialecte standard, ou majeur, comme diraient Deleuze et Guattari, et dialectes mineurs, dialectes dont certains (et avant tout le dialecte standard) sont inscrits dans des appareils linguistiques. On retrouve ici la grammatisation d'Auroux : l'« anglais », c'est ce que diffusent le British Council, les universités britanniques (qui sont des produits d'exportation majeurs), les médias et les grammaires. D'où ma formule favorite : l'anglais n'existe pas (ce qui existe c'est la multiplicité des dialectes, et jusqu'aux idiolectes), mais il insiste (sous la forme de l'anglais standard grammatisé). La conjoncture linguistique (plutôt que l'état de langue ou la coupe synchronique) est définie par l'état de ce rapport de forces, et par le rapport entre les composantes sédimentées, dominantes ou émergentes de la formation linguistique (d'où l'importance de la littérature, jeu de langage le plus apte à saisir la composition conjoncturelle de ces trois temps de la langue).

Par ailleurs, parler d'histoire en philosophie du langage, c'est aussi faire du terme un usage polémique : c'est refuser le

concept de diachronie, par quoi la linguistique structurale se débarrasse de l'histoire en limitant le changement linguistique au développement des possibilités prévues par la structure, par exemple la célèbre proportion saussurienne : réaction-réactionnaire → répression-répressionnaire – ce dernier mot n'existe pas, mais il pourrait un jour exister (Saussure 1985, 225). Il arrive, bien sûr, que le changement linguistique prenne cette forme (je peux essayer de faire passer le mot « marxistement » dans la langue), mais elle change plus souvent encore de façon hasardeuse et contingente. Saussure lui-même, ce grand philosophe du langage, parle de la langue comme « correction partielle d'un système naturellement chaotique » (Saussure 1985, 182). Un exemple rapide : le mot « budget » est un emprunt de l'anglais, pour désigner les prévisions annuelles des finances de l'État. Mais le mot anglais au départ désigne une bourse (d'où la mallette fièrement brandie par le Chancelier de l'Échiquier lorsqu'il se rend au parlement pour y défendre son budget), et son acception contemporaine est le résultat d'un déplacement par synecdoque (de la bourse à son contenu) et métonymie (du contenu de la bourse aux finances de l'État). Et le mot vient du vieux français bougette, une bourse de cuir. Emprunts, dérives rhétoriques : tout cela relève de la contingence, c'est-à-dire non d'une diachronie mais d'une histoire. Et on pourrait trouver des exemples plus massifs dans la naissance et le développement des créoles (Mufwene 2001).

Reste un problème : comment articuler un concept stratifié d'histoire de la langue (les différentes strates changent à des rythmes différents, la syntaxe plus lentement que la sémantique, le changement structural plus lentement que le changement contingent) avec un concept général d'histoire, là où la langue est au contact du monde. C'est le problème du rythme du changement historique selon les différentes composantes et les différents niveaux de la formation linguistique.

Je reprends. Il y a effectivement, quand on parle de langage, deux utilisations du mot « histoire », et il faut décider si l'on doit, ou pas, les articuler sous un concept unique d'histoire. L'ambiguïté apparaît dans la formulation (que je reprends de mon livre de 2004), « la langue a une histoire et elle

est histoire ». Comme on l'a vu, la linguistique structurale résout le problème en faisant appel à deux concepts : un concept général d'histoire qui ne concerne pas la science du langage, et un concept de diachronie, qui nomme le type d'histoire spécifique de la langue en tant que système, par exploitation des virtualités de la structure. Ma solution est d'essayer de penser les deux aspects sous un seul concept d'histoire – de dire que l'histoire de la langue n'est pas de nature différente de l'histoire de la société. En termes de linguistique soviétique, cela veut dire refuser la position de Staline (la langue n'est pas dans l'histoire en ce qu'elle est au-dessus des classes, un instrument au service de tous, avec le danger de sombrer dans le nationalisme, car ce « tous » est celui d'une nation, et la langue une langue nationale, le russe), sans tomber dans le réductionnisme marriste (l'histoire de la langue est immédiatement et totalement déterminée par l'histoire de la société et une révolution sociale entraîne inéluctablement une révolution linguistique).

Mais l'histoire telle que la conçoit le matérialisme historique n'est pas un long fleuve tranquille : histoire de luttes, de rapports de forces, de crises et de révolutions, mais aussi histoire des rythmes différents des différentes strates de la formation sociale, survivances, éléments dominants dans la conjoncture, éléments émergents, bref une histoire avec des temporalités diverses, comme chez Althusser (une histoire avec surdétermination) ou comme chez Raymond Williams. Dans cette histoire de la société, la langue insère sa (ses) temporalité(s) propre(s) : son changement n'a pas le même rythme que le changement social, et il n'a pas un seul rythme.

Ici apparaît un élément d'autocritique. Lorsque j'évoquais les strates différentes de la langue (syntaxe, sémantique, phonologie, etc.), cet empilement de niveaux qui changent chacun à son rythme, je calquais mon analyse sur l'image de la langue comme structure (double articulation, les unités d'un niveau se combinant pour former les unités du niveau supérieur), c'est-à-dire sur une abstraction fétichisée, objet de la « science » linguistique. Ce qui veut dire que j'oubliais que ma propre conception de la « langue » est celle d'une formation linguistique, ensemble de pratiques

sédimentées et pour certaines grammatisées. Il me faut donc reprendre la question des différents rythmes du changement de la langue de ce point de vue.

On a alors affaire à une extrême diversité de pratiques langagières (dialectes, jargons, styles, idiolectes) dont le changement constant (par usure, contact, emprunt et hybridation, par oppositions entre groupes, y compris groupes de génération) donne lieu à des sédimentations différentes (à des « vitesses de sédimentation » différentes) selon les rapports de force à l'intérieur de la formation linguistique, qui varient selon la conjoncture linguistique et ses moments (écrit *vs* oral, dialectes grammatisés ou non, inclus dans le parler « noble » ou « cultivé » ou refoulé dans le « populaire »). Ces rapports de force se jouent au sein des différents Appareils Idéologiques d'État (langue standard, valeur de distinction : « elle ne maîtrise pas bien le français », « il a un accent à couper au couteau », « elle a su perdre son accent régional ou ethnique »). Ainsi l'écrit et le standard résiste mieux au changement (la sédimentation est plus dense, coagule plus facilement) que l'oral et le dialectal (même s'ils sont pieusement recueillis au titre du folklore). Mais même l'écrit et le standard ne sont pas en dehors de l'histoire de la société et leur changement, avec son rythme spécifique (retard, réaction, accélération) est influencé par elle. Avec parfois des avancées rapides (invasion du franglais) et des tentatives de réaction (la loi Toubon contre le franglais, qui fut un insigne échec) ; avec parfois aussi des interventions réussies, comme l'introduction en anglais moderne par les grammairiens de consonnes muettes (dans *doubt* ou *debt*), pour des raisons d'étymologie latine. Dans mon livre de 2004, j'évoquais un exemple syntaxique, ce qu'on appelle « *unattached participle* ».

On pourrait relire le grand œuvre d'E.P. Thompson sur la formation de la classe ouvrière anglaise en prêtant attention à ses citations (Thompson 1963), en se demandant comment les pratiques langagières des prolétaires anglais du début du 19^{ème} siècle sont encore connaissables (c'est le propos du livre d'Arlette Farge sur la voix au 18^{ème} siècle : Farge 2009). Et on constatera que, pour la majeure part, elles ne le sont pas, fautes d'avoir été sédimentées par l'écrit, sauf indirectement, par

déformation due au rapport de forces (le prolétaire parle par la voix du petit bourgeois dans les romans de Mrs Gaskell). Et quand elles le sont, c'est sous une forme dominée parce que populaire (orthographe et syntaxe déviantes, au point de gêner la compréhension), ou par traduction dans le dialecte standard (dans les rapports des inspecteurs des fabriques, lus attentivement pas Marx, ou dans les enquêtes proto-sociologiques de Mayhew : Thompson et Yeo 1973).

O.B. et E.B. – Notre deuxième question sur le concept d'histoire dont vous faites usage dans votre travail est plus spécifique et a une portée méthodologique car nous aimerions savoir comment faut-il analyser le rapport que l'on peut établir entre les niveaux hétérogènes définissant la manière dont les langages se transforment dans le temps et sur un territoire donné ?

J.-J. L. – Ce que je viens de dire m'autorise sur ce point une réponse rapide. Il en est de la langue (c'est-à-dire de la formation linguistique) et de ses niveaux hétérogènes, qui sont en réalité différentes pratiques et différents degrés de sédimentation et grammatisation, comme de la société elle-même, dont les différentes strates ont des temporalités différentes (les forces productives n'évoluent pas au même rythme, c'est le B A B A du marxisme, que les rapports de production, les superstructures que la base, dans leur autonomie relative, avec effet de rétroaction qui va jusqu'à remettre en cause la métaphore architecturale). Une définition de la canonicité d'un texte littéraire (de sa capacité à persister, dans le canon de la grande littérature) pourrait être sa capacité à saisir les différentes temporalités de la langue (survivances, dominances et émergences linguistiques, et vitesses de sédimentation différentes).

O.B. et E.B. – Considérons un autre concept central de votre travail. Dans son livre *Le discours antillais*, Édouard Glissant raconte une anecdote : dans une région d'Italie, il paraît qu'il est écrit à l'entrée des bus « ne parlez pas au chauffeur car il a besoin de ses mains pour conduire ». Bien qu'il s'agisse d'une anecdote (qui met en lumière le préjugé suivant lequel les italiens parlent beaucoup en gesticulant),

Glissant pose en filigrane un problème important visant le rapport que le langage entretient avec le corps. Dans votre ouvrage sur la philosophie marxiste du langage, vous prenez soin de distinguer votre concept de « corps social » d'autres sens (phénoménologique, psychanalytique) du concept de corps. Qu'entendez-vous au juste par « corps social » et quelle est la relation qu'il entretient avec *a*) le langage en général et *b*) avec le langage en tant qu'il est traversé par des temporalités hétérogènes en particulier ?

J.-J. L. – Je reprends, avec une formulation légèrement différente, l'idée développée dans ma quatrième thèse positive (« le langage est un phénomène matériel »), qu'il y a plusieurs corps. Il y a d'abord un corps biologique, qui est le substrat des autres : il naît et meurt, il tombe malade et se soigne, c'est un corps *pour moi*, en ce qu'il ne regarde en dernière analyse que moi (c'est moi, et moi seul, qui doit affronter la maladie et la mort). Il y a ensuite un corps érotique ou désirant, corps des affects, corps *pour un ou une autre*, ce que le politiquement correct appelait à un moment « *the significant other* », pour désigner le partenaire. Et il y a le corps social, corps *pour les autres*, pour tous les autres, corps de la reconnaissance réciproque et de l'identité. Ce corps social a au moins deux avatars : le corps de la relation interpersonnelle (il s'habille, il se maquille, il se pomponne, il se voile ou se dévoile selon les coutumes et les rituels : c'est le corps de la mode et des styles de groupe, de la burka au bikini) ; et le corps laborieux, corps social au sens strict, en ce qu'il m'insère dans la société des hommes : il travaille, il se stresse, il se fatigue, il se repose et il s'entraîne. C'est le corps que décrivent les sociologues ou psychologues marxistes du travail, jadis Georges Friedmann, naguère Pierre Naville, aujourd'hui Ivar Oddone ou Yves Clot (Friedman 1964 ; Naville 2016 ; Oddone 2015 ; Clot 1995).

Il me semble que l'on peut développer le concept dans deux directions. La première est ce que Sève, dans *Marxisme et théorie de la personnalité*, appelle le corps inorganique de l'homme (Sève 1969, 279). Par là il nomme l'existence d'un psychisme extérieur au corps, lequel se prolonge dans des outils et des signes qui l'insèrent dans la société. Ce concept intéresse la philosophie du langage dans la mesure où la langue

(sédimentée, grammatisée) fait partie de ce corps social inorganique. Le langage est donc partie intégrante du corps social, sous sa forme inorganique : on retrouvera ici des intuitions de la psychanalyse lacanienne (en particulier l'œuvre de Serge Leclaire) sur l'intervention du langage dans le corps désirant – intuitions généralisables au corps social (par exemple les effets corporels du harcèlement au travail).

La seconde direction est celle que j'ai prise dans mon dernier ouvrage, avec la théorie de l'interpellation et de la contre-interpellation, comme fabrique de sujets par prise de corps. L'interpellation saisit (toujours-déjà) le corps de l'individu dont elle fait un sujet principalement par le biais du langage, mais pas seulement. Appareils, rituels et pratiques saisissent le corps par tous les sens : dans la scène primitive althussérienne de l'interpellation (Althusser 1976, 113-114), le coup de sifflet de l'agent (qui fait que l'individu « sifflé » se retourne de 180° et par ce retournement physique devient sujet, l'interpellation est auditive. Il y a donc des formes d'interpellation visuelle, olfactive ou tactile). Le corps social est alors le corps tel qu'il est saisi par l'interpellation qui le subjective, interpellation assujettissante et en même temps capacitante (les *enabling constraints* de Butler). La thèse principale de ma théorie de l'interpellation est la suivante : pas d'interpellation qui ne suscite (comme une possibilité nécessaire) une contre-interpellation. Cette matérialité corporelle de l'interpellation était déjà présente chez Althusser en tant qu'il se déclare pascalien (si vous voulez croire, mettez-vous à genoux et priez) : le corps social est le corps de la (des) pratique(s). Le lien entre le langage et le corps social est alors que l'interpellation langagière est la forme canonique de l'interpellation (la forme exemplaire et la forme la plus importante).

Quant au rapport du corps social ainsi saisi par le langage avec les temporalités hétérogènes du langage, on le saisira en revenant à la théorie althussérienne de l'interpellation. Le sujet interpellé ne l'est pas une fois pour toutes (par exemple en recevant un nom à sa naissance). L'interpellation est plurielle et continue, et contrairement au désir freudien elle ne cesse pas avec la mort du sujet (Staline mort n'est pas l'objet de la même interpellation qu'au temps du

Petit Père des Peuples). Il y a donc une histoire linguistique de l'interpellation du sujet, au fil de la lutte des dialectes et de leurs rapports de forces dans lequel il est pris, selon les types d'interpellation auxquels il est soumis par les différents appareils idéologiques (l'école comme lieu d'inculcation du dialecte standard grammatisé ; les argots d'adolescents comme centres de résistance à l'interpellation langagière dominante ; la langue de bois du parti politique auquel il finit par adhérer ; les « éléments de langage » du sens commun tels qu'ils lui sont imposés pas media, etc.).

O.B. et E.B. – L'une des critiques centrales que vous adressez à la philosophie dominante du langage est qu'elle fétichise le langage. Pourtant, pour mettre en relief votre propre position dans le champ de la philosophie marxiste du langage, vous employez à plusieurs reprises des expressions (d'allure heideggerienne) comme, par exemple, « la langue nous parle ». N'est-ce pas là une autre manière de fétichiser la langue ? Comment répondriez-vous à cette question en mettant en valeur le rôle actif que le sujet collectif peut jouer dans le rapport qu'il entretient avec le langage ?

J.-J. L. – L'objection est pertinente. En elle-même, la formule semble relever du fétichisme. Son origine heideggerienne (*die Sprache spricht*) de ce point de vue n'aide pas. Je vais cependant tenter de répondre à l'objection. « La langue » semble être alors un bel exemple de ce que Marx entend par aliénation, le résultat d'un processus objectif par lequel les hommes sont dépossédés de leur maîtrise sur leurs pratiques sociales, transformées en puissances étrangères qui les oppriment³.

Toutefois, la formulation n'arrive jamais seule, mais toujours dans le cadre d'une opposition : la langue parle v. je parle la langue. On peut (doit) même donner à cette opposition la forme d'une contradiction dialectique : c'est la langue qui parle (qui *me* parle, dans les deux sens du terme : qui parle par ma voix et qui s'adresse à moi, c'est-à-dire qui me fixe une adresse, qui me place) v. c'est moi qui parle la langue (qui la plie à mes fins expressives). Et il est clair qu'ici « langue » et « parle » ne renvoient pas à la langue et à la parole

saussuriennes, où la parole est la mise en œuvre individuelle d'un système (encore que cette dichotomie structuraliste ne soit pas aussi tranchée que cela dans l'œuvre de Saussure qui envisage une linguistique de la parole – cf. sur ce point la lecture de Simon Bouquet 1997). Dans la contradiction dialectique, les deux aspects doivent être pensés ensemble, pas seulement dans leur unité mais dans leur identité : le système est une coagulation d'idiolectes, il fixe les limites du dicible (sa contrainte est ici assujettissante), et en même temps il permet au sujet qu'il interpelle à sa place de locuteur de dire ce qu'il a à dire (ces contraintes assujettissantes sont en même temps, et indissolublement, des contraintes capacitantes). D'où la proposition centrale de mon nouveau livre : pas d'interpellation sans contre-interpellation, proposition dont le langage fournit l'illustration canonique.

Si par « langue » on décide d'entendre non le système saussurien, mais « langue naturelle », le terme est alors un raccourci, une notion commune (chacun sait ce que c'est que le français ou le russe) en attente de son concept, auquel j'ai donné le nom de « formation linguistique ». La contradiction prend alors la forme suivante, qui est la seconde proposition fondamentale de mon nouveau livre : la langue n'existe pas, mais elle insiste. Elle n'existe pas en ce qu'elle est un champ de dialectes (au sens le plus large du terme) en compétition et elle insiste sous la forme d'un dialecte standard fortement sédimenté et grammatisé. Je reprends ici l'opposition de Deleuze et Guattari (qui dépasse la langue) entre le majeur (le dialecte standard) et le mineur (la multiplicité des dialectes qui sont la réalité de la langue conçue comme formation linguistique). Il y a donc bien du fétichisme, au pôle majeur de la contradiction, sous la forme du système que la linguistique « scientifique » décrit, mais non dans la contradiction elle-même.

La seconde partie de votre question introduit le concept de « sujet collectif » et de son « rôle actif » vis-à-vis du langage. Qu'il y ait du « collectif » dans le langage est clair (ce n'est pas pour rien que l'individualisme méthodologique est mon principal adversaire philosophique), mais je ne suis pas sûr qu'il prenne la forme d'un « sujet » (si le sujet est pour Althusser le concept idéologique par excellence, c'est bien par ce

que la production et la reproduction de sujets *individuels* est l'objet même de l'interpellation idéologique). Mais du collectif il y a dans le langage, et pas seulement sous la forme générique du social (l'homme est une espèce animale qui vit en société) : c'est ce que j'essaie de penser sous la forme des dialectes qui constituent la formation linguistique (styles de groupe, structures de sentiment, concept emprunté à Raymond Williams 1977), et de leur lutte par établissement d'un rapport de forces au sein d'une conjoncture linguistique. Le fétichisme est alors celui du dialecte standard grammatisé : il est l'inscription d'un rapport de force, et à ce titre vulnérable et provisoire.

O.B. et **E.B.** – Nous voudrions nous situer sur un niveau plus général de cette discussion pour poser un problème qui nous a beaucoup intéressé, mais qu'il nous était difficile à comprendre dans la mesure où il vise le rapport complexe entre le discours philosophique, le discours littéraire et la politique.

De fait, l'une des objections que vous adressez à Habermas est qu'il « parle très rarement de littérature ». Vous expliquez ensuite que, chez Habermas, « les textes littéraires, envisagés comme les produits d'actes de parole spécifiques, entrent mal dans son modèle d'interlocution » (Lecercle 2004, 54). Revenons donc sur le statut des textes littéraires et le discours philosophique dans le rapport qu'ils entretiennent avec la politique. Lorsque nous réfléchissions sur ce rapport en lisant vos travaux, nous nous sommes aperçus que l'énoncé philosophique et l'énoncé littéraire ont non seulement des caractéristiques communes mais sont, jusqu'à un certain point, identiques. Dans votre débat avec Ronald Shusterman, vous explorez l'hypothèse suivant laquelle la philosophie et la littérature ont une même origine politique⁴.

Bien entendu, avoir une origine commune ne signifie pas que ces deux types de discours sont purement et simplement identiques. D'où notre question : comment peut-on distinguer le mode d'être des énoncés littéraires du mode d'être des énoncés philosophiques afin que l'on puisse mieux comprendre a) le rapport qu'ils entretiennent entre eux, mais aussi b) la singularité du rapport qu'ils entretiennent avec la politique ?

J.-J. L. – Ici encore l'objection (implicite) est pertinente. Les textes que vous citez peuvent effectivement prêter à confusion, surtout le second. Pour répondre, il faut que je les replace dans leur contexte. Ma critique de Habermas concerne l'irénisme de sa philosophie du langage, cette séparation fondamentale qu'il marque entre agir communicationnel et agir stratégique. Son peu d'intérêt pour la littérature prend alors valeur de symptôme, car travailler sur la littérature, c'est prendre en compte et la diversité des jeux de langage (ce qui éviterait l'abstraction de sa conception de l'agir communicationnel) et la violence du langage. Quant à ma discussion philosophique (et néanmoins amicale) avec Ronald Shusterman, elle se situe le long d'une ligne de partage entre littérature et connaissance : il soutient que la littérature est de l'ordre du jeu et n'est pas concernée par la connaissance, tandis que je soutiens que la littérature produit des connaissances (spécifiques – qui ne sont pas celles de la science). Dans ce contexte, je trouve un allié chez Rancière – alliance tactique avec une conception de la littérature (distinguée de la fiction) qui n'est pas au centre de mes intérêts, même si je suis sensible aux développements qu'il en a donnés – la littérature comme issue des Belles Lettres au début du 19^{ème} siècle, par croisement avec la démocratie (démocratie des personnages – la femme adultère d'un médecin de province devient héroïne, démocratie des thèmes et des objets, démocratie des styles – tous les styles, et pas seulement le style noble, sont admissibles dans le texte littéraire).

Tout ceci ne répond pas à votre question sur le rapport entre propositions philosophiques et propositions littéraires. Qu'il s'agisse de deux jeux de langage différents ne m'échappe pas. Et il y a une tradition de la pensée de leur différence. Par exemple l'opposition entre concepts philosophique, percepts et affects littéraires chez Deleuze et Guattari (1991). Par exemple les nombreux textes que Pierre Macherey, le philosophe qui a le plus réfléchi sur la question, a consacrés à la philosophie de la littérature (la littérature donne à penser, du singulier vers l'universel ; vérités horizontales de la littérature, verticales de la science (Macherey 2013, 112, 217) ; la littérature « fait » de la philosophie et la philosophie « fait » de la littérature (Macherey

1990, 196 sq) – bref tout ce qui peut définir une « philosophie littéraire » par opposition à une philosophie de la littérature). Ou encore on peut citer la lettre d'Althusser à André Daspre, qui concerne l'art en général, en ce qu'il nous « donne à voir », mais non à connaître – à percevoir de l'intérieur l'idéologie dans laquelle il baigne (Althusser 1995, 561). La tendance générale semble être que si la littérature nous donne une connaissance c'est une connaissance singulière de « la vie », tandis que la philosophie vise l'universel du concept. La littérature ne pose pas de thèses, elle nous donne à voir et à partager l'expérience singulière. Les propositions de l'un et de l'autre jeu de langage ne sont donc pas superposables.

Reste à répondre sur le fond, sur « la distinction de leur mode d'être » et sur leur rapport à la politique.

La réponse à la deuxième de ces questions appartient à la tradition que j'ai évoquée. Selon la définition althussérienne classique, que je fais encore mienne (je suis sur ce point un althussérien attardé), la philosophie mène la lutte des classes dans l'idéologie (dont elle nous donne ce faisant une connaissance par concept). La littérature nous donne elle aussi une connaissance de l'idéologie (sur ce point je me sépare d'Althusser), mais ce n'est pas une connaissance par concept, mais une connaissance pratique, en ce qu'elle met en scène l'opération majeure de l'idéologie qui est la subjectivation par interpellation. Elles ont donc l'une et l'autre un rapport à la politique, mais pas au même niveau : il est plus direct dans le cas de la philosophie (choix entre la tendance matérialiste et la tendance idéaliste – vieille position léniniste), plus large dans le cas de la littérature : mettant en scène l'opération d'interpellation, et ce faisant interpellant lui-même des sujets lecteurs, le texte littéraire « fait de la politique » au sens élargi (pas de la politique partisane : je n'appelle pas à un retour au réalisme socialiste) – je vous renvoie sur ce point au *Kafka* de Deleuze et Guattari (1975).

Quant à la réponse à la première question, ma position consiste à distinguer le fonctionnement pragmatique d'un certain nombre de jeux de langage, dont la littérature et la philosophie, à partir d'une théorie de la vérité comme déterminée par le jeu de langage dans lequel apparaît le terme.

Comme la question demanderait un traitement fort long, je vous renvoie à mon article, « Littérature, fiction, vérité : Morozov, Rancière, Foucault »⁵, paru le ligne dans la revue *Période*, dont je reproduis ici le tableau qui synthétise les analyses (Morozov est, bien entendu, le héros des Pionniers soviétiques) :

1	2	3	4	5
Jeu de langage	Mythe	Science	Littérature	Philosophie
Force illocutoire de l'énoncé de vérité	Révélation, ou énoncé dogmatique	Énoncés théoriques, expérimentation systématique	Énoncés fictionnels, poétique et style	Concepts, et leur construction
			=	
Effet perlocutoire	Foi, croyance, certitude	Connaissance scientifique	Effets de vérité	Connaissance par concept.
			+	
Condition d'infélicité.	Croyance naïve, superstition	Fraude. Limites dans le temps de la théorie et de l'expérimentation	Artifice explicite, fiction, imagination.	Sophismes, dogmes philosophiques.

6	7	8
Histoire	Droit	Politique
Énoncés sur les faits, enquête.	Énoncés juridiques, débat contradictoire, procès devant un jury.	Énoncés sur la justice, Action politique
Connaissance des faits.	Conviction (dans les deux sens du mot anglais).	Conviction politique (action de masse, vote).
Capture par le mythe ou le dogme	Erreur judiciaire.	Tyrannie, fin de la politique.

O.B. et E.B. – Notre dernière question fait écho à la première. Nous demandions quelles sont selon vous les changements notables de la conjoncture actuelle qu'il faut prendre en considération pour pouvoir y intervenir efficacement. Nous nous demandons également quels sont, à votre avis, les traits caractéristiques de la « philosophie politique du langage » (Sibertin-Blanc 2013, 199-200) d'inspiration marxiste ou « para-marxiste » dans ce début du XXI^e siècle ?

J.-J. L. – Il y a donc, comme on l'a vu, des traits de la conjoncture qui n'ont pas changé. La lutte idéologique doit toujours être menée, même si aujourd'hui elle doit être menée sur deux fronts (le néolibéralisme, idéologie dominante quoique en crise, et le nationalisme, avec son replis sur l'identité et son déplacement métonymique de l'ennemi principal). Nous devons mener la même lutte politique pour les mots (pour résister à leur imposition, pour proposer nos propres mots : la question des mots d'ordre n'a rien perdu de son importance). Dans un entretien récent au journal *l'Humanité*, l'historien Gérard Noiriel faisait remarquer le glissement, au cours des ans, dans le vocabulaire politique commun (par exemple celui que transmettent les media) du syntagme « les travailleurs immigrés » au mot « immigration » : bel exemple d'une bataille idéologique pour le moment perdue par nous. Le problème naturellement est de ne pas surestimer l'importance de cette lutte pour les mots (il ne faut pas seulement prendre d'assaut les signifiants flottants, il faudra bien un jour prendre d'assaut le Palais d'Hiver). Mais il est également important de ne pas les sous-estimer : il faut lutter pour remettre le mot « communisme » au centre du débat (sur ce point, je suis d'accord, pas seulement avec Sève, mais avec Badiou et Zizek).

Mais par certains côtés, la conjoncture a radicalement changé, et ce du point de vue du langage : nous vivons une époque de révolution technologique dans le domaine du langage qui est sans précédent, non seulement dans son contenu, mais dans sa vitesse et sa constante accélération (accélération qui ne concerne pas seulement, bien sûr, la technologie de l'information, voyez Rosa 2010) : cela va du langage des SMS aux réseaux sociaux (contraintes de Twitter et multiplication

des *fake news*). Il y a là une tâche politique vitale qui est celle de votre génération plus encore que de la mienne.

Quant à la « philosophie politique du langage », de Guillaume Sibertin-Blanc (dont j'apprécie énormément l'œuvre), si on la tire des deux pages que dans son *Politique et État chez Deleuze et Guattari* (2013, 199-200), il consacre à la question du langage (pages avec lesquelles je suis totalement en accord), on pourra essayer de la poursuivre en suivant le filon de la lutte des classes – une philosophie politique du langage, c'est une philosophie du langage ni positiviste ni scientiste (de Chomsky aux cognitivistes). Mais on pourra la suivre également à la lumière de ma quatrième thèse positive (le langage est un phénomène politique) : toute philosophie du langage sera alors, par nature, une philosophie politique. De fait, je suis frappé, en ce qui concerne les conjonctures historiques qu'en tant qu'angliciste je connais bien, par le lien entre grammaire et radicalisme politique : Horne Tooke, l'agitateur politique de la fin du 18^{ème} siècle, ami de Wilkes, est aussi l'auteur d'un des premiers systèmes de philosophie du langage (*The Diversions of Purley*) et contrairement à Chomsky, ces deux aspects de sa pratique et de son œuvre sont étroitement liés : son action politique radicale se mène au nom des libertés perdues des « anciens Britanniques », et sa théorie du langage, qui passe par l'étymologie (aujourd'hui reconnue comme fantaisiste) vise à retrouver la pureté d'un langage corrompu (comme est corrompue l'ancienne constitution) par des siècle d'oppression. Quelques années plus tard, William Cobbett, le journaliste radical (on relira les pages que E.P. Thompson lui consacre dans son grand œuvre) a éprouvé le besoin d'écrire une grammaire, la langue étant une arme directement politique qu'il ne faut pas laisser aux mains des puissants.

NOTES

¹ Nous souhaitons adresser nos plus vifs remerciements à Monsieur Jean-Jacques Lecercle qui a généreusement accepté de répondre à nos questions portant sur les principes fondamentaux de son travail.

² Lecercle, Jean-Jacques. « Mettez un Lénine dans votre philosophie du langage ». In <http://www.revueperiode.net/>

³ Sur le concept marxien d'aliénation (et sa persistance dans *Le Capital*, *pace* Althusser), on consultera Sève, par exemple *Penser avec Marx aujourd'hui* (2004, page 30, note 13), que je reprends ici.

⁴ « Et si la littérature avait la même origine que la philosophie, dans la cité grecque, donc en rapport avec l'invention de la démocratie : une origine, donc, doublement politique ? Je vais explorer cette voie, franchir ce seuil, en m'appuyant sur l'œuvre de Jacques Rancière » (Lecercle 2002, 238).

⁵ Lecercle, Jean-Jacques. « Littérature, fiction, vérité ». In <http://revueperiode.net/litterature-fiction-verite-morozov-ranciere-foucault/>.

REFERENCES

Althusser, Louis. 1995 [1966]. « Lettre sur la connaissance de l'art (Réponse à André Daspre) ». In *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II. Paris : Stock/IMEC.

_____. 1976. « Idéologies et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche) ». In *Positions*, 79-137. Paris : Éditions Sociales.

_____. 2018. *Que faire ?* Paris : PUF.

Auroux, Sylvain. 1994. *La révolution technologique de la grammatisation*. Liège : Mardaga.

Blanchet, Philippe, Louis-Jean Calvet, Didier de Robillard. 2007. *Un siècle après Saussure : la linguistique en question*. Paris : L'Harmattan.

Bouquet, Simon. 1997. *Introduction à la lecture de Saussure*. Paris : Payot.

Calvet, Louis-Jean. 1987. *La guerre des langues*. Paris : Payot.

_____. 2002. *Le Marché aux langues*. Paris : Plon.

Clot, Yves. 1995. *Le travail sans l'homme ?* Paris : La Découverte.

Coupland, Nikolas (ed.). 2013. *The handbook of Language and Globalisation*. Oxford: Blackwell.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Minuit.

_____. *Kafka*. Paris : Minuit.

- Farge, Arlette. 2009. *Essai pour une histoire des voix au 18^{ème} siècle*. Paris : Bayard.
- Friedman, Georges. 1964. *Le travail en miettes*, Paris : Gallimard.
- Gadet, Françoise, Jean-Marc Gayman, Yvan Mignot, Élisabeth Roudinesco. 1979. *Les maîtres de la langue*. Paris : Maspero.
- Kachru, Braj B., Yamuna Kachru & Cecil N. Nelson (eds). 2009. *The Handbook of World Englishes*. Oxford: Blackwell.
- Lecerle, Jean-Jacques. « Mettez un Lénine dans votre philosophie du langage ». In <http://www.revueperiode.net/>
- . « Littérature, fiction, vérité ». In <http://revueperiode.net/litterature-fiction-verite-morozov-ranciere-foucault/>
- . 2002. « Littérature et politique ». In Lecerle, Jean-Jacques & Ronald Shusterman *L'emprise des signes. Débat sur l'expérience littéraire*. Paris : Seuil.
- . 2004. *Une philosophie marxiste du langage*. Paris : PUF.
- . 2019. *De l'interpellation*. Paris : Editions Amsterdam.
- Macherey, Pierre. 1990. *À quoi pense la littérature ?* Paris : PUF.
- . 2013. *Proust entre littérature et philosophie*. Paris : Editions Amsterdam.
- Mouffe, Chantal. 2018. *For a Left Populism*. London: Verso.
- Mufwene, Salikoko. 2001. *The Ecology of language Evolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Naville, Pierre. 2016. *Vers l'automatisme social ?* Paris : Syllepse.
- Oddone, Ivar. 2015. *L'expérience du travail*. Paris : Éditions Sociales.
- Olender, Maurice. 1994. *Les langues du paradis*. Paris : Seuil.
- Klemperer, Victor. 1996. *LTI, la langue du III^e Reich*. Paris : Albin Michel.

- Polivanov, Evgenij. 2014. *Pour une linguistique marxiste*. Trad. E. Simonato et P. Sériot Limoges : Lambert-Lucas.
- Rosa, Hartmut. 2010. *Accélération*. Paris : La Découverte.
- Saussure, Ferdinand de. 1985. *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot.
- Sève, Lucien. 1969. *Marxisme et théorie de la personnalité*. Paris : Éditions Sociales.
- _____. 2004. *Penser avec Marx aujourd'hui*, Paris : La Dispute.
- _____. 2008. « *L'Homme* » ? Paris : La Dispute.
- Sibertin-Blanc, Guillaume. 2013. *Politique et État chez Deleuze et Guattari*. Paris : PUF.
- Simonini, Augusto. 2004. *Il linguaggio di Mussolini*. Milano: Bompiano.
- Thompson, Edward. 1968 [1963]. *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth: Penguin.
- Thompson, Edward & Yeo Eileen (eds). 1973. *The Unknown Mayhew*. Harmondsworth: Penguin.
- Thao, Tran Duc. 1973. *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*. Paris : Éditions Sociales.
- Vinogradov, Victor. 1935. *Język Puškina* (fr. *La langue de Pouchkine*). Moscou : Academia.
- Vygotski, Lev. 1997. *Pensée et langage*. Trad. F. Sève. Paris : La Dispute.
- Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wierzbicka, Anna. 2006. *English: Meaning and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2016. *Imprisoned in English*. Oxford : Oxford University Press.

Jean-Jacques Lecercle est professeur émérite de linguistique et de littérature anglaise à l'Université Paris X-Nanterre. Ses recherches portent sur la philosophie marxiste du langage et la littérature ainsi que sur les

multiples relations qu'elles entretiennent avec les pratiques sociales. Parmi ses ouvrages on peut notamment citer *The violence of language* (1990), *L'emprise des signes : débat sur l'expérience littéraire* (2002), *Une philosophie marxiste du langage* (2004) et *De l'interpellation* (2019).

Adresse:

Jean-Jacques Lecercle
Université Paris Nanterre
UFR de Langues,
Bât Ida Maier,
200 Avenue de la République,
92001 Nanterre, France
Email: jlecercle@live.fr

Varia

Diderot, Mathematics and the Idea of a Scientific Revolution: Retake of a Recurrent Theme

Luis Manuel Bernardo
NOVA University of Lisbon

Abstract

Diderot's relationship with mathematics is controversial, as he progressively denies their explanatory value without fully abandoning its practice. The main interpreters of his epistemology have considered that such a departure results from a formative fragility or a reorientation to the new fields of biology and chemistry. In this paper, differently, we seek to show that the reasons are of a philosophical kind, depending on how the notion of an ongoing scientific revolution determines the need to deactivate the henceforth outdated scientific paradigm and to seek for the epistemological conditions of the alternative that is already operating.

Keywords: Denis Diderot; Epistemology of mathematics; Scientific revolutions; Materialist paradigm; Enlightenment

1. Introduction

In an article titled “Diderot et le calcul des probabilités dans l'*Encyclopédie*”, Jean Mayer summarized very precisely the complex relationship of Diderot with mathematics: “Despite the lasting fascination that mathematics have exerted on Diderot, we can say that they represent for him a disappointed ambition and that their role in his metaphysics remains precarious and circumscribed.” (Mayer 1991, 375, our translation) Diderot was not the only one defending a different hierarchy of the knowledges. It suffices to think of the

* This paper/article/book had the support of CHAM (NOVA FCSH / UAc), through the strategic project sponsored by FCT (UID/HIS/04666/2019).

descriptive methodology followed by Buffon in his *Natural History*, based on the practice of observation and leaving for mathematics only the calculation of probable consequences of the facts. (Buffon 2007, 65-66) However, what is peculiar to him is the philosophical reach of that progressive distancing and an apparent indecision about the fitting place to attribute to them. That waiver of the *mathesis universalis*, in a time of consecration of the big mathematical models of modernity, by an author who, at the start of his journey, in *Mémoires sur différents sujets de mathématiques* (1748), seemed to be at ease with them, ended up converting it into an inevitable stopover for those who are dedicated to Diderot's epistemological perspective.

For most contemporary interpreters, willing participants in a scientific paradigm based on mathematics as ours, that surprising deviation has referred to the knowledges, the competencies and the interests of Diderot himself. That's precisely the way Mayer deals with it, stating that "the conclusion is not discussed: a conscientious personal effort to deepen his training was not enough to make Diderot an original mathematician and he did not even understand the transformation brought by his contemporaries in this field." (ibid. 376, our translation)

More recently, François Pépin starts from this same conclusion, but raises the hypothesis that "the epistemological contrast that allows this criticism of mathematics corresponds to a redeployment of Diderot's scientific culture." (Pépin 2012, 466-67, our translation) Such a perspective allows him to overcome an interpretation based on Diderot's effective competencies in the domain of mathematics to take on an important incursion into the big philosophical problems produced by such devaluing. Nevertheless, the intent to demonstrate the relevance of the inflection for the recent experimental sciences, particularly for chemistry, overdetermined the global scope.

Finding the full logic underlying the paradox requires, in our view, the complementary interpretive decision of handling the theme from a broader horizon. The idea of an ongoing scientific revolution appears to us as the key notion for a sustained explanation of such dramatic detour. This results from the evidence that at the centre of Diderot's reflections lays the sketching of a new epistemology, consequent with the

declared feeling of participating “at the dawn of a great revolution in science”. (Diderot 1999, 37) In a letter of February 19, 1758, addressed to Voltaire, he would confirm that appreciation for the sense of history: “the reign of mathematics is no more. Taste has changed. It is that of natural history and the letters that dominates”. (Diderot 1997, 73, our translation) Seven years later, the memorial note on the dead of Alexis de Clairaut (1765) stresses once more that dynamics: “metaphysicians and poets had their time; systematic physicians succeeded them; experimental physics substituted systematic physics; geometry substituted experimental physics, natural history and chemistry, which are in vogue now and divide the spirits with politics, commerce and welfare matters, substituted geometry”. (Diderot 1981, 403, our translation) This recurrence, even in circumstantial texts, confirms the prominence of the concept of scientific revolution in Diderot’s epistemology and makes it necessary to consider the new role assigned to mathematics as a significant piece in such all-over transformation.

Therefore, we differ from the many interpreters that refer to the idea of a scientific revolution as the result of mere circumstantial judgement over what was fashionable at the time. Instead, we ascribe to the perspective of a scientific revolution the status of a conductive guideline that was mobilizing the ongoing methodological options in the *Letter on the Blind for the use of those who can see* (1749), consecrated in *Thoughts on the interpretation of Nature* (1753) and confirmed in subsequent texts. Moreover, we consider that the effects produced by the idea of a contemporary scientific revolution should make intelligible the crucial epistemological problems that the overcoming of the mathematical explanation entails, the sophisticated stratification of Diderot’s critique aimed at them, and, no less important, the argumentative strategy followed by the philosopher. To achieve this hermeneutical perspective, we shall privilege what texts imply concerning Diderot’s critique, rather than some biographical approach or the recurrent, but inconsistent, opposition between rationalist and empiricist partisanship.

2. The Baconian Reception

This reading of a radical and indisputable mutation, taking place in the present, but opening to a peculiar future, also limits the range of the successive historiographic attempts to redirect Diderot's proposal to a mere resume of the essential of Francis Bacon's philosophy of knowledge. In general, it becomes noticeable that the reception of Bacon's legacy follows a double intentionality indicating a sort of permanent translation exercise. (Adams 1999, 20) First, it figures as a learning process of the paths leading to the order of knowledge in construction, as far as "this extraordinary genius, unable to make the history of what we knew, did the one of what should be learn". (Diderot 1994, 215, our translation) Second, Bacon's project is like a disruptor of the Cartesian predominant, whilst it identifies with an alternate possibility at the core of Modernity, one for whom mathematics had only an ancillary role, in face of metaphysics and physics. In both cases, nevertheless, in no way does it exhausts the field of future epistemology, to deserve its straightforward reproduction.

Such strategy also reveals that, differently from Bacon whose "account is perfunctory, passing over the already substantial achievements made in the sixteenth century", (Bacon 2008, 583) as Brian Vickers puts it, his is self-conscious as well of the century realisations as of the main reason to consider that sense of a changeover to a "second Modernity".

In particular, the way he transforms Bacon's considerations on mathematics shows an active, but parodic and deviant reception of the British model. For instance, he eventually took on Bacon's suggestion in *The Advancement of Learning* that it would be "more agreeable to the nature of things and to the light of order to place it [Mathematics] as a branch of Metaphysics" (Bacon 2008, 199) to convert it in the idea of an idealistic metaphysical inner characteristic of mathematics. Such detour also involves the way he doesn't follow Bacon's ontological view of science based on inner natures, but nevertheless ascribes to mathematics such dependence of ontology or the way he converts Bacon's praise of "quantity determined or proportionable" as "one of the Essential Forms of things" (Bacon 2008, 199-200) into a critique

of mathematics' formality. Therefore, he returns to the Baconian idea that mathematics are subsidiary to the task of interpreting nature, but converts what, in the predecessor, constituted a generalist consideration into a circumstantiated critical exercise with two complementary purposes. On one side, he is committed to show why the epistemological model based in mathematics is exhausted. On the other side, he assumes the task of setting the guidelines for the recently arising one, including the structural conditions of the worldview that it requires.

3. Scientific Revolution and History of the Sciences

The argumentation follows, in *Thoughts*, two main lines. First, it is about showing that mathematics reached the limit of the possible knowledge for its sphere of research; second, it is concerned with establishing that the characteristic explanatory model of mathematics, even having reached a definitive degree of completion, is not valid for the interpretation of nature.

Diderot stands by the idea that the sciences and the arts are human activities, having, therefore, a history in relation with the history of humanity, understood as an alternation of periods of darkness and light, and with the history of the individuals that cultivate them, imposing their personal limits. That theory of history presupposes, for each science, a long interval between the moment of its birth and the culmination point, which, once reached, produces the justifying criterion of a revolution. The *Encyclopédie's* article "Encyclopédie" states it: "revolutions are necessary; there have always been revolutions and always will be; the greatest interval from one revolution to another is known: this cause alone limits the extension of our work. There is a point in the sciences beyond which it is almost beyond their ability to go. When that point is reached, the achievements that remain of that advance are forever a marvel to the entire species." (Diderot & d'Alembert, 2007)

Therefore, the history of each science reproduces the universal game between obscurity and illumination: a period, in which a certain science reaches a maximum of evidence, after a period of ignorance, ends up followed by a progressive opacity until it becomes cryptic, with a degree of incomprehension that

Diderot links to the hieroglyph and the monument. “That, in brief, is the history of geometry and of every branch of science when it ceases to instruct or to delight”, as he asserts. (Diderot 1999, 37) If it does not fall in disuse, it goes from the status of a universal language to that of a metalanguage, raising only a limited number of questions and answering a very specific set of problems. Therefore, just a restricted number of specialists will cultivate it. That means that it is confined to become an auxiliary science of the new dominant scientific conception.

4. A Metalanguage

Commentators tend usually to override the consideration of such passage from a knowledge seen as universal to the status of a particular metalanguage. Nevertheless, it constitutes a key for the referred ambiguous relation that Diderot maintains with mathematics, the critique of which is, simultaneously, demolishing and supportive of the respective appreciation in certain domains. Two theses on the status of mathematics with a different reach support that position, both functioning as a kind of mainstay for subsequent arguments.

The first assumes that mathematics are a type of formal language, more than a substantive knowledge of nature, hence they convert to metalanguage and not to *metaknowledge*, which entails immediate consequences about their importance. Moreover, as language, they remain attached to the function of translating a conception of reality built in the common interactions between subjects, mixing different factors, from the perceptive to the religious.

The second stresses its idealistic feature, as mathematics deal with a “world purely of the intellect” (Diderot 1999, 35) voided of rooting in the primary contact with materiality. The *Letter on the Blind* already suggested it, straight away on the sensorial basis. On the subject of Molyneux’s problem, it set aside the existence of a direct intuition of ideas, namely of figure, to emphasize the centrality of reasoning by analogy in an experience that becomes constructed, as a complex process of constant learning. As he states, “during the first moments of sight we only receive a mass of confused sensations, which are only disentangled after

a time and by a process of reflection. It is by experience alone that we learn to compare our sensations with what occasions them; that sensations having no essential resemblance with their objects, it is from experience that we are to inform ourselves concerning analogies which seem to be merely positive". (Diderot 1999, 182)

Diderot also pointed to it when inverting the conventional relation at the heart of Cartesianism between geometry and physics. Whereas, for Cartesians, physics became scientific as an application of mathematics, Diderot refers to the transition "from physics to geometry" (Diderot 1999, 168), thus signalling the anteriority of the contact with beings in their materiality on the most generic considerations, viz, geometrical qualities. In turn, that formality reveals the abstractive aspect that limits them, when it comes to enunciating concrete dimensions of reality. This perspective is patent in the example of Saunderson, a blind mathematician that, as such, "would infallibly have supposed a geometrical relation between the object and its use" (Diderot 1999, 188-189), but would not be able to deal with its ornamental features.

5. A Science of Blind People?

One tends to see in the centrality of the role played by Saunderson in the *Letter*, as well as on the praise of his capacity of teaching those who see better than a seeing person, a sort of recognition of the value of mathematics. However, we thus overlook the irony of the opposition between a science considered clear and distinct, and its privileged apprehension by a person born blind, in which Diderot still insists in the *Addition to Letter on the Blind (1782)*. There, he writes that the blind Mélanie de Salignac "declared that geometry was the science of the blind, because it was of such universal application and no external aid was necessary to become proficient in it. "The geometrician", she added, "spends nearly all his life with his eyes shut"“. (Diderot 1999, 197)

Now, that suggestion of a constitutive blindness of mathematics, despite the recreational nature of the purpose, in fact resumes one main conclusion of the *Letter*. It corresponds to the same idea of their circumscription to a formalist

intellectualism, as they do not depend on the referential relation that impends, in so many aspects, on the vision. Again, this transpires from the words of Mademoiselle de Salignac: “One day I said to her, “Mademoiselle, imagine a cube.” – “I see it.” – “Place a point in the centre of the cube.” – “I have done so.” – “From the point draw straight lines to the angles; into what have you divided the cube?” – “Into six pyramids,” she replied without hesitation, “each having as its base one side of the cube, and a height equal to half its height.” – “True, but tell me where you see this?” – “In my head, as you do.”” (Diderot 1999, 197)

One could assume here an argument in favour of the common use of reason, if not for the distinction that appears in *Thoughts* as a decisive epistemological criterion to differentiate what constitutes an effective knowledge from a mere product of the thinking activity: “So long as something exists only in the mind, it remains there as an opinion, or a notion which may be either true or false, and which can be accepted or contradicted. It becomes meaningful only when linked to things which are external to it.” (Diderot 1999, 39) This condition, in which one foresees the opposition fixed by Kant between analytical and synthetic judgements, does not imply that mathematics do not allow us to access a certain type of knowledge about specific objects. However, the suspicion is launched over the validity of the certainty to which they lead.

Whereas certainty raised, according to Descartes, from analytical purity, for Diderot the relation between mathematical reasoning and pure reason results mainly in language games pertaining both to the field of knowledge and to thought itself. Those need to submit to the proof of the real to acquire objectivity. Moreover, given that mathematical language games constitute a possible way to conceive and express the real, they lend themselves to comparison with other types of language, namely with the natural language. Concerning criteria such as expressiveness, translatability, representativeness, pertinence or universality, that the *Letter on the Deaf and the Dumb* (1751) introduce, Mathematics appear unsatisfactory, given the narrowness of their point of view, as well as the expected literality of their reasonings.

Mathematics is considered therefore as a way of talking about an aspect of the real without exhausting the possible enunciations in relation to the multiplicity of the other aspects. Practicing such reductionism makes mathematicians proficient, but to pretend that it stands for the totality of the reality is their biggest mistake, as Diderot reminds us when blurring the boundaries between scientific clairvoyance and metaphysical obscurity: “There is perhaps one certain method of falling into error in metaphysics, and that is, not sufficiently to simplify the subject under investigation; and an infallible secret for obtaining incorrect results in applied mathematics is to suppose objects less compounded than they usually are.” (Diderot 1999, 160) The *Letter* ends, thus, with a dramatic sequence around the extension of our ignorance, despite the apogee of the cultivation of mathematics: “For what do we know? What of the nature of matter? Nothing. What of the nature of spirit and thought? Still less. What of the nature of movement, space and duration? Absolutely nothing. What of the truths of geometry? Ask any honest mathematicians, and they will own to you that all their propositions are identical, and that so many volumes upon the circle (for example) are nothing but repetitions by a hundred different methods that it is a figure where all the lines drawn from the centre to the circumference are equal.” (Diderot 1999, 190)

6. An Exhausted Knowledge

This idea that mathematics reached a point of saturation, merely hinted here, is clearly enunciated in *Thoughts*: “To judge from the inclination men’s minds would appear to have for ethics, literature, natural history and experimental physics, I would almost go so far as to assert that, within the next hundred years, there will hardly be three great geometricians in Europe. This branch of science will just cease at the point where Bernouilli, Euler, Maupertuis, Clairaut, Fontaine and d’Alembert have left it. It will stand like the Pillars of Hercules and no-one will pass beyond. Their works will endure in centuries to come, like the Egyptian pyramids, massive and laden with hieroglyphics, an awesome picture of the might and resources of the men who built them”. (Diderot 1999, 37)

Such a limit is assessed in this work, based on internal and external criteria of the scientific domain in question, once more framed by the idea of the recent occurrence of a scientific revolution. The first are summed up in the consideration that all the explanatory potentialities of such a science, under the terms enunciated by that science itself, are fulfilled. The outcome is verifiable, according to Diderot, by the differential calculation, the Newtonian explanation of the system of the universe or the transcendent geometry of D'Alembert. Beyond those models, mathematics cannot advance without losing coherence or congruence. Thus, regardless of how we view their explanatory value - the object of the second series of arguments -, there remains the impossibility of progression, and therefore, if one decides to keep them as privileged language, or even as idealized conception of the world, one will be operating with a field already over determined, if not even definitively closed. Consequently, in case of the appearance of a new epistemological object, like the phenomenon of life, to which Diderot dedicated significantly *D'Alembert's Dream* (1769), one faces a dilemma: either mathematics can be applied to it, which means that we are before a pseudo-new object, or they cannot be applied to it, which forces us to find another explanatory model.

7. Conditions of Science

This understanding is a consequence of Diderot's reinstatement of the knowledges to certain conceptions of the world, according both to historic contexts and to specific interests that are not always, nor everywhere, the same. Hence, all knowledge is affirmed subject to certain conditions that validate it. These do not result from a transcendent truth but from an intersubjective intertwining, between the meaning that the wise find there and the meaning that they can share with other men, in order to institute as the most adequate the reading of the real originated from that conception. Therefore, one science cannot become the definitive or exclusive knowledge, holder of the absolute truth, nor aspire to timelessness.

The external criteria of validation are, consequently, as determinant as those designated as internal, since they are the ones deciding the pertinence of any knowledge for a society at a

certain period. That articulation between a process of epistemological saturation and a progressive disinterest from the community characterizes both sides of the scientific revolution. To understand the historical dialectic of the sciences in this way depends on two profound changes in perspective.

On one hand, the axiological criterion constituted by the idea of absolute, timeless and transcendent truth, assumed as the desire of knowledge, must see itself replaced by the one of utility, as is made explicit in *Thoughts* with the preview of a new scientific revolution: "It is also true that the idea of 'usefulness' sets boundaries on everything. The criterion of usefulness is about to place limits on geometry, and in a few centuries from now, it will do the same for experimental science. I estimate that this field of study will last for some centuries yet, because it has an infinitely broader spectrum of use than any abstract science, and because it is indisputably the basis of everything we know for certain". (Diderot 1999, 38) The *Notice sur Clairaut* insists in this social move: "It happens that taste turned towards useful things, and what is useful in geometry can be learned within six months, the remainder is mere curiosity". (Diderot 1981, 404)

This pragmatism replaces, thus, the image of scientific progress, as a cumulative line of successive approximations to a bigger truth, for one of a process animated by a functional logic, in which the evolution vector depends on the balance between theoretical developments, practical applications and social utility. No less meaningful is the fact that the emphasis placed on functionality guarantees both the reinstatement of science to the status of a product of men, thus limited by the constitutive elements of a pragmatic anthropology, and the effective historicity of the scheme of the revolutionary transits, that are not cyclical, nor related to any kind of providentialism.

On the other hand, the theory of scientific revolutions presupposes the intersection of the variants of history with an epistemological perspectivism, one that implies the mutual dependency between the dominant scientific matrix and world conception, and, in that way, converts the science of a period into a certain way of examining reality. Therefore, it can never

offer itself as the only one, nor the exclusive, even at an eminent stage of achievement.

8. Two Metaphysical Dimensions

This relativism means that each epistemological model constitutes a way of conceiving reality, so that the corresponding axiomatic is not mere theoretical axioms, but in it we find diverse theses, and principles that express the underlying vision. Thus, all science contains a complex metaphysics, with two major zones. First, a general metaphysics, which includes the broad defining lines of the cosmovision serving as general framework of meaning and determining the common places of the proposed analyses, like the spiritualist or materialist perspective. Second, a particular metaphysics corresponding to the specific axiological choices that identify and legitimize their own way of scrutinising, as “everything has its *metaphysic* and its practice”. (Diderot 2007) An adequate reading of the scientific revolutions cannot but consider these two aspects, insofar as a revolution will differentiate itself from a simple reform given that both metaphysics must suffer a transformation together.

Consequently, Diderot insists on the progressive loss of reach of the general metaphysics that sustains the choice of the particular metaphysics, which leads to the privileging of the mathematical language as ideal expression of the real. That allows him to establish that mathematics institute a certain interpretation of reality that depends on the acceptance of the quantitative point of view as the one that better represents it, and they are dominant if that explanatory principle is admitted as justified. They constitute, therefore, a particular vision of the sense of reality, even when they establish universal statements. Such property, insofar, depends of the set of choices, principles, axioms that allow one to think in terms of quantities. As Saint-Amand reminds us, “it is also necessary to read all the debate on the qualitative and the quantitative in ideological terms. And, for that, we must go back to the very essence of mathematics. Because it is them that allow this desire for quantifiability that we find in physics”. (Saint-Amand 1984, 27, our translation) To circumscribe the apparent universal reach of

mathematics, Diderot, then, presents the full argument by showing that their practice is reductive, their metaphysics is particular and, therefore, their utility becomes doubtful outside of those conditions and in face of the new interests, of the most recent research objects, and of the contemporary social patterns of well-being.

To grasp the full reach of this critique, it is necessary first to think of utility in a double sense: as contribution to the progress of the living conditions of humanity and as contribution to the progress of knowledge. Thought XIX establishes a difference between direct utility, required by the common, and utility that allows the clarification of knowledge, which must be put in the service of understanding what fails in mathematics. Consequently, even if Diderot recognizes the argument according to which a whole technology ensues from them, he does not consider it enough reason to establish its utility. As he endorses: "Think of all the effort, work and time wasted on measurement which could have been spent on discovery!" (Diderot 1999, 69) That means that, for him, in what truly concerns humanity, whether from the point of view of improving the everyday, whether of its self-understanding, mathematics have a very limited reach. This arises from the fact that they suppose a double scale in the constitution of their objects, ensuing from the double metaphysics that they convoke. On one hand, they work with an object reduced to quantifiable attributes to guarantee the greatest degree of certainty. On the other hand, they presuppose incommensurable notions like those of theological order or divine reason.

Therefore, they are not suited to account for nature, that is, for the reality that may interest the human race, "where what are taken for absolute truths cease entirely to be so when applied to the world we live in." (Diderot 1999, 35) It was, in fact, what the *Letter on the Blind* already led to believe, against Descartes, who conceived the opposition between spirit and body from the substantial duality between thought and extension: "units pure and simple are too vague and general symbols for us. Our senses bring us back to symbols more suited to our comprehension and the conformation of our organs". (Diderot 1999, 160)

9. A Third Metaphysical Dimension

But, in *Thoughts*, instead of returning to the argument about the limits of human reason, the author addresses the critique directly to the constitutive reductionism of mathematics that results from the epistemological choices of its fundamental metaphysics, according to which “bodies are stripped of their individual qualities”. (Diderot 1999, 36) Therefore, reasoning become circular, for being always the product of conventions, to the extent that “mathematician’s ideas have no greater reality in nature than those of the gambler.” (Diderot 1999, 36)

This predominance of form over content, asserting the sign as such, without the mandatory referential correlation, makes manifest that, after all, “their entire discipline was nothing more than metaphysics.” (Diderot 1999, 36) Hence, Diderot introduces a third connotation, now a pejorative one, for the term metaphysics, according to which a set of hypotheses unrelated to the reality of the experience is metaphysical, in the double meaning that it is beyond the experiential and, consequently, derives from an imaginative effort with which one replaces the experimented real with a fictional reality. To understand this properly, it is important to have in mind the distinction, generally verifiable, despite the terminological fluctuations of the authors’ writing, between the hypothesis and the conjecture. In the first, echoing Newton, Diderot does not intend to trust, for being mere intellectual or opinionated exercise. By contrast, he considers conjectures vital to the interpretation of nature, for representing a theoretical possibility originated by experimental practice, which assumes the character of strong probability in the context of a proper experience of thought.

Consequently, even if in this “thought” Diderot seems to have his eye on D’Alembert’s transcendent geometry, considering it affected, equally, by idealist generality, one should recognize that the central problem is of a broader kind, i.e. the epistemological object with which mathematics operate. Therefore, it is about a paradigmatic conflict between two conceptions of the real, separated by the discontinuity of an

ongoing scientific revolution. That why a more advanced knowledge of one of the branches of mathematics, like integral calculation, is no longer satisfactory, as it follow the same logic of an already dated worldview.

Thus, we understand better the reason why Diderot, refusing the solution of compromise between abstraction and experience, defended by D'Alembert, in "Discours Préliminaire", wrote: "This has led to the conclusion that it was the task of experimental philosophy to rectify geometrical calculations, and the logic of this view has been acknowledged by geometers themselves. But what is the use of correcting geometrical calculations by experiment?". (Diderot 1999, 36) That means: what is the use, if it is not about the same object, nor the same method, nor the same metaphysics? Given that what is at stake know is the knowledge of nature, whose characteristics – life, self-production, variability of forms, multiplicity of causes and effects, temporality – are opposed to those of the objects of mechanical physics based on geometry, where can be the compromise?

It becomes once more noticeable that one of the keys to Diderot's radicalism in relation to mathematics is the amount of his epistemological concerns. This allows a better understanding of the dedication to young people, in which he declared the three fundamental theses that he intended to refuse: "Always bear in mind that *nature* is not *God*, that *man* is not a *machine*, that a *hypothesis* is not a *fact*." (Diderot 1999, 34) It consists in the difference between nature and universe, life and mechanism, as epistemological objects, and between hypothesis and fact, in what concerns methodology. These oppositions and the combinations that they admit must therefore figure as structural to the author's critique.

10. A Hypothetical Science

Summing up, Diderot accuses mathematical science of being completely dependent on a rational philosophy, with merely hypothetical content, due to three factors. First, its hypothetical-deductive progression forces it to proceed from an axiomatic basis that can only be formed by simple hypotheses, validated by reason, which, precisely, as hypotheses, are

neither facts, nor judgements founded or made upon facts. Second, its epistemological object is the result of a hypothetical reasoning over the adequation of the reduction of nature to geometry that never gets to happen in the effective experience of reality. Moreover, the presuppositions sustaining such narrowing, like that of the existence of a divine intelligence that would justify the universal order and knowledge in a macroscopic scale, are opposed to the very conditions of the scientific. Third, if we distance ourselves from their foundational idealism and we look for a knowledge of natural phenomena, we face unsurmountable anthropological and epistemological limits, which mathematical reasoning, in its internal activity, intends to bypass, but that it cannot expunge.

11. A General Metaphysics

The choice of Cartesianism as central interlocutor, seen as epitome of a vision of the world governed by the representation of mathematics, is obviously related to the critic of the general metaphysics in which they are supported. With said methodology, it is not a matter of reducing the modern to the cartesian mathematics, but of promoting the analogy between the justification scheme that the latter establishes and the one that is required by the very epistemological paradigm constituted by a mathematical apprehension of the real. To dismantle the model it becomes decisive to highlight that Cartesian science depends on the reinstatement of the model of the *mathesis universalis* to spiritualist metaphysics.

In fact, it appears to Diderot that everything relevant in such epistemological model is of strictly intellectual jurisdiction. The knowable thus stays enclosed in the interiority of the thinkable or of the adequacy of the ideas of men to the ideas of God, in such a way that mathematics becomes dependent of that stable and universal order foreseen by the divinity. Thus, they cannot discard the metaphysical hypothesis of the existence of a God to give objectivity to ideas and to establish the adequation between the figures and the movements attributed to the beings and the beings as such. At the limit, the *fable of the world* would end up being nothing more than the deductive development of the metaphysical hypothesis of the

universe as a plan of divine wisdom, despite Descartes' efforts to transform that hypothesis into scientific knowledge.

It is not his atheism what Diderot interposes, *prima facie*, to reject said metaphysics, but his refusal of a pure intellectualism that forces the introduction of a superior intelligence to assure the existence of beings. This strategic option, setting him apart from other atheists like D'Holbach, allows him to avoid all the issues around God's existence, even if these are manifestly implicated, or of being for or against such an order, while still providing enough indications on his position. God is thus turned into a metaphysical hypothesis ascribed to the options and the limits of mathematical reason, becoming dispensable for another scientific paradigm, namely, the one of an experimental physics with a programme that the *Thoughts* seek precisely to delineate.

By deeming it hypothetic, the author suggests also that, scientifically, we do not have the conditions necessary to transform it into a factual judgement, unless we illegitimately replace physics with metaphysics. In this case, we produce a confusion between the regulating idea of nature's unity, that must assist knowledge, as a whole, and the idea of a creator and legislator God, that can only belong to the domain of theology. If the first, i.e. the presumption of "the chain that links phenomena together", (Diderot 1999, 75) appears necessary for science to rise to the status of interpretation of nature, the second is a matter of faith, at the antipodes of the rational matrix of modern science.

Still, for Diderot, the confusion between the two spheres, generating the hypothesis of an *a priori* intelligible order, originates a misunderstanding that ignores the specific focus of modern science. The latter, contrary to the old science, intends to explain nature by secondary, material and effective causes. However, as the author shows in Thought LVI, the will "to explain nature's purposes" (Diderot 1999, 71) keeps pushing through most of the systems. It is the case of the idea that science is committed to the intellectual intuition of fixed and eternal ideal natures, as of the conviction over the existence of a perfect legality produced by divine reason. The same applies to the postulate of a universal order, even if this introduces a

subtler, but no less present, version of finality, by way of the idea of an intelligent intentionality.

Inspired by Buffon's distinction between "why ?", "how ?" and "how much ?" questions (Buffon 2007, 151), Diderot defends that "the empirical scientist, whose profession is to instruct and not to edify, will therefore stop asking why, and concern himself only with the question of how. The question of how is based on actual beings, and the question of why is merely a product of our minds." (Diderot 1999, 72) The continuation, with the explicit mention of names such as Boërhavé and Haller, clearly shows that he targets the fort of finalism that limits the scientific reach of mechanical explanations and does not prevent the permanent intrusion of the theological notion of a nature in a state of continuous miracle.

12. A Bad Interpretation of Nature

Thus, science, despite the efforts of its cultivators to follow objectivity patterns, assumes an inevitable dependency on the Apologetics that Diderot considers not only a false science but also a bad theology. As he asserts, "this way of interpreting nature is wrong, even in natural theology, as it substitutes human speculation for the workings of God, and binds the most important of truths to the fortunes of a hypothesis. But the most commonplace phenomenon will suffice to show how far the search for final causes is the opposite of true science". (Diderot 1999, 71-72)

The phenomenon chosen by Diderot – of the nature of milk – makes visible the multiplicity of reasons that turn the impasse of the finalist explanation into a central one. On one hand, by belonging to the life sciences, it allows reaching a triple objective: of contributing to the critique of science of the reasonable order; of evidencing that the emergent sciences are not sheltered by that fallacious procedure, but rather tend to perpetuate it; of introducing the difference between an explanation based on the issue of the destiny of a product that is kept in the sphere of finalism and one that addresses the process of formation by natural causation. On the other hand, because in being a metaphor of apologetics, that finds there the combination of utility and aesthetics manifesting the divine

providence in the most banal things, it becomes ideal to show the opposite. Diderot counters it with the contingency of relatively sparse effects, like the fact that “there have been men who have made milk spurt from their breasts” or “that milk is the cause of the swelling of the breasts which sometimes inconveniences young girls when their periods are due.” (Diderot 1999, 72I)

The argument is reconstituted in two phases. First; if we know nothing and nothing can be known about a natural product as close to us as milk, what can be said of the more distant and complex finalities? Second: but if this ignorance is the epistemological and metaphysical condition of scientific practice, then science shall keep on being “ignorant”, obviating any relation with apologetics concerns. Conclusion: in the equations of science there is no place for the introduction of the constant of God, neither for its conversion into a variable, because, instead of what the conception of mathematics supposes, it forms an epistemological obstacle to sensible scientific practice. It is, therefore, a science without the idea of God and others notions that derive from it – creation, absolute order, providence, finality, homology between divine reason and human reason – that must be built, unless, with the hat of science, one intends to do bad metaphysics or bad theology.

13. Some Variants

The virulence of the critique, however, does not imply the rejection, pure and simple, of the mathematical analysis, neither of the potentialities inherent in such language. Of course, for instance, physics cannot do without mathematics. Similarly, they are necessary for the formation of citizens tuned with the modern enlightened worldview.

The “Project for a University” send to the Russian Empress Catherine II in 1775, attributes to the elementary learning of arithmetic, algebra, calculation of probabilities and geometry the power of contributing to “rectify men’s minds, by furnishing them with models of reasoning according to the strictest evidence and the most rigorous truth”. (Diderot 1995, 436, our translation) Diderot claims that they help to enhance judgement according to logic principles, to cherish order, to

assume demonstration as the pattern of all reasoning, to lead to invention, and to reduce the vulnerability to superstition. (Diderot 1999, 436-437) They figure therefore at the very beginning of the curriculum, considered as a more available language for young children to learn, instead of the traditional reading and writing. The praise of their pedagogical virtues nevertheless does not interfere with the critique carried out, as it is mostly concerned with making the best of the evidence that “one counts everything, one measures everything. The use of our reason is often a rule of three”. (Diderot 1999, 435) The perspective of an ongoing scientific revolution keeps intact for, as Diderot puts it, “if one thinks that the method of geometers cannot be applied to everything, one is mistaken, If one considers that it should not be applied to everything, one is right”. (Diderot 1999, 436-437) That means that mathematics, being at the basis of modern science, became elementary, but no longer corresponds to a cutting-edge science. Consequently, this draft constitutes one good example of their assignment to specific uses and purposes, far from any late attempt to reassess the convictions of an early age.

Then, it is subject to the criterion of usefulness and free from spurious connexions, that mathematics assumes a specific place, with particular functions, in relation to concrete problems, that are of a mathematical nature.

In the *Letter on Blind People*, Diderot acknowledges the mathematical core of Molyneux’s Problem. Therefore, even if he deals with it also in terms of sensitive representation, organic competence and education, he suggests that it is up to the geometer to lead the search of a proper solution. This is because the geometer “knows that what defines a square are its mathematical properties. That’s why he is able to establish the relationship between sensitive data and mathematical idea and to operate the translation of one sense into another”. (Duflo 2013, 148, our translation) Nevertheless, as we see it, this accuracy does not dispel the critical intent on the reach of mathematical explanation, but in a certain way reinforces it, by being assessed in the mastering of its own logic.

In *Thoughts*, for example, the philosopher follows a mathematical approach to speculate on the aggregation of the

elements into molecules that are composed of and coordinated in more complex systems, from the geometric theory of the resultant forces of the “*vibration of an elastic body under impact*.” (Diderot 1999, 56) That explanation is the result of reasoning by abduction, as the conjecture transposes the most recent researches in the domain of mathematics on a specific problem originated in the natural sciences. It makes an oriented use that submits mathematics to the new epistemological paradigm.

The same occurs in the 1770 booklet, titled “*Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*”. There, Diderot discusses the concepts of body, movement, intrinsic and extrinsic force, inertia, weight, but subverts its conventional sense with the aim of introducing the general alternative of a universal driving force: “What is very certain is that all bodies gravitate upon each other, is that all particles of bodies gravitate upon each other, is that, in this universe, all is in translation or in effort [*in nisu*], or in translation and in effort [*in nisu*] at the same time.” (Diderot 1975, 681, our translation) Hence, the possibility of a mathematical explanation appears after the modelling of the theme from other knowledges and not as first or exclusive explanation.

Despite the relevance conferred in this text to mathematical treatment, required by the analysis of the universal properties of matter, Diderot does not stop insisting on its subsidiary function. Presenting himself as a physician and a chemist, concerned with bodies in their materiality, he claims that geometry and metaphysics should be done by others. This means that, because of the scientific revolution, “it is required a global modification of the concepts, that accounts for the change of paradigm in the interpretation of nature”. (Duflo 2013, 183, our translation) Henceforth, central terms like those of matter and movement correspond to other contents and functions, such as the explanation of complex body formation from elementary particles or the justification of the forms thus reached, despite the simplicity of the start-up process.

It remains what would have been, in 1761, a revaluing of mathematics, when controverting with D’Alembert, in *Sur deux mémoires de D’Alembert*, he defended the explanatory role of

the calculation of probabilities. Seeing it as a “mathematical physics of life” (Diderot 1975, 341, our translation), the author seemed to suggest a strong change of opinion on the role of mathematics, if not the abandonment of the idea of a scientific revolution. That is not so, as can be deduced from the concluding remarks to the *Mémoires*. There Diderot introduces a significant distinction that shows what he understands by the physical-mathematic approach: “the analysis of probabilities can be considered as an abstract science or as a physical-mathematic science. *Under the first aspect*, problems are solved in the geometer’s mind, as they would be solved in divine understanding. [...] *Under the second aspect*, it is a science limited to small means, to the experience of a moment, to a being that go like a lightning and that relates everything to its duration”. (Diderot 1975) Adopting this second point of view implies, therefore, a completely different way of formulating the problems. Instead of considering in a generic perspective, “*men*, and an uninterrupted game and an endless life”, one shall ask: “*Pierre and Jacques (two men) commit themselves to play throughout their lives, that game and under those conditions: which should be their bets?*” (Diderot 1975) Once more, it is not up to the science of nature to follow mathematical intellectual reasoning but the opposite. Four years later, in the article “Jouer” of *Encyclopaedia*, he will summarize the essay and drew a revealing conclusion: “I hear that, whatever affinity there may be between the functions of the geometer and those of the player, it is equally rare to see good geometers that are great players, and great players that are good geometers”. (ibid., our translation)

Actually, Diderot uses the study of this branch of mathematics, beyond the multiple pragmatic applications, mainly to validate the materialist hypothesis, inspired by ancient Epicureanism, of the production of order as an effect of chance. Therefore, it is about an experience of thought that the calculation of probabilities helps to substantiate. Its contribution consists in showing that the analogy between the idea of a multiplicity of favourable conditions, in a minimum duration to the production of a chance interval, with the representation of the ontological opportunity of an event, like in

a game of dice, is viable. However, Diderot shows himself to be aware that this idea does not overcome moral certainty, that is, the degree of adequation regarding the level of calculation, in terms of hypothesis and not of factual description.

Being a question of analysing the variables, it does not allow us to form a metaphysical theory on the need, by associating this calculation with the differential calculation. On the contrary, its interest is proportional to the impossibility of converting it into a factual explanation and to the way in which it empowers a gnoseological and ontological perspectivism, giving us opportunity to think, from within mathematics themselves, of the prevalence of the contingent, the probable, the approximate, the phenomenal, the temporal, the unfinished, that is, of a set of values totally opposed to the ones of metaphysical mathematics.

In this sense, the probabilistic calculation does not reinforce or redeem the mathematical vision but ends up favouring its respective deconstruction. The calculation of probabilities accomplishes, accordingly, an epistemological function, by confirming the perspective of a nature in transformation, whose laws are not definitely fixed, but keep up with a continuous and exuberant process of morphogenesis. It is, therefore, from the new scientific paradigm that Diderot resumes the calculation of probabilities, taking advantage of the respective analytical functions to add to the consistency of the materialist hypothesis of a nature that operates on its own, without God or a superior intelligence. As summarized by Jean-Paul Jouary: “The interest, for Diderot, is to show that mathematics, far from leading to the thesis of an eternal order of nature, tend rather to show that *nature has a history* in the course of which there is a *real creativity, without us needing to request some finality, let alone a God geometer creator.*” (Jouary 2011, 74, our translation) In the end, this leads necessarily to the idea that the scientific revolution is goes together with a philosophical revolution.

14. Present

The actuality of Diderot’s claims is undeniable. From the multidimensional reading of the processes that lay at the origin

of the revolutionary impetus, which combines historical, social and epistemological aspects, the philosopher anticipates not only the contemporary ideation of scientific revolution as paradigm shift, but of some contents of that vision developed more recently by Thomas Kuhn, in *The Structure of Scientific Revolutions*. This is the case of the decisive role of history in scientific knowledge, the play between stability of the paradigmatic structure, in the stage of normal science, and the arbitrariness of the transition between paradigms, or the correlation between scientific practices and metaphysical orientations.

Such line of thought around the discontinuities of the history of sciences keeps on fulfilling an interpellator function concerning the rooted convictions on the singularity of the coeval scientific model, the inevitability of a dominance of mathematics and the obvious character of the relation that these hold with the truth. Given a generalised tendency to reconduct epistemology to a set of substantive questions, perspectivist pragmatism, ensuing from the idea of scientific revolution, forces the reflection over the concrete conditions of science, the way it relies on some narrative traits, as well as over the fundamental options that each of its versions depends on. This way, an unfoldment is introduced between what in scientific practice concerns the belief system over the truthful and what results from its cultural dimension. This duality does not represent a choice between two opposed possibilities, but a dialectics between two complementary orientations, that ends up caught by the perception of science as a cultural phenomenon.

In the case of mathematics, it leads, also, to the recognition of the possibility of conceiving alternative visions, in which their cultivation would be subsidiary, destined to make manifest the form of reductionism that, inevitably, constitutes them and makes them, simultaneously, extremely effective. Diderot's assertion of the three levels of metaphysics involved in mathematics also induces the need to ponder the correlation between the mathematised worldview of nature and the belief in a spiritualist order based on the government of a superior intelligence. Despite the diffused laicization, accelerated in the second half of the past century, with a justification that tends to go through the profanatory effects of science, it makes us

wonder whether the metaphysical conviction that mathematics is the writing of God is not always active.

REFERENCES

- Adams, David. 1999. "Introduction to Denis Diderot." In *Thoughts on the Interpretation of Nature and Other Philosophical Works*. Manchester: Clinamen.
- Bacon, Francis. 2008. *The Major Works*. Edited by Brian Vickers. Oxford: Oxford University Press.
- Buffon, Georges. 2007. *Œuvres*. Paris: Gallimard.
- Pépin, François. 2012. *La Philosophie expérimentale de Diderot et la chimie : philosophie, sciences et arts*. Paris: Garnier.
- Mayer, Jean. 1991. "Diderot et le calcul des probabilités dans l'Encyclopédie". *Revue d'histoire des sciences* 44(3-4):
- Diderot, Denis. 1975. *Oeuvres complètes. Tome 1 : Le modèle anglais*. Paris: Hermann.
- Diderot, Denis. 1981. *Oeuvres complètes. Tomes 9 : L'interprétation de la nature, 1753-1765 (Idées III)*. Paris: Hermann.
- Diderot, Denis. 1994. *Oeuvres. Tome I: Philosophie*. Edited by Laurent Versini. Paris: Robert Laffont.
- Diderot, Denis. 1995. *Oeuvres. Tome III: Politique*. Paris: Robert Laffont.
- Diderot, Denis. 1997. *Oeuvres. Tome V: Correspondance. V*. Edited by Laurent Versini. Paris: Robert Laffont.
- Diderot, Denis. 1999. *Thoughts on the Interpretation of Nature and Other Philosophical Works*. Translated by Lorna Sandler and edited by David Adams. Manchester : Clinamen Press.
- Diderot, Denis & Jean-Baptiste le Rond d'Alembert. 2007. *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*. Translated by Malcolm Eden. Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2007. <https://quod.lib.umich.edu/d/did/> (accessed February 15 2019).

Originally published as *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* 10:440 (Paris, 1765).

Diderot, Denis. 2007. "Metaphysics." In Diderot & d'Alembert, 2007, 440. <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.799> (accessed February 15 2019).

Duflo, Colas. 2013. *Diderot philosophe*. Paris: Honoré Champion.

Jouary, Jean-Paul. 2011. *Diderot face à Galilée et Descartes*. Paris: Canopé.

Saint-Amand, Pierre. 1984. *Diderot, le labyrinthe de la relation*. Paris: Vrin.

Luís Manuel A. V. Bernardo is Professor at NOVA University of Lisbon, Department of Philosophy and Researcher at CHAM – Center for the Humanities. He is also Co-Director of *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*. His main teaching, researching and publishing fields are Philosophy of Knowledge, Hermeneutics, and Philosophy of Culture. Being particularly interested in the study of discourses of Modernity, he has published several books, papers and translations concerning the eighteenth and twentieth centuries.

Address:

Luís Manuel A. V. Bernardo
Faculty of Social Sciences and Humanities
Universidade NOVA de Lisboa
Avenida de Berna, 26-C / 1069-061 Lisbon, Portugal
Email: lm.bernardo@fcsh.unl.pt

Representations and the oppositional structure of consciousness in the sociology of Emile Durkheim

Carlos Belvedere
Universidad de Buenos Aires, CONICET

Abstract

My claim is that Durkheim's sociology is driven on the philosophy of consciousness. To make my point I will start by stressing the importance of the concept of representation in his work. Then I will show that this conception relies on Durkheim's interpretation of Kant. With that aim I will depict Durkheim's position on representation as an expression of the philosophy of consciousness, following Husserl and Henry. In addition I will argue that representations are thought by Durkheim as a product of the main function of our consciousness which is to constitute syntheses. I will end by suggesting that Renouviere's distinction of inner and outer sense informed the way Durkheim conceived of individual and social representations as two different functions of our consciousness, one that we use to make our own representations of the objects of our thought, another that we use to represent to ourselves objects external to us.

Keywords: Durkheim, representations, objectivity, exteriority, consciousness, Phenomenology

1. Three major misunderstandings concerning Durkheim's sociology

Durkheim's sociology has been misunderstood from the outset as one can see in his own complaints about the way his *Rules...* were read in his time. One of these major misinterpretations involves Durkheim's concept of representations. In the Preface to the second edition of *Rules...* he complained that his critics did not realize how important representations are for understanding social life.¹ Another major

misunderstanding concerns the exteriority of social facts, that has been confused with the idea—which Durkheim explicitly rejects— of the exteriority of social phenomena as regards the individuals.² A third misinterpretation is related to the notion of objectivity, which Durkheim called his “fundamental principle,” that was not unanimously accepted in his days.³

These three misunderstandings are parts of one and the same confusion which requires one integrated approach. Specifically, the first misunderstanding is at the base of the other two since disregarding the role of representations heads to a misleading conception of the exteriority and the objectivity of social facts. A deeper comprehension of what Durkheim meant by “representation” is then needed in order to grasp what he had in mind whilst claiming that social facts are external to the individuals and that they have an objectivity of their own.

To fully understand Durkheim’s notion of representations we must take into account that they are a product of the activity of our consciousness. Maybe one of the reasons why “Durkheim is one of the best known and one of the least understood major social thinkers” (LaCapra 2001, 3) is that not many of his readers have realized of the importance of the concept of representation and the consequences it has for main issues of his sociology.

In order to deal with this subject, I will start by stressing the importance of the concept of representation in Durkheim. Then I will show that this conception relies on post Kantian ideas that he received from the French philosopher Renouvier. Then I will depict Durkheim’s position on representation as an expression of the philosophy of consciousness following Husserl. In addition I will argue that representations are thought by Durkheim as a product of the main function of our consciousness which is to constitute syntheses. I will conclude with a discussion about the meaning of Kantism for Durkheim’s sociology drawn upon Henry’s critique of dualism.

2. Representations, a key concept in Durkheim

Representation is a key concept in Durkheim. For instance, nothing less than the collective is made of

representations and consists “entirely” in representations (Stedman Jones 2003, 70).

Despite its relevance, not all scholars have noticed the centrality of representations for the sociology of Durkheim. In this regard, three different stances have been taken. Some (probably the most) have overlooked the importance of representations in Durkheim. Others, such as Lukes, upheld that “representation is a post-1895 concept.” (Stedman Jones 2003, 14) A few (and I would like to include myself in this group) consider that “representation” is a core concept for Durkheim since his early writings and is a fundamental reference in order to truly understand his oeuvre (Stedman Jones 2003, 16-18).

My claim here is not that Durkheim often mentioned the word “representation” in his early writings but that his longstanding idea that social facts are objective and external to the individuals only makes sense if related to the idea of representation⁴ conceived, in Kantian terms, as the opposition between internal and external reality. Maybe this is why the neglect of representations in Durkheim often goes along with the oblivion of the ubiquitous notion of consciousness, since “it is the functions of *conscience* which make representation possible.” (Stedman Jones 2003, 18)

3. Durkheim’s sociology as “an extension of Kantianism”

Despite the fact that some scholars choose to focus on Durkheim’s ambivalent relation to Kant (see Vera 2002, 112; see also Murguía Lores 2002, 89, 91) or even in his criticism (see Morales Zúñiga 2009, 158, 151; Giner 2008, 12-13), it would not be difficult to attest Kant’s influence on Durkheim. For instance, one could argue that he vaguely echoes kantian language when opposing sensations and sensibility to concepts⁵ and when advocating for the human personality⁶. But that won’t be necessary since I’m not the first to notice the influence of Kantism on Durkheim. Major social theorists like Giddens have referred to “Durkheim’s sociological Kantism,” (Giddens 1979, 22) and allusions to this topic are ubiquitous in the state of the art. For instance, LaCapra considers Durkheim’s “passion for dualistic antinomies” as a neo-Kantian influence,

along with the “philosophy of finitude” and the understanding of morality as a matter of practical reason (LaCapra 2001, 6). Also Stedman Jones observes the influence of neo-Kantism on Durkheim, this time, attributed to Renouvier, who “was the first French philosopher to point to the scientific importance of Kant’s Copernican revolution.” (Stedman Jones 2003, 17) And Boudon goes further yet by arguing that Durkheim erected his sociology as “an extension of Kantianism.” (Boudon 2006, 140)

However, I won’t address here such a large subject as “Durkheim and Kantism.” I will focus on one aspect of Kantism which is essential to understand what Durkheim had in mind when speaking of consciousness. This particular aspect is the idea of representation. Also, I will focus not on Kant himself but in the way his ideas were received by Durkheim, on how Renouvier influenced him, and on how they antedated phenomenology since they involve the idea of consciousness as intentionality (in a Husserlian sense) and as the opposition of the object and the subject (in Hertz’s terms).

4. Core issues of the metaphysics of representation in Durkheim’s sociology

Durkheim thought that representations are inner determinations of the subject but he also considered the collective aspect of representations, which he pursued “through the logic of ‘external’ relations.” (Stedman Jones 2003, 17) As Stedman Jones notes, he appreciated that Kant had shown “that representation is not a private subjective (or merely ‘inner’) experience but has an objective reality that is general” (ibid.); and this ideas came to Durkheim through Renouvier, who—in a peculiar, personal way—

continued Kant’s distinction between the inner and the outer aspect as a way of accounting for all aspects of experience⁷ within the logic of representation. For Renouvier the self logically belongs to the inner aspect of representation: nature and material things or all external relations belong to the outer aspect – or external relation;⁸ all external relations – that is all relations other than the self are logically outside⁹. So Durkheim stresses external reality (*le dehors*) whilst insisting that all is representation, for society consists in the relations which surround the person and which are thus logically

external. This analysis helps to explain Durkheim's use of the outside (*le dehors*) in relation to social facts (Stedman Jones 2003, 18).

Durkheim also conceived of collective consciousness as opposite to individual consciousness inasmuch as the exterior opposes the interior.¹⁰ That's why –he argues– individual and social states of consciousness are heterogeneous (Durkheim 2005, 360). The opposition between internal and external reality and the idea that the social is objective –therefore, external– can be clearly appreciated, for instance, in the large issue of the origin and nature of categories, which increasingly interested Durkheim along the years.

5. Categories and the oppositional structure of consciousness

Durkheim held that categories are both, objective and external. He considered them as ruled by objective laws of representations constituted in the sphere of the outer (Stedman Jones 2003, 17)¹¹. By doing this, he was answering the French spiritualists, who “had developed a tradition of deriving the categories from internal reflection.” (Schmaus 2004, 100) Durkheim, instead, considered that even inner experiences that generate in part some fundamental categories (such as the category of causality) are inner experiences of outer social forces “generated in us by collective representations.” (Schmaus 2004)

Representations are a function of consciousness (Stedman Jones 2007, 99); therefore, consciousness has a “centrality” with regards to representations (Stedman Jones 2003, 16-17). Despite this centrality, the concept of consciousness is “the most neglected theoretical term in Durkheim's thought.” (Stedman Jones 2007, 98) By “centrality”, I mean that the concept of consciousness is “closely tied” in with Durkheim's fundamental concepts, “primarily amongst which is solidarity.” (Stedman Jones 2007, 95) Indeed,

it is *the similarity of consciences that gives birth to legal rules* and that constitutes traditional mechanical solidarity. Thus *conscience* is central to the whole issue of solidarity. In the traditional mechanical case, social cohesion results from a ‘conformity of all particular *consciences* to a common type, which is nothing but the psychic type of society’. [... And] the concept of *conscience* is also present in the

concept of a modern organic solidarity. [...] Organic solidarity is about differentiation, and this entails a sphere of action, within *conscience*, which is free from the *conscience commune* and which is where ‘special functions develop’. (ibid.)

Since it is related to Durkheim’s main ideas, to clarify what he meant by consciousness is a *condition sine qua non* for understanding the deepest meaning of his sociology, no matter if some scholars forget or choose to ignore that Durkheim is insistently talking about it.

The first thing to notice is that, for Durkheim, representations involve “both the mode of thinking and that which is thought.” (Stedman Jones, 2003, 18 ; see also Paoletti 2002, 444)¹² This is what Husserl called intentionality: the correlation of the *cogito* and the *cogitatum*¹³. However, Durkheim didn’t get this from Husserl but from Renouvier, who upheld an idealistic, anti-realistic, reinterpretation of Kant which rejected the “thing-in-itself” and reduced it to the phenomenon¹⁴. Within his “logic of representation”, there were only two poles:

the ‘representative’ (*représentatif*) is that which represents and the ‘represented’ (*représenté*) is what is represented or is referred to [...]. Conscience covers the totality of these functions which do the referring and ‘thing’ is that which is referred to. (The association of thing and the represented for Durkheim is clear). (Stedman Jones 2003, 18. See Renouvier 1854, 24-25 ; 1901, 236-237)¹⁵

So, representations are for Durkheim not just a subjective or merely cultural kind of thoughts—as Alexander seems to imply when claiming that there is a “cultural turn” in *The Elementary Forms of Religious Life*¹⁶—. On the contrary, representations are twofold realities, objective as well as subjective, which are referred to one another. Put otherwise, representations are intentional.

6. Synthesis, intersubjectivity and the social

Durkheim’s notion of consciousness not only involves intentionality but also what Husserl (Husserl 1982, 39, § 17) called “the primal form belonging to consciousness”, i.e., synthesis. However, Durkheim uses this term in a peculiar way since he focuses on synthesis constituted on the outer, not on

the inner experience.¹⁷ In turn, this distinction runs parallel to the distinction of the social and the individual.

Actually, “we find Durkheim talking of the personal nature of our ‘*conscience*,’ which ‘represents’ and indeed ‘constitutes’ ‘*notre personnalité individuelle*.’” (Stedman Jones 2007, 80)¹⁸ Therefore, Durkheim acknowledges that there is “a personal aspect of consciousness that is central to any social world” and, consequently, to his “theoretical apparatus.” (Stedman Jones 2009, 693) One can find this line of argument, for instance, in *Sociologie et philosophie*, where Durkheim claims that collective consciousness emerges from a synthesis originating in the relations among individual consciousnesses. It rises as a social world produced by the reification of individual life outside itself. In this way, collective consciousness emerges from the intensification of interactions between individual consciousnesses. See, for instance, the following paragraph.

Quand les consciences individuelles, au lieu de rester séparées les unes des autres, entrent étroitement en rapports, agissent activement les unes sur les autres, il se dégage de leur synthèse une vie psychique d'un genre nouveau. Elle se distingue d'abord, de celle que mène l'individu solitaire, par sa particulière intensité. Les sentiments qui naissent et se développent au sein des groupes ont une énergie à laquelle n'atteignent pas les sentiments purement individuels. L'homme qui les éprouve a l'impression qu'il est dominé par des forces qu'il ne reconnaît pas comme siennes, qui le mènent, dont il n'est pas le maître, et tout le milieu dans lequel il est plongé lui semble sillonné par des forces du même genre. Il se sent comme transporté dans un monde différent de celui où s'écoule son existence privée. La vie n'y est pas seulement intense ; elle est qualitativement différente. Entraîné par la collectivité, l'individu se désintéresse de lui-même, s'oublie, se donne tout entier aux fins communes. Le pôle de son conduit est déplacé et reporté hors de lui. (Durkheim 2004b, 133)

As seen, Durkheim understands the synthesis from which the states of collective consciousness emerge as elaborated from the relationship between individual states of consciousness.¹⁹ In this view, a synthesis that brings together a multiplicity of individual states generates a new type of psychic life which, as such, is a feeling but a feeling distinct from the mere sum of individual feelings and which constitutes a new force arising from intersubjective effervescence. It is the

emergent character of this new order —new or different in relation to individual experience— that produces the feeling of exteriority and transcendence that awakens in us the social.

Commenting Durkheim's position on this matter, Stedman Jones claims that "the irreducibility of collective representations to individual representations" is based on "the combination of 'associated individuals' which establishes the diverse relations from which the collective representations develop." (Stedman Jones 2003, 16) Accordingly, the alleged "synthesis at the level of the whole" (Stedman Jones 2003, 16-17) might be thought of as nothing else than a combination *sui generis* of individual consciousnesses, i.e., as a "communion" (Stedman Jones 2007, 97) or "meeting of consciousnesses."²⁰

7. The social as an ontological region

So far, Durkheim's argument seems indisputable. However, we still have to deal with what might be one of his most perplexing ideas. How can a synthesis be operated outside the individuals' consciousness? Does this mean that there is such a thing as a collective consciousness apart from it? Well, that's how many of Durkheim's advocates and even many of his detractors interpreted this. But it's not what Durkheim thought, as seen when discussing some misunderstandings concerning his sociology. He rejected the idea that social phenomena are external to individuals (Durkheim 1999, xv). So, there must be a better way to interpret the objective nature of social representations and their peculiar exteriority.

Once again I'll have to agree with Stedman Jones: Social syntheses are constituted in "one of the functions of *conscience*," which is "to relate." (Stedman Jones 2007, 98) And this is how Durkheim expressed this idea in *De la division du travail social*.

Il y a en nous deux consciences : l'une ne contient que des états qui sont personnels à chacun de nous et qui nous caractérisent, tandis que les états que comprend l'autre sont communs à toute la société. La première ne représente que notre personnalité individuelle et la constitue ; la seconde représente le type collectif et, par conséquent, la société sans laquelle il n'existerait pas. Quand c'est un des éléments de cette dernière qui détermine notre conduite, ce n'est pas en vue de notre intérêt personnel que nous agissons, mais nous poursuivons des fins collectives. Or, quoique distinctes, ces deux consciences sont liées l'une

à l'autre, puisqu'en somme *elles n'en font qu'une*, n'ayant pour elles deux qu'un seul et même substrat organique. Elles sont donc solidaires. (Durkheim 2004a, 74; emphasis mine)

Hence, even if there is a radical heterogeneity between personal and social consciousness and they fulfill different functions (one constitutes our social personality and the other represents the collective type), they both form a single consciousness with one single organic substrate. That is to say that the collective consciousness does not have an entity of its own and that its exteriority is such with respect to the ontological region²¹ of the individual personality and not with respect to the individual understood as an organism. Our two consciousnesses are then distinguished as two states of mind and not as two substances: they are distinct states of a single consciousness, structured into regions which have one single organic substratum.

So the social is a state of consciousness that constitutes a specific ontological region and not a self-subsisting entity that oppresses individuals as a self-sufficient collective substance capable of operating on its own. The social exists in us: it is us, not in what we have of singular and incomparable but in what we have in common, in what we resemble and that which moves in us a feeling of belonging that could not drag us like a whirlwind outside we (using Durkheim's metaphor) if it did not move us from within; that is, if it were not immanent to us.

8. Durkheim's sociology as a philosophy of consciousness (final remarks)

In my paper I have shown that the current state of the art mostly agrees that, in Durkheim's work, representativeness is the condition for everything that exists as a social fact. I have quoted different scholars who claimed that the concept of representation is one of Durkheim's main ideas and a persistent interest throughout his oeuvre.

I have also shown that there is a consensus as regards the idea that for Durkheim representations are associated to objective experience. In particular, when it comes to social representations, its mere existence indicates the existence of an objective social fact. Thus, collective representations are

inextricably related to objectivity. In addition, I have depicted how representations and consciousness are closely tied in Durkheim since social, objective representations are opposed to individual, subjective representations —a demarcation drawn upon Renouvier's interpretation of the Kantian distinction of inner and outer experience.

Finally, I suggested that Renouvier's distinction of inner sense and outer sense informed, at least in part, the way Durkheim conceived of individual and social representations. This is enlightening because it could lead to a non objectivistic understanding of Durkheim's sociology, if the distinction of individual and collective representations is not to be found in an hypostasized collective consciousness existing on its own but in two different functions of our consciousness, one that we use to make our own representations of the objects of our thought, another that we use to represent to ourselves objects external to us.

Along the years, Durkheim dwelt in different ways with the issues and misunderstandings discussed here. This is one of the reasons why, as I said, his notion of representation is the most neglected theoretical term in his work. Nonetheless it is interesting to note how, regardless any other differences, the various stances on the subject remain faithful to this one idea: that representations have to do with the oppositional structure of consciousness. In this view, Durkheim's conception of representation must be considered a philosophy of consciousness in the terms outlined by Henry in his critique of ontological monism.²²

According to Henry, for the philosophy of consciousness all that exists has as its condition that we may represent it. Consequently, to be known and to be a phenomenon means to become represented. Also, to be known means to be an object: to be an object is to be represented and to be represented is to be known as an object. Consequently, representativeness is the essence common to knowledge and objectivity (Henry 1985, 125). Furthermore, for being an ontology of our experience of objects, Henry considers the metaphysics of representation as a philosophy of consciousness since it conceives of experience as the subject's relation to the object. (Henry 1985, 7)

In conclusion, I intended to demonstrate that the main features of the metaphysics of representation outlined by Henry—namely, objectivity, exteriority and the oppositional structure of consciousness—can be found in Durkheim's work.²³ In this perspective, Durkheim shall be seen as a post Kantian who antedated Phenomenology for good and for worse; i.e., as an early sketch of what Husserl called "the Principle of All Principles" (that is, intentionality) and, at the same time, as an instance of the "ontological monism" criticized by Henry.

NOTES

¹ « Alors que nous avons dit expressément et répété de toutes les manières que la vie sociale était tout entière faite de représentations, on nous accusa d'éliminer l'élément mental de la sociologie » (Durkheim 1999, xi).

² « Une autre proposition n'a été passée moins vivement discutée que la précédent : c'est celle qui présente les phénomènes sociaux comme extérieurs aux individus » (Durkheim 1999, xv).

³ « D'ailleurs, ces contestations sont très souvent venues de ce que l'on se refusait à admettre, ou de ce que l'on n'admettait pas sans réserves, notre principe fondamental : la réalité objective des faits sociaux. C'est donc finalement sur ce principe que tout repose, et tout y ramène » (Durkheim 1999, xxiii).

⁴ Is not the word but the meaning what can be found in Durkheim's early works.

⁵ Indeed, while referring to *les civilisations primitives*, he claims: « il faut en chercher les causes déterminantes dans des sensations et des mouvements de la sensibilité, non dans des concepts » (Durkheim 2004a, 275).

⁶ « Voilà pourquoi, suivant la formule kantienne, nous devons respecter la personnalité humaine partout où elle se rencontre, c'est-à-dire chez nous comme chez nos semblables » (Durkheim 2004a, 395).

⁷ Indeed, Kant argues that "for an experience in general to be possible, the reality of outer sense is necessarily bound up with that of inner sense, i.e., I am just as certainly conscious that there are things outside me to which my sensibility relates, as I am conscious that I myself exist determined in time." (Kant 1998, 122)

⁸ « Nous appellerons *subjective* toute qualité constitutive d'un sujet *quelconque*, ou qui appartient à sa nature définie ; et *objective*, tout représentation, en tant que donnée à une conscience comme son objet, externe ou interne qu'on le suppose. [...] toute sensation externe est objective, en tant que représentative ; subjective, en tant que propriété du sujet doué de sensibilité » (Renouvier 1901, 7).

⁹ In this, Renouvier is actually following Kant closely, when he states that: "By means of outer sense (a property of our mind) we represent to ourselves objects as outside us, and all as in space. [...] Inner sense, by means of which

the mind intuits itself, or its inner state, gives, to be sure, no intuition of the soul itself, as an object, yet it is still a determinate form, under which the intuition of its inner state is alone possible, so that everything that belongs to the inner determinations is represented in relations of time. Time can no more be intuited externally than space can be intuited as something in us.” (Kant 1998, 157, 174)

¹⁰ In this view, exteriority is immediately given while interiority is harder to reach: « Nous partons du dehors parce qu’il est seul immédiatement donné, mais c’est pour atteindre le dedans » (Durkheim 2005, 356 n1).

¹¹ In the following I will heavily rely on Stedman Jones’ interpretation of Durkheim and the influence of Renouvier’s neo Kantism on his concept of exteriority.

¹² « Chaque représentation a, pour Durkheim, un caractère intentionnel – c’est-à-dire qu’elle est représentation ‘de quelque chose’ » (Paoletti 2002, 438).

¹³ According to Husserl, the word “intentionality” refers to “this universal fundamental property of consciousness: to be consciousness *of* something; as a *cogito*, to bear within itself its *cogitatum*.” (Husserl 1982, 33) Inasmuch Durkheim is dealing with the correlation of the subjective and the objective – for instance, with the distinction of individual and collective representations (Durkheim 2004b)— it can be said that he takes intentionality for granted.

¹⁴ See Renouvier 1901, 53-54. In this regard, Paoletti notes: « Renouvier finissait par défendre vraiment la position anti-réaliste selon laquelle il n’y aurait aucune réalité indépendante de nos représentations. [...] Avec la distinction entre la réceptivité des formes de l’intuition sensible (espace et temps) et la spontanéité des catégories de l’esprit, la différence entre ce qui est connaissable – l’objet d’expérience, le phénomène selon Kant – et ce qui n’est pas connaissable, mais seulement pensable comme étant existant – le ‘noumène’ – est également annulée » (Paoletti 2002, 441 ; cf. Kant 1998, 160, 162, 177).

¹⁵ For Renouvier things are representations, representations are things, and both are ultimately phenomena: « Les choses en tant que représentations, conformément à ce que je viens d’exposer, je les nomme des faits ou des phénomènes. Ainsi j’arrive à définir la chose par la représentation après avoir défini la représentation par la chose; et ce cercle est inévitable; et les deux mots représentation et chose, d’abord distingués, viennent se confondre en un troisième: phénomène » (Renouvier 1901, 7).

¹⁶ Boudon’s critique (2006, 138-139) is addressed to Alexander (2005 136-159). See also Affergan (2008, 147), who argues that there is not a “conversion” between *Rules...* and *The elementary forms...* but “a continuity with its curves, inflections and crevices, not being possible to speak of a rupture.”

¹⁷ For instance, in *Rules...* he refers to collective syntheses constituted “outside of us” (Durkheim 1999, XX, n1).

¹⁸ In this view, “each person’s *conscience* is to some extent freed [... from] the social milieu.” (Stedman Jones 2007, 96)

¹⁹ Commenting on this, Watier (2008, 110) stresses that it is by penetrating, merging, mingling with each other, that *consiences* create a new entity, a collective consciousness. See also Vera (2002, 107).

²⁰ Weiss 2012, 90. Again, this kind of ideas seems to come from the Renouvier, who “argued that for representation to be possible there must be more than

one person who represents: representation is general and objective and as such is the condition of truth relations.” (Stedman Jones 2003, 17).

²¹ I borrow the concept of “ontological region” from Husserl’s *Ideas I*, §§ 2, 9 & 16. A region is delimited by the “*highest* eidetic universalities.” (Husserl 1983, 8; Husserl’s emphasis) It is the highest genus to which the objects of a particular kind belong. (Husserl 1983, 18) In other words: “A region is nothing other than the *total highest generic unity belonging to a concretum*, i.e., the essentially unitary nexus of the summa genera pertaining to the infimae species within the concretum. The eidetic extension of the region comprises the ideal totality of concretely unified complexes of infimae species belonging to these genera; the individual extension comprises the ideal totality of possible individua having such concrete essences. [...] Each regional essence determines ‘*synthetical*’ eidetic truths, that is to say, truths that are grounded in it as this generic essence, but that are not mere particularizations of truths included in formal ontology.” (Husserl 1983, 31; Husserl’s emphasis)

²² Indeed, for Henry the concept of representation is related to ontological monism—the philosophical perspective that takes representation as the only way of being or appearing, thus falling into oblivion of Life (Henry 1985, 125-157).

²³ One can even conjecture that Henry might accept this since he implicitly assumes that there is a collective consciousness when he says: « C’est précisément lorsque le concept chrétien de la Vérité cessera de déterminer la conscience collective de la société comme il le faisait au Moyen Age que son divorce d’avec l’idée grecque d’une connaissance et d’une science véritable se manifesterà dans toute sa force » (Henry 1996, 36).

REFERENCES

Affergan, Francis. 2008. *Institution de la sociologie et naissance de l’ethnologie : une filiation en question*. In *Durkheim. L’institution de la sociologie*, edited by Bernard Valade, 125-151. Paris: Presses Universitaires de France.

Alexander, Jeffrey C. 2005. ‘The Inner Development of Durkheim’s Sociological Theory: From Early Writings to Maturity’. In: *The Cambridge Companion to Durkheim*, edited by Jeffrey C. Alexander & Philip Smith, 136-159. Cambridge: Cambridge University Press.

Boudon, Raymond. 2006. “Nouveau Durkheim? Vrai Durkheim?”. *Durkheimian Studies* 12: 137-148.

Durkheim, Emile. 1999. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Quadrige, PUF.

_____. 2004a. *De la division du travail social*. Paris: Quadrige, PUF.

_____. 2004b. *Sociologie et philosophie*. Paris: Quadrige, PUF.

_____. 2005. *Le suicide*. Paris: Quadrige, PUF.

Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory. Action, structure and contradiction in social analysis*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Giner, Salvador. 2008. “Durkheim y Simmel, ¿las dos vías de la sociología?” *Revista Internacional de Sociología* LXVI(51): 9-18.

Henry, Michel. 1985. *Généalogie de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. 1996. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éditions du Seuil.

Husserl, Edmund. 1982. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Trans. Dorion Cairns. The Hage: Martinus Nijhoff.

_____. 1983. *Ideas pertaining to a pure phenomenology an to a phenomenological philosophy. First book*. Trans. Fred KErsten. The Hage / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff.

Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Trans. Paul Guyer & Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

LaCapra, Dominick. 2001. *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*. Aurora, Colorado: The Davies Group.

Morales Zúñiga & Luis Carlos. 2009. “Durkheim y Bourdieu: Reflexiones sobre educación”. *Reflexiones* 88(1):1021-1209.

Murguía Lores, Adriana. 2002. “Durkheim y la cultura. Una lectura contemporánea”. *Sociológica* 17(50): 83-102.

Paoletti, Giovanni. 2002. “Durkheim et le problème de l'objectivité: une lecture des *Formes élémentaires de la vie religieuse*” *Revue Française de Sociologie* 43(3): 437-459.

Renouvier Charles. 1854. *Essais de critique générale*. Paris: Librairie Philosophique de Ladrangle.

_____. 1901. *Les dilemmes de la métaphysique pure*. Paris: Alcan.

Schmaus, Warren. 2004. *Rethinking Durkheim and His Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stedman Jones, Susan. 2003. "Représentations". *Durkheimian Studies*, 9: 14-19.

_____. 2007. "Functionalism of Mind and Functionalism of Society. The Concept of Conscience and Durkheim's *Division of Social Labour*". *Durkheimian Studies* 13: 85-104.

_____. 2009. "Moral Humanism and the Question of Holism'. Historical Reflections". *Durkheimian Studies* 15: 64-84.

Vera, Héctor. 2002. "Representaciones y clasificaciones colectivas. La teoría del conocimiento de Durkheim." *Sociológica* 17(50): 103-121.

Watier, Patrick. 2008. "É. Durkheim, G. Simmel et la place du psychosocial". In *Durkheim. L'institution de la sociologie*, edited by B. Valade, 99-124. Paris: Presses Universitaires de France.

Weiss, Raquel. 2012. "From Ideas to Ideals: Effervescence as the Key to Understanding Morality". *Durkheimian Studies* 18: 81-97.

Carlos Belvedere is Principal Researcher at Universidad de Buenos Aires / CONICET. His main research areas are phenomenological philosophy and sociological theory. He has authored books and papers in the field of social phenomenology. He is head of the cathedra of Social Phenomenology at Universidad de Buenos Aires and project manager of the Programa de Estudios Michel Henry at Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.

Address:

Carlos Belvedere
University of Buenos Aires / CONICET
Faculty of Social Sciences
Pte J. E. Uriburu 950, 6to
(C1114AAD) Ciudad Autonoma de Buenos Aires, Argentina
ORCID iD: [0000-0002-6750-0005](https://orcid.org/0000-0002-6750-0005)
Email: cbelvedere@sociales.uba.ar

Wissen die Sozialwissenschaftler, was die „Lebenswelt“ ist? Eine Rückbesinnung auf Husserls „Urstiftung“ und Schütz’ „Wideraufnahme“ des Begriffes

Alexis E. Gros
Friedrich Schiller University of Jena
University of Belgrano and CONICET (AR)

Abstract

Do Social Scientists Know What The “Lifeworld” Is? Revisiting Husserl’s “Proto-Foundation” and Schutz’s “Reprise” Of The Concept

The present paper aims to provide a contribution to the self-clarification of social scientists with regard to the using and abusing of the concept of “lifeworld” [*Lebenswelt*] and its surrogates. With this aim, the author adopts a dual approach which draws upon the one used by the late Husserl in *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, namely: the combination of genealogical reflections on the origins and historic itinerary of the concept with phenomenological descriptions of the “thing itself”. More precisely, the present article tries to systematically reconstruct Edmund Husserl’s phenomenological “proto-foundation” [*Urstiftung*] and Alfred Schutz’s “reprise” of the *Lebenswelt*.

Keywords: Lifeworld; Phenomenology; Edmund Husserl; Alfred Schutz, Social Sciences

Einleitung: Der Begriff „Lebenswelt“ als ein Bestandteil der Alltagswelt der zeitgenössischen Sozialwissenschaftler

An einer Stelle seines Buches *Literatur and Science* gibt der britische Philosoph und Schriftsteller Aldous Huxley (1963,

* **Acknowledgments:** This research was financially supported by the CONICET (National Scientific and Technical Research Council, Argentina) and the Alexander von Humboldt Foundation. I would like to thank Benjamin Wannenmacher for the German proofreading of this paper.

14) eine kurze, aber schöne Beschreibung der Erfahrungswirklichkeit, in der wir als Menschen unter Menschen leben. Diese Wirklichkeit, behauptet er, ist nicht zu verwechseln mit dem mathematisch-physikalischen Universum „quantifizierter Regelmäßigkeiten“, mit welchem sich die Chemiker, Physiker und Physiologen befassen. Es handelt sich vielmehr um die (inter-) subjektiv erlebte Welt des alltäglichen Lebens, das heißt um die Welt, welche die großen Werke der Weltliteratur porträtieren:

Die Welt, mit der sich die Literatur befasst, ist die Welt, in der Menschen geboren werden, darin leben und schließlich streben; die Welt, in der sie lieben und hassen, Triumph und Erniedrigung, Hoffnung und Verzweiflung erleben; die Welt der Leiden und Freuden, des Wahnsinns und des Gemeinverstands, der Dummheit, Verschlagenheit und Weisheit; die Welt aller Arten sozialen Drucks und individuellen Triebs, des Zwistes von Vernunft und Leidenschaft, der Instinkte und Konventionen, gemeinsamer Sprache und mit niemanden teilbarer Gefühle und Empfindungen (Huxley 1963, 14).¹

Diese Behauptung Huxleys weist auf den Umstand hin, dass der positivistische Szientismus aufgrund seiner monomanischen Fixierung auf Messbarkeit, Exaktheit und Objektivität die *ungenau, subjektiv-relative und bedeutungsvolle* Verfasstheit der menschlichen Realität systematisch vernachlässigt. In der Tat gehen die alten und neuen Positivisten davon aus, dass es möglich ist, die „*bloß* subjektiven“ Phänomene der vor- und außerwissenschaftlichen Erfahrung durch die Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden zu überwinden und damit den analytischen Blick zu befreien, um eine exakte Erkenntnis der *objektiven physikalisch-mathematischen Natur* zu gewinnen. Auf diese Weise, so kann man mit Huxley argumentieren, wird die intellektuelle Beschäftigung mit der konkreten Welt, in der die Menschen ihre alltägliche Existenz verbringen, gleichsam aus dem Themenbereich der Wissenschaften ausgewiesen und ins Exil in der Literatur geschickt.

Die Entwicklung des phänomenologischen Begriffs der „Lebenswelt“ – welcher allgemein betrachtet versucht, die „Welt, *wie sie erlebt wird*“ konzeptuell aufzufassen (vgl. Schütz in Gurwitsch und Schütz 1985, 352. Hervorhebung, AEG) – ist als eine kritische Antwort auf die positivistische Vernachlässigung der menschlichen, sozio-historischen und

kulturellen Welt zu begreifen. Mit Hilfe dieser Kategorie versucht der Gründer der phänomenologischen Schule, Edmund Husserl, dem Imperialismus des naturalistischen Positivismus entgegenzuwirken und der Erforschung der alltäglichen Erfahrung einen wissenschaftlichen Status zu gewähren. Wie Aron Gurwitsch (in Gurwitsch und Schütz 1985, 361. Hervorhebung, AEG) mit Recht betont, ist der Lebensweltbegriff als ein „*polemischer* Begriff“ zu verstehen. Hätten der Positivismus und seine physikalisch-mathematische Konzeption der Natur nicht eine so große Auswirkung auf die moderne Weltanschauung, dann würde die phänomenologische Aufforderung, auf die „Lebenswelt“ zurückzukehren, überhaupt keinen Sinn machen: „Hätten wir die Wissenschaft nicht, so hätten wir diesen Begriff nicht nötig“ (1985, 361).

Heutzutage, mehr als 80 Jahre nach der Erscheinung der *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, also des Werkes, mit welchem Husserl (1954) den Begriff popularisiert hat, scheint seine Diagnose des *Vergessens der Lebenswelt* durch die Hauptströmung der Naturwissenschaften nach wie vor aktuell zu sein. Im Bereich der *Sozialwissenschaften* ist die Lage jedoch ganz anders: Der Begriff von Lebenswelt spielt heutzutage eine gewichtige Rolle im theoretischen Vokabular dieser Disziplinen. Freilich wäre dies nicht möglich gewesen ohne die Beiträge von Alfred Schütz, dem „Vater“ der phänomenologisch basierten Sozialwissenschaften, und ohne die Arbeiten seiner bedeutendsten Nachfolger – Thomas Luckmann (vgl. 2002), Peter Berger (vgl. Berger und Luckmann 1966), Harold Garfinkel (vgl. 1967) und George Psathas (vgl. 1989) u.a. (vgl. Eberle 2012). Gleichwohl war auch die *kritische* Rezeption des Schütz'schen Werkes von Seiten der wichtigsten Vertreter der Sozial- und Gesellschaftstheorie des späten 20. Jahrhunderts – Anthony Giddens (vgl. 1993), Jürgen Habermas (1987b) und Pierre Bourdieu (2018) – von Bedeutung für die Verbreitung des Begriffes (vgl. Belvedere 2011).

In der Tat, und dies bildet den Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen, kann man mit Thomas Luckmann (2002 46) argumentieren, dass zumindest seit den 70er Jahren eine „Inflation des Gebrauchs“ des Lebensweltbegriffes im

sozialwissenschaftlichen Diskurs zu beobachten ist. Die Kategorie erscheint auf vielfältige Weise und in den verschiedensten disziplinären Zusammenhängen, und dies sowohl in empirischen wie auch in theoretischen Forschungen. Man findet sie in anthropologischen (vgl. Jackson 2012; Gray 2006), soziologischen (vgl. Raab 2008 et al.; Dreher 2012), politikwissenschaftlichen (vgl. Raulet 2014), kommunikationswissenschaftlichen (vgl. Langsdorf 1994; Craig 1999), bildungswissenschaftlichen (vgl. Welton 1995; Ekebergh 2009), psychologischen (vgl. Brooks 2015; Arshworth 2003) und geographischen (vgl. Seamon 2015) Forschungen. Und freilich auch in den immer häufiger werdenden trans- und interdisziplinären Studien. Aber dies ist nicht alles. Seit langem spielt der Lebensweltbegriff eine bedeutende Rolle in *nicht*-phänomenologischen sozial- und gesellschaftstheoretischen Traditionslinien, wie z.B. in der Kritischen Theorie der Gesellschaft (vgl. Habermas 1987a; 1987b; Rosa 2016), der Systemtheorie (vgl. Luhmann, 1986; Motta und Lewkow, 2014), der Psychoanalyse (vgl. Lohmar und Burdznika, 2012) und sogar in den jüngsten Versionen des Kognitivismus (vgl. Gallagher und Zahavi 2012).

Nun, *was ist eigentlich die Lebenswelt?* Worin besteht die Erfahrungswirklichkeit, welche dieser Begriff aufzufassen versucht? Obwohl dieses Wort alltäglich von tausenden Sozialwissenschaftlern weltweit verwendet wird, scheint es mir, dass nur wenige imstande sind, diese Fragen mit der notwendigen Strenge zu beantworten.² Mit dem Lebensweltbegriff geschieht etwas Ähnliches wie mit anderen sozialwissenschaftlichen Grundkategorien, wie z.B. „Praxis“, „Struktur“, „Diskurs“, „Sinn“, „Subjektivität“ und „Gesellschaft“: Die Sozialforscher können sie zwar *vorthoretisch vorverstehen* und in ihren Forschungen mit einem gewissen „Erfolg“ anwenden, aber sie sind nicht in der Lage, diese Begriffe *theoretisch* zu definieren.³ Deshalb hat Luckmann (2002, 45-46) meiner Meinung nach recht, wenn er behauptet, dass „das Wort 'Lebenswelt' in der letzten Zeit zu einem modisch verwachsenen und fast inhaltsleeren Un-Begriff geworden ist“.

Was ist der Grund dafür? Um diese Frage beantworten zu können, ist es aus meiner Sicht nötig, die Hybris des Szientismus in Frage zu stellen, d.h. aufzuhören, die

Wissenschaftler im Allgemeinen und die Sozialwissenschaftler im Besonderen als „*sujets supposé savoir*“ zu betrachten. Wenn wir sie stattdessen als eine Sozialgruppe wie jede andere konzipieren und entsprechend die Sozialforschung als eine alltägliche Praxis sehen, dann können wir die folgende *paradoxe* These formulieren: *Die Sozialforscher sind nicht in der Lage, den Lebensweltbegriff theoretisch zu definieren, weil er in letzter Zeit zu einem Bestandteil ihrer alltäglichen Lebenswelt geworden ist.* Und wie die phänomenologische Tradition lehrt, werden in der Regel die interpretativen, praktischen und motorischen Schemata, welche die Menschen routinemäßig verwenden, um ihr Alltagsleben zu führen, weder thematisiert noch problematisiert. Ganz im Gegenteil: Sie werden normalerweise bis auf weiteres als fraglos hingenommen (vgl. etwa Schütz 1994, 217-251). Die Schwierigkeiten, den Lebensweltbegriff gründlich zu definieren, sind also m.E. auf die *Veralltäglichung* desselben innerhalb der „Kultur“ bzw. „relativ natürlichen Weltanschauung“ der zeitgenössischen Sozialforscher zurückzuführen (vgl. Schütz 1994, 251).

Nun, *worin besteht eigentlich das naive Vorverständnis des Lebensweltbegriffes, das in der sozialwissenschaftlichen Kultur dominierend ist?* Das Wort „Lebenswelt“ wird von manchen aktuellen Sozialforschern sehr ungenau als der „Ort“ verstanden, wo die alltägliche Praxis der sozialen Akteure stattfindet. Es handelt sich, so heißt es, um den Bereich des „Mikro-Sozialen“, des „Alltags“, der „Sinnhaftigkeit“, des „Symbolischen“, des „Subjektiven“, der „Interaktion“, des „Common-Sense“ usw.; d.h.: um eine gleichsam „harmlose“ und naive Welt, wo die wirtschaftlichen und machbezogenen *Zwänge* und *Imperative* objektiven, makro-sozialen Strukturen bzw. Systeme weder klar bemerkbar noch sichtbar seien (vgl. Srubar, 2007 13; Belvedere, 2011 63ff.).⁴

In Anlehnung an Belvedere (2011, 45) bin ich der Überzeugung, dass dieses einseitige und ungenaue (Vor)Verständnis des Lebensweltbegriffes als eine naive und ungeklärte Annahme anzusehen ist, die zum dominierenden „akademischen Common-Sense“ der Sozialwissenschaften gehört; ein Common-Sense, welcher sich *unter der Hand* nach dem Zusammenbruch des sog. Parsons'schen „Orthodoxen Konsens“ konsolidiert hat. Es

handelt sich genauer um das „Paradigma“, das auf verschiedene Weisen von den drei wichtigsten Sozialtheoretikern des späten 20. Jahrhunderts verfochten wird: Pierre Bourdieu, Anthony Giddens und Jürgen Habermas.

Trotz ihrer unleugbaren Unterschiede versuchen diese drei Denker, eine *synthetische* Sozialtheorie zu formulieren, welche in der Lage ist, den gefährlichen *Dualismus* zu überwinden, welcher *angeblich* der modernen Sozialtheorie innewohnend sei, nämlich die Antinomie zwischen zwei Positionen, die anscheinend völlig inkompatibel sind: den *mikro-soziologischen, subjektivistischen und auf die Lebenswelt zentrierten* Ansätzen einerseits und den *makro-soziologischen, objektivistischen und auf der Ebene der Struktur bzw. des Systems operierenden* Ansätzen andererseits (Belvedere 2011, 13ff, 41ff). Die Lage verschlechtert sich dadurch weiter, dass aufgrund des großen Einflusses dieses Paradigmas die *genuinen phänomenologischen Untersuchungen der Lebenswelt* – d.h. diejenige Forschungen, die sich bemühen, die Textur der lebensweltlichen Erfahrung genau so zu beschreiben, wie sie von den vorwissenschaftlichen Akteuren erlebt wird – gleichsam *stigmatisiert* werden: Die Phänomenologie, so heißt es, sei eine *einseitige, idealistische, kulturalistische und subjektivistische* Forschungsrichtung, die nicht in der Lage sei, der komplexen Verfassung der sozialen Wirklichkeit gerecht zu werden (vgl. Belvedere, 2011, 48ff).

Im Anschluss an bedeutenden Autoren der phänomenologischen Schule wie Edmund Husserl (2009b, 27, 29), Maurice Merleau-Ponty (vgl. 1975) und Alfred Schütz (vgl. 1962, 177) bin ich der Überzeugung, dass die ungenaue und verworrene Verwendung von sozialtheoretischen Grundbegriffen – wie denen von „Lebenswelt“, „Welt“ und „Sozialwelt“ – die Wissenschaftlichkeit der empirischen und theoretischen Sozialforschungen gefährdet. Mit anderen Worten: Die Sozialwissenschaftler kommen nicht umhin, diese Art von allgemeinen Grundbegriffen zu verwenden, wenn es darum geht, über einzelne sozio-kulturellen Phänomenen zu sprechen, zu schreiben oder nachzudenken (Merleau-Ponty 1975, 61). Und freilich weisen diejenigen Sozialforschungen, die mit sorgfältig definierten Begriffen operieren – bzw. die sich auf

phänomenologische Untersuchungen der „Sachen selbst“ stützen – eine größere Genauigkeit und Strenge auf als diejenigen, die dies nicht tun.

Aufgrund des oben Gesagten verstehe ich den vorliegenden Aufsatz als einen Beitrag zur *Klärung des Selbstverständnisses* der Sozialwissenschaftler hinsichtlich der Verwendung des Lebensweltbegriffes und ihrer Surrogaten. Um es anders auszudrücken: Im Folgenden werde ich versuchen, zu verdeutlichen, *worüber die Sozialwissenschaftler sprechen, wenn sie über die Lebenswelt sprechen*. Um dieses Ziel zu erreichen, werde ich hier einen *zweigliedrigen Ansatz* verfolgen, der sich von der vom späten Husserl in der *Krisis* befolgten Vorgehensweise inspirieren lässt, nämlich die Verbindung von (a) „historische[n] und kritische[n] *Rückbesinnungen*“ (Husserl 1954, §7. Hervorhebung, AEG) mit (b) *phänomenologischen Beschreibungen*.

In der Überzeugung, dass die zeitgenössischen Sozialwissenschaftler *vergessliche Erben* der Vergangenheit sind, was die Anwendung von Begriffen und Methoden betrifft, nehme ich mir also vor, eine *genealogische* Besinnung auf die Ursprünge und Entwicklung des Lebensweltbegriffes mit *phänomenologischen Untersuchungen* zur Gegebenheitsweise der „Sache“ Lebenswelt zu kombinieren. Dabei werde ich in zwei Schritten vorgehen: *Erstens* (1) werde ich die *philosophische „Urstiftung“* des Lebensweltbegriffes durch Edmund Husserl rekonstruieren. Und *zweitens* (2) werde ich mich mit der *sozialwissenschaftlichen „Wiederaufnahme“* [*reprise*] der Kategorie durch Alfred Schütz befassen.

1. Edmund Husserl: Die philosophische „Urstiftung“ der Lebenswelt

1.1 Die Krisis der europäischen Wissenschaften

Bekanntlich befindet sich die systematischste und einflussreichste Behandlung des Lebensweltbegriffes durch Edmund Husserl in der *Krisis*. In diesem Werk aus dem Jahre 1936 erstellt der Gründer der Phänomenologie eine düstere Diagnose der intellektuellen und geistigen Lage seiner Zeit (Husserl 1954, §1). Ihren unleugbaren „praktische[n] und

theoretische[n] Erfolge[n]“ zum Trotz, so Husserl, sind die sog. „europäischen Wissenschaften“ in eine *Grundlagenkrise* geraten, welche vor allem auf den Siegeszug des *Positivismus* zurückzuführen ist. Nach Husserl (1954, §5) gefährdet diese von den Fachwissenschaftlern nicht bemerkte Krise nicht nur den „ganzen Wahrheitssinn“ der positiven Wissenschaften, sondern auch das ethisch-politische, kulturelle und existentielle Schicksal des „europäischen Menschentums selbst“.

Genauer gesagt, argumentiert Husserl (1954, §3), dass die Dominanz des Positivismus gleichsam eine einseitige Verstümmelung der ursprünglichen Idee der modernen *Wissenschaft* impliziert. Dieser Idee zufolge – welche am Anfang der Renaissance als eine *Wiederaufnahme* von Grundmotiven der antiken griechischen Philosophie entstanden ist – stellt die europäische Wissenschaft nicht lediglich eine Sammlung der Ergebnisse der positiven bzw. Tatsachenwissenschaften dar. Sie bildet vielmehr eine *universelle* Philosophie, also eine „*allbefassende Wissenschaft*“, die nicht nur imstande ist, „Tatsachenprobleme“ zu lösen, sondern auch die sog. metaphysischen bzw. „Vernunftprobleme“ – d.h. die „höchsten und letzten“ erkenntnistheoretischen, ethischen und axiologischen Fragen, welche für die Bestimmung des Sinnes und der Bedeutung der echten menschlichen Existenz maßgebend sind (Husserl 1954, §2, §3).

In dem Maße aber, wie sich die von den Positivisten getriebene Wissenschaft nur mit positiven bzw. empirischen Fragen befasst und die metaphysischen Probleme systematisch außer Acht lässt, so Husserl (1954, §3), „enthauptet“ gleichsam der Positivismus die Philosophie. Die positivistischen Einzelwissenschaftler werden auf diese Weise „immer mehr zu unphilosophischen Fachmännern“ (Husserl 1954, §4). Husserls Anliegen in der *Krise* besteht darin, die „*ungeklärten Motive*“ zu klären, welche diesen Prozess der „innere[n] Auflösung“ der europäischen Wissenschaften angetrieben haben. Um dieses Ziel zu erreichen, verfolgt er einen *genealogischen* Ansatz. Wie oben angeführt, unternimmt er eine auf die Aufklärung der „Ursprünge“ der „kritischen wissenschaftlichen und philosophische Situation“ seiner Zeit abzielende „teleologisch-historische Besinnung“ (Husserl 1996, 1). Nur auf diesem

Wege, so Husserl (1954, §7), ist es möglich, ein „radikales Selbstverständnis“ der geistigen Lage zu erlangen.

Im Folgenden soll aufgezeigt werden, dass es im Rahmen dieser Rückbesinnung ist, dass der späte Husserl den Lebensweltbegriff einführt. Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass bei Husserl – anders als bei Schütz und seinen Nachfolgern – die phänomenologische Analyse der Lebenswelt keinen Selbstzweck darstellt, sondern eine *Zwischenstation* auf dem Weg zum letzten und wirklichen Grund des Wissens: der *transzendentalen Subjektivität* (Merleau-Ponty 1945, 419; vgl. Husserl, 1996 1). Genauer gesagt: Das Endziel der *Krisis* ist nicht die Herausbildung einer Wissenschaft der Lebenswelt, sondern vielmehr die Entwicklung eines transzendentalphänomenologischen Idealismus, welcher sich als eine „erste Philosophie“ versteht.

Um dies zu bestätigen, reicht ein Blick auf die ersten Zeilen des Werkes. Dort behauptet der Vater der Phänomenologie, dass die *Krisis* als eine „Einleitung in die transzendente Phänomenologie“ zu lesen ist, welche darauf abzielt, „auf dem Wege einer teleologisch-historischen Besinnung auf die Ursprünge unserer kritischen wissenschaftlichen und philosophischen Situation *die unausweichliche Notwendigkeit einer transzendentalphänomenologischen Umwendung der Philosophie zu begründen*“ (Husserl 1996, 1). Eine Analyse des Verhältnisses zwischen Husserls Lebensweltanalyse und seiner Konzeption der transzendentalen Phänomenologie würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Im Folgenden sollen lediglich die Grundzüge seine Lebenswelt-Konzeption skizziert werden.

1.2 *Galileo und das „Vergessen“ der Lebenswelt*

Husserl (1954, §8, §9) zufolge geht der geschichtliche Ursprung der Grundlagenkrise der europäischen Wissenschaft auf die Forschungen von Galileo Galilei zurück, dem „Bahnbrecher“ der Naturwissenschaften. In der Tat betrachtet der Vater der Phänomenologie Galileo als den „Urstifter“ der „Tradition“ des naturalistischen Positivismus. Er sei nicht nur der erste, der die Natur als eine *mathematisch strukturierte physikalische Wirklichkeit* konzipiert, sondern auch der

Erfinder von vielen der naturwissenschaftlichen Methoden, die heutzutage immer noch verwendet werden (Husserl 1954, §9). Galileo, so Husserl (1954, §9), spricht von einer „*an sich mathematische[n] Natur*“, die gleichsam in „Formeln“ gegeben ist und „aus Formeln erst heraus“ interpretiert werden kann.

Husserl (1954, §9) erkennt zwar die wissenschaftlichen Verdienste Galileos an und bezeichnet ihn sogar als den „größten Entdecker der Neuzeit“. Doch er versteht die Erfolge und Entdeckungen des italienischen Universalgelehrten gleichsam als einen *Pyrrhussieg*, insofern als sie mit einem „verhängnisvolle[n] Versäumnis“ einhergehen, nämlich mit *dem Versäumnis der vor- und außerwissenschaftlichen Welt* (Husserl 1954, §9). An einer klassischen Stelle der *Krisis* heißt es: „Galilei, der Entdecker [...], der vollendete Entdecker der Physik, bzw. der physikalischen Natur, ist zugleich *entdeckender und verdeckender Genius*“ (1954, §9).

Das, was Galileo, *verdeckt*, indem er die mathematischen Naturwissenschaften *entdeckt*, ist also nach Husserl (1954, §9) nichts anderes als der „Urboden alles theoretischen wie praktischen Lebens“: die *Lebenswelt*. Es handelt sich genauer um die „subjektiv-relative“ und inexakte „Anschauungswelt“, in der wir als alltägliche Subjekte leben; eine Erfahrungswirklichkeit, die zwar grundsätzlich in der ersten-Person-Perspektive erlebt wird, aber in ihrem Wesen intersubjektiv, kulturell und historisch ist.

Für Husserl (1954, §9) stützt sich die von Galileo gegründete naturwissenschaftliche Tradition auf die Überzeugung, dass es möglich ist, durch die Anwendung von empirischen und physikalisch-mathematischen Methoden – d.h. durch die naturwissenschaftliche *Episteme* – die ungenauen und „bloß subjektiven“ Erscheinungen der vorwissenschaftlichen Erfahrung, also der *Doxa*, zu überwinden, um auf diese Weise Zugang zu der angeblich hinter ihnen stehenden *objektiven* Wirklichkeit gewinnen zu können. Gegen diese Auffassung versucht Husserl sozusagen, die klassische Hierarchie von *Doxa* und *Episteme* *umzukehren*. Die Welt der *Doxa* ist ihm zufolge die einzige „wirklich erfahrene und erfahrbare Welt“ und deswegen die einzige Welt, die sowohl praktisch als auch wissenschaftlich erforscht werden kann; im

Gegensatz dazu ist die mathematisch-physikalische Natur keine objektive Wirklichkeit an sich, sondern vielmehr eine künstliche theoretisch-methodologische *Konstruktion* (1954, §9). Diese Konstruktion, die nach Husserl (1954, §9) ursprünglich mit dem Ziel eruiert wurde, mehr Genauigkeit bei der *praktischen und technischen Beherrschung der Lebenswelt* zu erlangen, führte am Ende zur *Verdeckung* bzw. *Verschleierung* ihrer eigenartigen Verfasstheit.

Anders ausgedrückt: Nach Husserl (1954, §9) wendet Galileo also eine Reihe methodologischer Prozeduren der *Idealisierung, Formalisierung und Abstraktion* auf die Lebenswelt an, und das Endergebnis davon ist nichts anderes als die objektivistische und naturalistische Auffassung der Natur, die er am Ende hypostasiert. Insofern geraten Galileo und seine Erben gleichsam in eine *fetischistische Selbsttäuschung*: Sie *vergessen* ihre eigene methodologisch-theoretischen Operationen und nehmen „für *wahres Sein* [...], was eine *Methode* ist“ (1954, §9). Genau in diesem Sinne spricht Husserl (1954, §9) von der Lebenswelt als dem „vergessene[n] Sinnesfundament der Naturwissenschaft“.

An einer berühmten Stelle der *Krisis* weist Husserl (1954, §9) darauf hin, dass die Naturwissenschaften gleichsam die Lebenswelt mit einem „wohlpassende[n] *Ideenkleid*“ verkleiden: „Das Ideenkleid 'Mathematik und mathematische Wissenschaft', oder dafür das *Kleid der Symbole*, der symbolisch-mathematischen Theorien, befaßt alles, was wie den Wissenschaftler, so den Gebildeten als die 'objektiv wirkliche und wahre Natur' die Lebenswelt *vertritt*, sie *verkleidet*“. Die von Galileo gegründete naturalistische und objektivistische Auffassung der Wirklichkeit wird auf diese Weise zu einer sedimentierten und fraglosen *Tradition* sowohl im wissenschaftlichen wie auch im vorwissenschaftlichen Denken. Insofern argumentiert Husserl (1954, §9), dass sich die Positivisten der 19. und 20. Jahrhunderte nicht mehr nach dem „eigentlichen Sinn“ der von ihnen verwendeten Methoden fragen: Die Wissenschaft wird so gleichsam zu „sinnentleertem technischem Denken und Tun“, also zu einer „verlässlichen Maschine, die jedermann lernen kann, richtig zu handhaben,

ohne im mindesten die innere Möglichkeit und Notwendigkeit sogearter Leistungen zu verstehen“ (1954, §9).

1.3 *Der Ausweg aus der Krise: Eine „Wissenschaft der Lebenswelt“*

Die Zeitdiagnose des späten Husserls ist eindeutig: Die Grundlagenkrise der modernen Wissenschaft ist auf das „Vergessen“ der Lebenswelt durch Galileo und seine Nachfolger zurückzuführen. Der Grund der Krise liegt also nach Husserl in der „Entfremdung“ der europäischen Wissenschaften von ihrer „Lebensgrundlage“, also der Lebenswelt (Luckmann 2002, 49). In der *Krisis* schlägt er auch einen Ausweg aus dieser kritischen Situation vor, nämlich die Entwicklung einer „Wissenschaft der Lebenswelt“, welche als eine „radikale Grundwissenschaft“ zu verstehen ist (Husserl 1954, §36). Nur eine phänomenologische Analyse der Grundstrukturen der Lebenswelt, so Husserl, ist in der Lage, den positiven Wissenschaften eine sichere Fundierung zu geben: Der „Rückgang zur Naivität des Lebens, aber in einer über sie sich erhebenden Reflexion“ bildet den „einzig möglichen Weg, um die in der 'Wissenschaftlichkeit' der traditionellen objektivistischen liegenden philosophische Nativität zu überwinden“ (1954, §9).

Husserl geht ferner davon aus, dass eine echte Wissenschaft der Lebenswelt imstande sein muss, die eigenartige „Seinsweise“ derselben begrifflich aufzufassen; das heißt: sie muss in der Lage sein, der „naiven Sprechweise des Lebens“ gerecht zu werden (1954, §9). Umso eine Wissenschaft entwickeln zu können, ist es jedoch zunächst nötig, die seit Galileo herkömmliche objektivistische und naturalistische Konzeption der Wissenschaftlichkeit loszuwerden (1954, §33, §34). Zu diesem Zwecke schlägt Husserl vor, eine „erste epoché von allen objektiven Wissenschaften“ zu vollziehen, also eine epoché, welche die Methoden, Voraussetzungen und Vorgehensweisen des Positivismus gleichsam ausklammert, um Zugang zu der echten Gegebenheitsweise der Lebenswelt zu erlangen (1954, §36).

Freilich ist die Lebenswelt nach Husserl nicht das exakte physikalisch-mathematische Universum, von dem in den Naturwissenschaften die Rede ist, sondern die *Welt der Doxa*, d.h. jene Welt, die herkömmlich von den Physikern,

Chemikern und Physiologen vernachlässigt wird, und zwar aufgrund ihres angeblichen „bloß subjektiv-relativen“ Charakters (1954, §34). Es handelt sich also nicht um die naturwissenschaftliche objektive Welt, sondern um die „Welt im Wie der Erlebnisgegebenheit“ (Husserl in Sebald 2009, 36-37). Zu behaupten, dass die Lebenswelt subjektiv-relativ und inexakt ist, bedeutet jedoch für Husserl nicht, dass sie gleichsam ein ungeordnetes Chaos bildet. Vielmehr besitzt sie invariante morphologische Grundstrukturen, die wissenschaftlich erforscht und identifiziert werden können: „diese Lebenswelt [hat] in allen ihren Relativitäten ihre *allgemeine Struktur* [...]. Diese allgemeine Struktur, an die alles relativ Seiende gebunden ist, ist nicht selbst relativ“ (Husserl 1954, §36). Die Hauptaufgabe der von Husserl vorgeschlagenen Wissenschaft der Lebenswelt besteht gerade darin, diese Grundstrukturen phänomenologisch zu erforschen, um eine „reine Wesenslehre der Lebenswelt“ zu entwickeln (Husserl 1954, §37).

1.4 *Einige strukturelle Grundzüge der Lebenswelt*

Genauer gesagt, begreift Husserl die Lebenswelt als die „raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren und über die Erfahrenen Hinaus als erfahrbar wissen“ (Husserl 1954, §36). Um diese Definition adäquat zu verstehen, ist es nötig, zu betonen, dass Husserl sich auf eine *breitere* Auffassung der Erfahrung stützt als die, die vom klassischen Empirismus und Positivismus herkömmlich vertreten wird (vgl. Husserl 1950, §20). Das, was wir in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren, so Husserl (1954, §36), sind nicht atomische und gestaltlose Empfindungsdaten, sondern vielmehr sinnhafte bzw. bedeutungsvolle „Dinge“ bzw. „Objekte“, und zwar nicht nur *natürliche* – „Steine, Tiere, Pflanzen“ –, sondern auch *sozio-kulturelle* Dinge – „Menschen und menschliche Gebilde“.

Husserl zufolge ist also die Lebenswelt *von vornherein* eine intersubjektive, soziale, kulturelle und geschichtliche Umwelt: „Unter den lebensweltlichen Objekten finden wir auch die Menschen, mit all ihrem menschlichen Tun und Treiben, Wirken und Leiden, in ihrer jeweiligen sozialen Verbundenheit gemeinsam im Welthorizont lebend und sich darin wissend“

(1954, §37). Die Lebenswelt ist aus dieser Sicht eine Welt, die von einem in „Lebensgemeinschaft“ verbundenen „sozialen Kreis“ geteilt wird (1954, §36).

Der Begriff von „*Horizont*“ ist mit Sicherheit die von Husserl am meisten verwendete Metapher, wenn es darum geht, die Verfasstheit der Lebenswelt zu beschreiben. Die Lebenswelt, so heißt es in der *Krisis*, bildet „unsere[n] natürliche[n] Lebenshorizont“ bzw. den „universalen Horizont“ unseres Lebens (1954, §36, 38). Genauer gesagt, drückt diese Metapher einen Grundzug der Lebenswelt aus: Diese geht weit über das hinaus, was *in der Gegenwart tatsächlich* erfahren wird, denn sie beinhaltet wesentlich auch das, was *potenziell erfahrbar* ist (1954, §36).

Mit anderen Worten: Zu meiner Lebenswelt gehören nicht nur die „Dinge“, die ich *genau in diesem Augenblick* wahrnehme – das Zimmer meines Hauses in Jena, wo ich gerade diesen Aufsatz zur Lebenswelt verfasse; den Computer, den ich benutze um dies zu machen usw. usf.–, sondern auch diejenigen Dinge, von denen ich „weiß“, dass sie irgendwo anders in der Welt existieren; das heißt, die Dinge, die ich in der kurz- bzw. langfristigen Zukunft erfahren *könnte* – den Supermarkt meines Viertels, den Flughafen von Frankfurt am Main, die Klagemauer in Jerusalem usw. „Wir“, so Husserl (1954, §36), „haben einen Welthorizont als Horizont möglicher Dingerfahrung“

Die Welt als universalen Horizont bzw. als „Universalfeld“ zu verstehen (1954, §37), bedeutet, so kann man es mit Hans Blumenberg (1979, 9-16) formulieren, sie als „eine Metapher für das Ganze der Erfahrbarkeit“ zu begreifen. In der Tat beinhaltet die Lebenswelt nach Husserl (1954, §37, §38) alles, was existiert und deswegen *erfahrbar, wünschbar, denkbar, phantasierbar, manipulierbar* usw. ist. Mit einem Wort handelt es sich um das „All der Dinge“, die uns affizieren und die wir praktisch und kognitiv intendieren können: „Welt ist das Universalfeld, in das alle unsere Akte, erfahrende, erkennende, handelnde, hineingerichtet sind. Aus ihm her kommen, von den jeweils schon gegebenen Objekten her, alle Affektionen“ (1954, §38).

Doch Husserl (1954, §38) geht über diese allgemeinen Bemerkungen hinaus und gibt eine ausführliche phänomenologische Beschreibung unserer subjektiven Erfahrung der Lebenswelt *qua Welt*. Das Bewusstsein von Dingen – z.B. das

Bewusstsein eines Hundes oder eine Lampe –, sagt er, ist streng zu trennen vom „Weltbewusstsein“. Obwohl beide eng verbunden sind – das Erstere ist unmöglich ohne das Letztere und umgekehrt –, ist die *Gegebenheitsweise* der Einzelobjekte ganz anders als die der Welt als Ganzheit: „Es besteht [...] ein grundsätzlicher Unterschied in der Weise des Weltbewußtseins und des Dingbewußtseins, des Objektbewußtseins, während eines und das andere eine untrennbare Einheit bilden“ (Husserl 1954, §38).

Das Dingbewusstsein – z.B. meine Wahrnehmung des Computers, mit welchem ich gerade den vorliegenden Aufsatz schreibe – ist nach Husserl mehr oder minder *thematisch*. Doch Dinge erscheinen nie *aus dem Nichts*, sondern sie stehen immer schon in einem Zusammenhang, oder besser: in einem *horizontmäßigen Hintergrund*, welcher seinerseits als *nicht-thematisch* (mit)erfahren wird (Husserl 1954, §47). Anders gesagt, sind die von uns thematisch wahrgenommenen Einzeldinge immer von anderen verwandten Objekten umgeben, die als nicht-thematisch in unserer Erfahrung erscheinen – z.B. mein Computer liegt auf meinem Schreibtisch und neben ihm stehen eine alte Lampe und ein paar Bücher, die ich noch nicht gelesen habe –, und sie verweisen letztlich auf das, was Husserl (1957, §38) den „Universalhorizont“ nennt, nämlich auf die *Lebenswelt* als Ganze.

Husserl (1957, §37) zufolge sind also „Dinge, Objekte (immer rein lebensweltlich verstanden)“ immer als „Dinge, als Objekte im *Welthorizont*“ gegeben. Oder anders gesagt: „Jedes ist etwas, 'etwas aus' der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten“ (1957, §37). Gleichwohl – und dies ist entscheidend, um Husserl richtig zu verstehen – kann die Lebenswelt als Universalfeld resp. Universalhorizont *prinzipiell* nicht in der Weise thematisiert werden, wie die Einzelobjekte: Die Welt zeichnet sich wesentlich dadurch aus, dass sie eine *horizontmäßige Gegebenheitsweise* besitzt. Dieser Universalhorizont, schreibt Husserl (1957, §37) in der *Krisis*, ist „nur als Horizont für uns seiende Objekte bewußt und kann ohne sonderbewußte Objekte nicht aktuell sein“.

In diesem Sinne weist Husserl darauf hin, dass die *wachen*, vorwissenschaftlichen Subjekte jederzeit eine „Seinsgewißheit“ der Lebenswelt haben; das heißt: sie wissen

immer schon, dass die Welt wirklich da ist und dass sie selbst einen Bestandteil davon bilden (1957, §37). An diesem Punkt zeigt sich meiner Meinung nach die wesentliche Verbindung zwischen Husserls Auffassung der Lebenswelt als Universalhorizont und seiner Analyse der sog. „natürlichen Einstellung“ (Husserl 1950, §27, §30; vgl. Luckmann 2002, 47).

Ein weiteres zentrales Element des Husserl'schen Denkens, das mit der Konzeption der Lebenswelt als Horizont eng verbunden ist, ist seine Analyse der *Typik* der vorprädikativen Erfahrung (vgl. Husserl 1972, §83). Nach Husserl ist uns der Universalhorizont der Welt – also die Gesamtheit der Dinge, die erfahren werden *können* – nicht ganz unbekannt; vielmehr kennen wir uns mit seiner *typischen* Eigenschaften aus. Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen: Zwar habe ich den Hund meiner Freundin nie persönlich gesehen, doch ich kenne die typischen Züge und Verhaltensweisen der „Hunde“ im Allgemeinen und aus diesem Grund bin ich gleichsam in der Lage, ungefähr vorherzusehen, wie sich das Tier meiner Freundin benehmen wird, wenn mich beide morgen besuchen werden.

Nach Husserl (Husserl 1954, §9) verhält sich also die Lebenswelt nicht zufällig. Vielmehr hat sie gleichsam „Gewohnheiten“ und zeichnet sich deswegen durch einen „*empirischen Gesamtstil*“ aus. Der Stil der Lebenswelt, so kann man sagen, bildet die Bedingung der Möglichkeit für die „vorwissenschaftliche Erkenntnis“, die wir als gewöhnliche Akteure zur Verfügung haben (Husserl 1954, §33). In der Tat sind *wir* qua vorwissenschaftliche Subjekte imstande, sowohl Voraussichten über die alltägliche Lebenswelt zu geben als auch Induktionen über sie zu machen (Husserl 1954, §9, §33). Obwohl diese Art von Wissen nicht die Exaktheit und Strenge der wissenschaftlichen Erkenntnis besitzt, ist sie für die Bedürfnisse der „Lebenspraxis“ völlig ausreichend (Husserl 1954, §33).

An diesem Punkt kommt ein weiterer zentraler Aspekt von Husserls Position ins Spiel, nämlich die Betonung der *Vertrautheit* der Lebenswelt. Da wir uns mit ihrem typischen Stil gut auskennen, erscheint sie immer schon als eine *vertraute* Umwelt, d.h. als eine *vorbekannte* Umgebung, in der wir uns problemlos orientieren können. Bei Husserl geht ferner

die Hervorhebung der *Vertrautheit* der Lebenswelt Hand in Hand mit der Feststellung ihres *selbstverständlichen Charakters*: Es ist in der Tat sowohl unmöglich wie auch unnötig, das zu thematisieren und zu problematisieren, was uns sehr vertraut ist: „Ist die Lebenswelt als solche nicht das Allerbekannteste, das in allem menschlichen Leben immer schon Selbstverständliche, in ihrer Typik immer schon durch Erfahrung uns vertraut?“ (Husserl 1954, §33).

Damit kommen wir zu einem weiteren metaphorischen Begriff, den der Vater der Phänomenologie verwendet, um die Lebenswelt zu charakterisieren: den Begriff von „*Boden*“. Die Lebenswelt, so Husserl (1954, §9. Hervorhebung, AEG), bildet den „*Urboden* alles theoretischen wie praktischen Lebens“. Es handelt sich genauer um einen „ständigen Geltungsboden, eine stets bereite Quelle von Selbstverständlichkeiten, die wir, ob als praktische Menschen oder als Wissenschaftler, ohne weiteres in Anspruch nehmen“ (1954, §33).

Nach Husserl lässt sich die alltägliche Lebenswelt deshalb als ein *Boden* begreifen, weil sie mit einer *standfesten Fläche aus selbstverständlichen sinnhaften Gewissheiten* vergleichbar ist, die uns in unserer Alltagspraxis trägt und ein Gefühl von Sicherheit und Orientierung bietet. Diese sinnhafte Beständigkeit ist eine notwendige Bedingung der Möglichkeit jeder alltäglichen Praxis. Ähnlich wie es mit dem *Fußboden auf dem wir laufen* der Fall ist, sind wir normalerweise nicht in der Lage, den *lebensweltlichen Sinnboden* unserer alltäglichen Praxis beständig zu thematisieren und problematisieren. Würden wir dies tun, dann wären wir überhaupt nicht imstande, uns zu bewegen und zu handeln.

1.5 Die Lebenswelt: Eine geistige und natürliche Wirklichkeit

Wie oben angeführt, ist für Husserl (vgl. 1952; 1950, §27) die Lebenswelt sowohl (a) eine *natürliche* wie auch (b) eine *geistige* – oder besser: eine *soziokulturelle* – Welt. An einer Stelle von *Ideen I* heißt es: „[D]iese Welt [ist] für mich nicht da als eine bloße *Sachenwelt*, sondern in derselben Unmittelbarkeit als *Wertewelt, Güterwelt, Praktische Welt*“, d.h. als eine *soziale, kulturelle und geschichtliche* Welt (Husserl 1950, §27). Im Alltag sehe ich also nicht sinn- bzw. bedeutungslose – i.e. bloß körperliche – Sachen, sondern „Gebrauchsobjekte“, welche mit

kulturell definierten praktischen und axiologischen Eigenschaften beladen sind: „Tische“, „Klaviere“, „Bücher“, „Trinkgläser“ usw. Mit dieser Sichtweise grenzt sich Husserl dezidiert von dem von Galileo gegründeten objektivistischen Naturalismus ab.

Mit anderen Worten: Husserl (1954, §10) zufolge sind die „puren körperlichen Dinge“, mit denen sich die positivistischen Naturwissenschaften befassen, nicht die *ursprünglichen und wahren* lebensweltlichen Gegenstände. Vielmehr stellen sie gleichsam ein künstliches Endresultat komplizierter methodologischer Prozeduren dar, welche einen grundlegenden Aspekt der Lebenswelt gleichsam verstümmeln, nämlich ihre *kulturelle, personelle und geistige* Dimension. Galileo, schreibt Husserl (1954, §10. Hervorhebung, AEG), „*abstrahiert* von den Subjekten als Personen eines personellen Lebens, von allem in jedem Sinne Geistigen, von allen in menschlichen Praxis den Dingen zuwachsenden Kultureigenschaften“.

(a) Husserl vernachlässigt aber keineswegs die natürlichen und körperlichen Eigenschaften der Welt; er ist in der Tat weit davon entfernt, die Natur *in toto* als eine *kulturelle* Konstruktion zu begreifen, wie es bei vielen postmodernen Denkern der Fall ist (vgl. Scavino 2007). Die von Husserl postulierte Lebenswelt schließt zwar die Natur ein, doch nicht die von den Positivisten erforschte *mathematisch-objektive* Natur, sondern die *von den vorwissenschaftlichen Subjekten erlebte*, und zwar genau wie sie im Alltag erfahren wird. „Die Welt als Lebenswelt“, so Husserl (1954, 142), „hat schon vorwissenschaftlich die 'gleichen' Strukturen“ wie die „objektiven Wissenschaften“ – das heißt: sie ist auch eine raumzeitliche Welt, die „wirkliche Körper“ beinhaltet und gleichsam eine „Kausalität“ aufweist.

Husserl (1954, 143) zufolge bildet die vom Positivismus postulierte mathematische Natur an sich einen Zusammenhang von „theoretischen Idealisierungen und hypothetischen Substruktionen“, die nicht *leibhaftig* wahrgenommen werden können. Die lebensweltlichen Dinge, so argumentiert der Vater der Phänomenologie, sind uns nur approximativ, in Abschattungen und „Gradualitäten“ gegeben (Husserl 1954, 24). Ferner, und dies ist entscheidend, werden in der Lebenswelt

konkrete Objekte in ihrer „sinnlichen Fülle“ wahrgenommen – d.h. mit Geschmack, Farben, Gerüchen usw. –, und nicht „abstrakte Gestalten“ mit bloßen primären Eigenschaften im Locke'schen Sinne (Husserl 1954, 30).

(b) Husserls Lebensweltanalyse erkennt aber auch die immense kulturelle Variabilität der Lebensformen an: Gewissermaßen hat jede sozio-kulturelle Formation eine *eigene* Lebenswelt, d. h. sie besitzt ihre eigene praktische-kognitive Traditionen und sieht deswegen die Umwelt auf eine ihr eigenartige Art und Weise. Genau deswegen haben wir normalerweise Probleme, wenn es darum geht, uns in der kulturellen Umwelt einer fremden Gruppe zurechtzufinden: „[W]enn wir in einen fremden Verkehrskreis verschlagen werden, zu den Negern am Kongo, zu chinesischen Bauern usw., dann stoßen wir darauf, daß ihre Wahrheiten, die für sie feststehenden allgemein bewährten und zu bewährenden Tatsachen, keineswegs die unseren sind“ (Husserl 1954, 141).

Die kulturelle Variabilität anzuerkennen, bedeutete für Husserl aber keineswegs, in einen absoluten kulturellen Relativismus zu geraten, wie den von vielen postmodernen Denkern postulierten (vgl. Scavino 2007). Wie oben gesagt, geht Husserl (1954, 142) davon aus, dass trotz der unleugbaren soziokulturellen Relativitäten die Lebenswelt eine invariante „*allgemeine Struktur*“ besitzt. Genauer gesagt, setzt Husserl diese invariante Grundstruktur der Lebenswelt mit der oben angeführten anschaulichen Naturwelt gleich (vgl. Lohmar 1997). Zwar kann die anschauliche Naturwelt aus ganz unterschiedlichen kulturellen Perspektiven wahrgenommen werden, doch sie bleibt *im Endeffekt dieselbe Welt* – d.h. die konkrete und sinnliche zweiträumliche Naturwelt – für alle „normalen“ bzw. physisch und psychisch „gesunden“ Menschen, also für die „normale[n] Europäer, normale[n] Hindus, Chinesen usw.“ (Husserl 1954, 142). Dieser Umstand ermöglicht die interkulturelle Kommunikation (vgl. Lohmar 1997).

Beim späten Husserl spielt auch die *Geschichtlichkeit* der Lebenswelt eine entscheidende Rolle (vgl. Ströker 1996 XI). Auf seine genetische und generative phänomenologische Reflexionen aufbauend, geht der Vater der Phänomenologie davon aus, dass die Verfasstheit der Lebenswelt nicht

unverändert im Laufe der Geschichte bleibt: Jede neue menschliche Handlung „bereichert“ sie und verschiebt ihre Horizonte (Husserl 1954, 143). Ob wir es wissen oder nicht, sind wir insofern immer „Erben“ von in der Vergangenheit (*ur*)gestifteten sozio-kulturellen Traditionen (Husserl 1954, 18).

Husserl begreift also diese praktisch-kognitiven Traditionen als *Sedimentierungen* von vergangenen Sinnstiftungen. Um es anders zu formulieren: Die Endergebnisse der sinnstiftenden Praktiken werden gleichsam innerhalb einer sozialen Gruppe *habitualisiert*; sie werden gleichsam zu einer *zweiten Natur*, welche dann als selbstverständlich hingenommen wird. Das ist genau das, was mit Galileos Urstiftung des modernen Naturalismus geschehen ist. Es handelt sich um eine kognitive Tradition – oder besser: um ein *Paradigma* –, welche die Denk- und Handlungsweise sowohl der Wissenschaftler als auch der vorwissenschaftlichen Subjekte im Innersten prägt (Husserl 1954, 143).

2. Alfred Schutz und die sozialwissenschaftliche „Wiederaufnahme“ des Lebensweltbegriffes

2.1 Schütz als Gründer und Bezugsautor der phänomenologisch orientierten Sozialwissenschaften

Will man den Werdegang des Lebensweltbegriffes innerhalb der Sozialwissenschaften adäquat verstehen, dann ist es nicht ausreichend, nur die Husserl'sche „Urstiftung“ zu rekonstruieren. Man muss auch Alfred Schütz' kritische und kreative „Wiederaufnahme“ der Kategorie in Betracht ziehen. Die Art und Weise, wie die Phänomenologie im Allgemeinen und der Lebensweltbegriff im Besonderen innerhalb der Sozialforschung rezipiert wurde, ist stark vom Schütz'schen Werk geprägt (vgl. Luckmann 2002, 45ff; Eberle 2012; 1993). In der Tat gilt Schütz weltweit als der Gründer und Bezugsautor der phänomenologisch basierten Sozialwissenschaften (vgl. Waldenfels 1992, 99; Zahavi 2007, 9), eine Traditionslinie, die als „Sozialphänomenologie“ (vgl. Belvedere 2011; Waldenfels 1992, 99) oder „phänomenologische Soziologie“ bezeichnet wird (vgl. Psathas 1989; Zahavi 2007 9ff).

Schütz' Phänomenologie ist zunächst und vor allem als eine *Phänomenologie der Lebenswelt* zu verstehen (vgl. Hitzler/ Eberle 2000). Sein theoretisches Programm wird als eine „Lebenswelttheorie“ (vgl. Endreß 2006a) bzw. als eine „phänomenologische Lebensweltanalyse“ bezeichnet (vgl. Hitzler/ Eberle 2000). Und dies, so kann man argumentieren, weil er die soziale Wirklichkeit *in toto* mit der Lebenswelt gleichsetzt und darauf aufbauend die sozialwissenschaftliche Relevanz der Phänomenologie rechtfertigt:

Das oberste Ziel der SW[Sozialwissenschaften] ist, von der sozialen Realität organisierte Kenntnisse zu erlangen. Soziale Realität (Def[inition]) = Die Totalität der Objekte und Ereignisse in der soziokulturellen (Lebens-)Welt, wie sie im Alltagsdenken der Menschen erfahren wird, die in ihr [ihr] tägliches Leben inmitten ihrer Mitmenschen leben, mit denen sie in mannigfaltiger Weise wechselseitigen Handelns verbunden sind (Schütz 1993, 298).

2.2 Schütz' theoretisches Programm: Die phänomenologische Fundierung der verstehenden Sozialwissenschaften

Obschon Schütz sich in erster Linie als ein Phänomenologe versteht (vgl. Schütz in Gurwitsch/ Schütz 1985, 279), ist sein theoretisches Projekt streng zu unterscheiden vom Husserl'schen. Dies muss m.E. berücksichtigt werden, wenn man der Eigenart der Schütz'schen Wiederaufnahme des Lebensweltbegriffes gerecht werden möchte.

Schütz wird als ein „Philosoph der Sozialwissenschaften“ betrachtet (Embree 2015; vgl. Eberle 1993, 297; Barber 2002). In der Tat besteht das Grundanliegen seines Denkens darin, die interpretativen bzw. verstehenden Sozialwissenschaften philosophisch, oder besser: phänomenologisch, zu begründen (Eberle 1999, 66; Endreß 2006b, 8): „Seit meinen frühesten Studientagen“, behauptet Schütz (2009, 295) in einem Aufsatz aus dem Jahre 1959, „galt mein hauptsächliches Interesse der philosophischen Begründung der Sozialwissenschaften, insbesondere der Soziologie“.

Ganz vereinfacht gesagt, lässt sich die Schütz'sche phänomenologische Lebenswelttheorie als ein theoretisches Gebäude beschreiben, das sich auf zwei Säulen stützt, nämlich auf eine sozialwissenschaftliche Säule, Max Webers verstehende Soziologie, und eine philosophische: Edmund Husserls

Phänomenologie (Fischer 2012, 31; Gros 2017a). Schütz ist aber weder ein klassischer Husserl-Experte noch ein orthodoxer Weberianer, sondern vielmehr ein originaler eigenständiger Denker, der sich die Werke dieser zwei Autoren kreativ und kritisch anverwandelt (vgl. Sebald 2009, 20; Wagner 1983, 14).

Allgemein gesprochen, stimmt Schütz mit Weber (vgl. 1984) überein, was die Bestimmung des Forschungsgegenstandes und der Forschungsmethodik der Soziologie angeht (vgl. Gros 2017a; Wagner 1983, 123). Wie Weber glaubt der Wiener Phänomenologe, dass die soziale Wirklichkeit ein „sinnstrukturierter Handlungszusammenhang“ bildet (Srubar 2007, 66) und ist daher der Überzeugung, dass die zentrale Aufgabe der soziologischen Forschung darin besteht, den *subjektiven Sinn* zu *verstehen*, welche die gewöhnlichen Akteure ihrer Welt – oder besser: ihrer *Lebenswelt* – und ihren eigenen Handlungen geben (Schütz 1962, 199-201).

Gleichwohl kritisiert Schütz (in Husserl 1994, 481-483) Weber, weil dieser die zwei Grundbegriffe seiner Sozialtheorie nicht streng definiert, nämlich die Kategorien „Sinn“ und „Verstehen“. Diese theoretische Ungenauigkeit, so Schütz, ist darauf zurückzuführen, dass der Heidelberger Soziologe mit keiner gründlichen Theorie des kognitiven und interpretativen Funktionierens der *lebensweltlichen Subjektivität* operiert, das heißt mit keiner philosophischen Analyse der Art und Weise, wie die gewöhnlichen Akteure ihre *Lebenswelt* erfahren und deuten. Eine solche theoretische Konzeption zur Verfügung zu haben, ist nach Schütz (1981, 9; 1962, 117) unentbehrlich, um die Wissenschaftlichkeit der verstehenden Soziologie zu versichern, in dem Maße, wie diese wesentlich den analytischen Fokus auf Leistungen der subjektiven und intersubjektiven Sinndeutung und -setzung legt.

Schütz (1962, 145), und dies ist m.E. der entscheidende theoretische Schritt seines Denkens, argumentiert das dieses Defizit Webers nur durch eine *phänomenologische Theorie der Lebenswelt* im Husserl'schen Sinne behoben werden kann; oder besser: durch eine von Husserl inspirierte, phänomenologische Beschreibung der Grundstrukturen der subjektiven und intersubjektiven Erfahrung der Lebenswelt. Um Schütz' theoretische Position adäquat zu verstehen, ist es aber wichtig

zu betonen, dass er kein orthodoxer Husserlianer, sondern vielmehr ein „kritischer Phänomenologe“ ist, dessen Denken sich auf eine idiosynkratische und eigenständige Interpretation vom Husserls Werk stützt (Wagner 1983, 47; vgl. Belvedere 2011, 59).

Die Husserl-Rezeption Schütz' lässt sich als ambivalent und selektiv charakterisieren: Einerseits nimmt er einige theoretische Elemente der Husserl'schen Phänomenologie auf, aber andererseits grenzt er sich dezidiert von wichtigen Aspekten derselben ab. Genauer gesagt, interessiert sich Schütz gleichsam für den konkretesten Kern vom Husserls Denken – nämlich für seine phänomenologischen Deskriptionen der invarianten Dimensionen der lebensweltlichen, subjektiven Erfahrung: Intentionalität, Wahrnehmung, Leiblichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Aufmerksamkeit, Habitualitäten, Fremderfahrung usw. –, aber zugleich rezipiert er kritisch die metaphysisch-spekulativen Momente des Programms eines transzendental-phänomenologischen Idealismus (vgl. Srubar 2007, 255).

Wie Schütz (1962, 149; 2010, 170) selbst in vielen seiner Aufsätze schreibt, betreibt er nicht transzendente Phänomenologie, sondern das, was Husserl (2009, 158) eine „konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung“ bzw. eine „phänomenologische Psychologie“ bezeichnet, oder besser: eine Lebensweltphänomenologie (vgl. Gros 2017a). Um mit dem Husserl der *Krisis* zu sprechen, bleibt Schütz (vgl. 1981, 56; 2011, 2) willentlich auf der Ebene der „Wissenschaft der Lebenswelt“. Er entwickelt eine „Lebenswelttheorie“, die darauf abzielt, die eidetischen – d.h. invarianten und universalen – Strukturen der Lebenswelt zu beschreiben (Endreß 2006b, 338), wobei sie den analytischen Fokus vor allem auf die räumlichen, zeitlichen, intersubjektiven und zeichenhaft-symbolischen Dimensionen derselben richtet (vgl. Schütz 1994; Luckmann/Schütz 2003).

Die konkreten Analysen der Strukturen der Lebenswelt: Grundzüge der Schütz'schen „Wiederaufnahme“ der Husserl'schen „Urstiftung“

Im Folgenden soll die konkrete Art und Weise kurz erörtert werden, wie Alfred Schütz die Lebenswelt definiert, beschreibt und analysiert. Wie oben angeführt, sind die

Schütz'schen Analysen der Grundstrukturen der Lebenswelt als eine originelle, kritische und kreative Anverwandlung von denen Husserls zu begreifen. In diesem Sinne werde ich erstens (1) diejenigen theoretischen Elemente identifizieren, welche die Schütz'sche Lebensweltanalyse von Husserl übernimmt, um dann zweitens (2) einige der originellen, d.h. über Husserl hinausgehenden, begrifflichen Entwicklungen von Schütz aufzuzeigen.

(1) *Elemente, die Schütz von Husserl übernimmt*

1.a. *Definition des Begriffes*: Allgemein gesprochen, stimmt Schütz mit Husserl überein, was die Definition der Lebenswelt angeht: Die Lebenswelt, sagt der Wiener Phänomenologe, ist nichts weiteres als die „*erlebte Welt*“ [*le monde vécu*] bzw. die „*Welt, wie sie erlebt wird*“ [*le monde comme il est vécu*] (Schütz in Schütz/ Gurwitsch 1985, 352).

1.b. *Die Lebenswelt als praktische, intersubjektive, kulturelle und historische Welt*: Wie Husserl geht Schütz davon aus, dass Praxis, Intersubjektivität, Geschichtlichkeit und Kultur maßgebende Dimensionen der Lebenswelt sind. Man kann jedoch sagen, dass die Schütz'sche Lebenswelttheorie diese Merkmale ausdrücklicher als Husserl hervorhebt, und zwar vor allem aufgrund der *sozialwissenschaftlichen* Zielsetzung, die sie verfolgt.

Schütz (in Schütz/ Gurwitsch, 1985, 306) distanziert sich dezidiert von der Husserl'schen Betonung der Wahrnehmung und fokussiert stattdessen das menschliche Handeln. In der Tat versteht Schütz (1994, 224) die Lebenswelt in erster Linie als einen „*Bereich der Praxis*“ und geht davon aus, dass „ein pragmatisches Motiv“ die natürliche Einstellung des Alltags beherrscht (Schütz 1994, 312).

Ferner betont er den „[i]ntersubjektive[n] Charakter der Lebenswelt und unser Wissens um sie“ (1994, 265). *Die Lebenswelt ist immer schon eine soziale Welt, also eine Welt, die ich von vorneherein mit anderen Menschen teile*. Die Anderen, so Schütz (1994, 265), sind mir „als Elemente der Lebenswelt“ gegeben: Ich weiß nicht nur, dass sie in derselben Welt wie ich leben; ich bin auch in der Lage, mit ihnen in unterschiedlichen Beziehungen des „wechselseitige[n] Verständnis[ses]“ zu treten.

Schütz (1994, 265; vgl. Schütz 2010, 187) weist des Weiteren darauf hin, dass die Lebenswelt wesentlich eine „Kulturwelt“ ist. Es handelt sich um eine zu interpretierende und zu verstehende „sinnvolle Welt“, die aus kulturell bedeutenden Objekten besteht, wie z.B. „Werkzeugen, Symbolen, Sprachsystemen, Kunstwerken, sozialen Institutionen etc.“ (Schütz 1994, 265). Insofern glaubt Schütz (1994, 300), dass das Verstehen nicht lediglich eine „Methode der Sozialwissenschaften“ ist, sondern vielmehr „die besondere Erfahrungsform, in der Alltagsdenken von der sozialen (Lebens)Welt Kenntnis nimmt“. Ähnlich wie Husserl geht Schütz (2011, 288; 2003, 330) davon aus, dass jede „In-group“ gleichsam ihre eigene kulturelle Lebenswelt hat. Die Kultur einer Gruppe ist, so Schütz (2003, 330), eine „relativ natürlichen Weltanschauung“, d.h. eine Sichtweise der Lebenswelt, welche als eine naturalisierte – d.h. als selbstverständlich hingenommene – Orientierungs-, Deutungs- und Handlungsschema der Mitglieder derselben fungiert.

Schließlich, und im Zusammenhang mit dem soeben gesagten, betont Schütz (1994, 265) die „Historizität“ bzw. den „historischen Charakter“ der Lebenswelt. Die kulturellen Gegenstände, sagt er, „verweisen ihrem Sinn und Ursprung nach auf menschliche Handlungen“, wodurch sie gleichsam in der Vergangenheit *gestiftet* wurden, und sie werden „in Brauch und Tradition“ überliefert und behalten. Deswegen besitzen die alltäglichen Subjekte ein „beständiges Bewußtsein des historischen Charakters“ ihrer Lebenswelt.

1.c. *Der subjektiv-relative Charakter der Lebenswelt:* Zu behaupten, dass die Lebenswelt eine sozio-kulturelle Verfasstheit hat, impliziert nach Schütz keinesfalls, ihre subjektiv-relative Gegebenheitsweise zu leugnen. Für Schütz, wie für Husserl, ist uns die Lebenswelt wesentlich aus der *ersten-Person-Perspektive* gegeben; gäbe es kein Subjekt der Erfahrung, dann würde die Welt nicht erscheinen können. „[J]eder von uns“, sagt der Wiener Phänomenologe, „[begreift] sich als das Zentrum seiner Welt [...], die er je nach seinem eigenen Interesse um sich herum gruppiert“ (Schütz 1972, 41). In der Tat zielt Schütz' Lebensweltanalyse darauf ab, die

„Strukturiertheit der Lebenswelt für das erlebende Subjekt“ zu beschreiben (Schütz 1994, 217).

1.d. *Die Lebenswelt als Boden, Horizont und Feld*: Wenn es darum geht, die Lebenswelt zu charakterisieren, rekurriert Schütz auf dieselben Metaphern wie Husserl: „Boden“, „Horizont“ und „Feld“. Die alltägliche Lebenswelt, schreibt Schütz (1994, 217, 231) im Anschluss an den Vater der Phänomenologie, bildet den „unbefragte[n] Boden der natürlichen Einstellung“ und „aller Wissenschaften“. Er fungiert als der als selbstverständlich hingenommene „Urgrund“ vortheorietischer Gewissheiten, auf welchem sich jede alltägliche Praxis bewegt (Schütz 2003, 57).

In Schütz' Lebensweltanalyse spielen auch die Husserl'schen Begriffen von „Horizont“ und „Feld“ eine große Rolle. Das Feld des Bewusstseins, argumentiert Schütz (Schütz 2011, 112) mit Husserl und Gurwitsch, strukturiert sich in ein „Thema“ und einen „Horizont“. Anders gesagt: „Es gibt keinen isolierten Gegenstand als solchen, sondern stets ein Feld von Wahrnehmungen und Cogitationen mit einem Hof, mit einem Horizont [...] mit offenen Rändern [*fringes*], die auf andere Gegenstände verweisen“ (Schütz 1971, 125). Insofern scheint Schütz (vgl. 1994, 337-338) mit Husserl zu glauben, dass die Lebenswelt den universellen Horizont der Erfahrung bildet.

1.e. *Die Typik und Vertrautheit der Lebenswelt*: In Anlehnung an Husserls Analyse der Typik der vorprädikativen Erfahrung argumentiert Schütz (1971, 8), dass die alltägliche Lebenswelt von vornherein als *typisch* erscheint (vgl. Gros, 2017b). Das heißt: Die lebensweltlichen Gegenstände werden nie als völlig neu und einzigartig wahrgenommen, sondern immer als *Exemplare* von *vorbekannten Typen* von Objekten: „Auf der vorprädikativen Stufe ist jeder Gegenstand der passiven Rezeptivität als Gegenstand eines bereits irgendwie bekannten Typus gegeben“ (Schütz 1971, 322). Diese Vorkenntnis der lebensweltlichen Gegenstände – die nach Schütz (vgl. 2003, 330) das Endergebnis eines langen Prozesses der „Erziehung“ bildet, den sich im sogenannten subjektiven „Wissensvorrat“ sedimentiert – ermöglicht es, dass die gewöhnlichen Akteure immer schon eine „Vertrautheit“ zur Lebenswelt entwickeln (Schütz 1994, 246).

1.f. *Das Verhältnis zwischen Lebenswelt und Wissenschaft:* Schütz (2010, 179) teilt auch Husserls Kritik am Vergessen der Lebenswelt durch die positivistischen Naturwissenschaften und versucht auf originelle Weise, sie auf die sozialwissenschaftliche Ebene zu übertragen. Genauer gesagt, kritisiert Schütz diejenigen *objektivistischen, reduktionistischen und rationalistischen* Positionen in den Sozialwissenschaften – wie z.B. Ludwig von Mises' Praxeologie und Talcott Parsons' soziologischen Ansatz –, welche die soziale Wirklichkeit *qua* Lebenswelt systematisch vernachlässigen und vergessen, in dem Maße, in dem sie diese mit „präskriptiven“ und „von oben“ eruierten theoretischen Modellen verdecken bzw. (Eberle/ Srubar 2010, 25).

(2) *Schütz' kreative Anverwandlung und Weiterführung des Husserl'schen Lebenswelt-Konzepts*

2.a. *Die mannigfaltigen Wirklichkeiten:* Eine der originellsten Aspekte der Schütz'schen Lebenswelttheorie ist zweifellos die Konzeption der sog. „mannigfaltigen Wirklichkeiten“ (1962, 207ff). Mit dieser Konzeption geht Schütz über den Vater der Phänomenologie hinaus, indem er Husserl'sche theoretische Elemente mit Gedanken von William James und Henri Bergson verbindet. Anders als Husserl (vgl. etwa 1954, 52) setzt Schütz die Lebenswelt nicht mit der Alltagswelt der natürlichen Einstellung gleich; vielmehr argumentiert er im Anschluss an James, dass die Lebenswelt auch verschiedene außeralltägliche Realitäten bzw. „geschlossene Sinnbereichen“ (Schütz 1971, 264) beinhaltet. Zu diesen mannigfaltigen Wirklichkeiten gehören u.a. die „Traumwelt“, die „Welt der Phantasievorstellungen“ und die „Welt der wissenschaftlichen Theorie“ (Schütz 1971, XII)

Schütz (1971, 171) glaubt aber, dass die Alltagswelt gleichsam die „ausgezeichnete Wirklichkeit“ [*paramount reality*] der Lebenswelt bildet; es handelt sich, anders gesagt, um die „Archetyp unserer Erfahrung der Wirklichkeit“ (Schütz 1971, 267). Nur in der Welt des Alltags können wir mittels unseres leiblichen Wirkens in die äußere Welt eingreifen und ihre Verfasstheit verändern, und sind wir in der Lage, durch leibliche und sprachliche Ausdrücke mit Anderen zu kommunizieren (vgl. Schütz 1994, 248).

Wenn wir schlafen, phantasieren, Wissenschaft treiben oder ein Kunstwerk betrachten, so Schütz (1962, 231), machen wir gleichsam einen „Sprung“ [*leap*] in außeralltägliche Erfahrungswelten bzw. in „geschlossene Sinnbereiche“. Jede dieser Welten besitzt eigenartige und untereinander inkommensurable Sinnstrukturen. Um Schütz' Position adäquat zu verstehen, ist es wichtig zu betonen, dass er im Anschluss an Husserls Konstitutionstheorie diese mannigfaltigen Wirklichkeiten nicht als *objektive* bzw. *an sich* existierende Realitäten begreift, sondern vielmehr als *noematische Korrelate* unterschiedlicher „Einstellungen“ bzw. „Erkenntnisstyle“, die jeweils mit unterschiedlichen Graden der „Bewußtseinsspannung“ bzw. „*attention à la vie*“ einhergehen (Schütz 1971, 264, 297, 311).

2.b. *Die soziale Welt und die Struktur der Gesellschaft:* Schütz geht auch über Husserl hinaus, wenn es darum geht, die *soziale* bzw. *gesellschaftliche* Struktur der Lebenswelt zu porträtieren. Genauer gesagt, macht er eine systematische Analyse der verschiedenen raumzeitlichen Modi der Fremderfahrung, das heißt der unterschiedlichen räumlichen und zeitlichen Art und Weisen, in denen die gewöhnlichen Akteure die Anderen bzw. die Alter egos im Alltag erfahren werden können. Anders als objektivistische soziologische Ansätze, wie z.B. die von Talcott Parsons, welche die soziale Welt gleichsam aus einer dritten-Person-Perspektive analysieren, versucht Schütz, die Art und Weise phänomenologisch zu beschreiben, wie die Subjekten sie aus einer *ersten-Person-Perspektive* erleben; d.h. die Art und Weise, wie sich die soziale Welt um *mich* herum *qua* „Zentrum“ bzw. „Mittelpunkt“ entfaltet (Schütz 2003, 98).

Allgemein gesprochen, strukturiert sich die soziale Welt nach Schütz (2003, 98; vgl. 1962, 15; 1981, 198) entlang einer *zeitlichen* Achse: Die Sozialwelt gliedert sich gleichsam in drei verschiedenen „Regionen“ bzw. „Sphären“, nämlich die „Gegenwartswelt“, die „Vorwelt“ und die „Nachwelt“. In jeder dieser Regionen ist die „Gegebenheitsweise“ der fremden Subjektivitäten jeweils unterschiedlich, das heißt mehr oder weniger *original* bzw. *unmittelbar* (vgl. Schütz 1981, 198). In der Gegenwartswelt leben meine „Zeitgenossen“ – d.h., die Subjekte, die zur selben Zeit wie ich leben, sei es in meinem Haus, meiner

Stadt, meinem Land oder auch in anderen Kontinenten –, mit denen ich auf verschiedenen Weisen *interagieren* kann, und die ich in bestimmten Fällen – wenn sie sich in meiner räumlichen Reichweite befinden – gleichsam *leibhaftig* wahrnehmen kann. In der Vorwelt *leben* ihrerseits meine „Vorgänger“, *i.e.* die Toten, die ich auch erfahren kann, aber nur mittels Vergegenwärtigungen. Schließlich ist die Nachwelt *bevölkert* von meinen „Nachfolgern“, die ich zwar noch nicht kenne, aber auch mittels Vergegenwärtigungen auf eine leere Weise erfahren kann (Schütz 2003, 97).

Schütz – und dies ist entscheidend, um diejenige Kritiken seines Werkes zu entschärfen, nach denen er eine subjektivistische und voluntaristische sozialtheoretische Position vertritt, welche die „objektiven“ sozialen Strukturen vernachlässigt (vgl. Habermas 1987b, 223ff.) – erkennt die zentrale Rolle, welche *makrosoziale* Institutionen und Strukturen innerhalb der Lebenswelt spielen und die Art und Weise, wie sie den gewöhnlichen Akteuren *Zwänge* auferlegen. Genauer gesagt, argumentiert Schütz (1994, 317), dass die Lebenswelt eine „soziale und politische Organisation höchst mannigfaltiger Art“ aufweist, innerhalb derer „sowohl ich als auch die anderen Mitglieder [...] eine besondere Rolle, einen besonderen Status und besondere Funktionen haben“. Und er behauptet, dass das, was die Struktural-Funktionalisten als Systeme, Strukturen und Institutionen bezeichnen, auch von den lebensweltlichen Akteuren als ein „Netzwerk von Typisierungen“ und auferlegten sozialen Relevanzen erfahren wird (1964, 231-231; vgl. Schütz 1994, 222).

Schluß

An einer berühmten Stelle des Aufsatzes „*Le philosophe et son ombre*“ schreibt Maurice Merleau-Ponty (2003, 243. Hervorhebung, AEG) das Folgende: „*Tradition ist Vergessen der Ursprünge, sagte der späte Husserl. Gerade wenn wir ihm viel verdanken, sind wir außerstande, genau zu erkennen, was eigentlich ihm gehört*“. Diese Feststellung, die der französische Phänomenologe eigentlich in Bezug auf die philosophische Lage seiner Zeit macht, ist m.E. auch als eine zutreffende Beschreibung der Situation der zeitgenössischen Sozialwissenschaften zu lesen,

was die Verwendung des Lebensweltbegriffes angeht. Es war das Anliegen des vorliegenden Aufsatzes, einen Beitrag zur Klärung des Selbstverständnisses der aktuellen Sozialwissenschaftler hinsichtlich der Verwendung dieser Kategorie und ihrer Surrogate zu leisten, und zwar mittels einer Rückbesinnung auf Husserls „Urstiftung“ und Schütz' „Wideraufnahme“ des Begriffes. Denn, wie Alexander von Humboldt bekanntlich sagt, *nur wer die Vergangenheit kennt, hat eine Zukunft*.

NOTES

¹ Jürgen Habermas (2017, 105) zitiert diese Passage von Huxley im Aufsatz „Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt“ aus dem Jahre 1966.

² Das, was ich über den Lebensweltbegriff behaupte, gilt meiner Meinung nach auch für ähnliche Begriffe, wie die von „Welt“ und „Sozialwelt“, welche in der Regel mit dem Ersteren als austauschbar verwendet werden. Sowohl Bourdieu (vgl. 2018) als auch Giddens (vgl. 1993) sind gute Beispiele des unpräzisen Gebrauchs dieser Begriffe in den Sozialwissenschaften.

³ Jürgen Habermas (vgl. 1987b, 182-229) bildet in gewisser Weise eine Ausnahme. In *Theorie des kommunikativen Handelns* – um genauer zu sein, in den „Zweiten Zwischenbetrachtung“ des Buches – versucht er, den Lebensweltbegriff präzise zu definieren. Dabei setzt er sich ausführlich und kritisch mit den Werken von Husserl, Schütz und Luckmann auseinander. Gleichwohl ist aus meiner Sicht Habermas' formal-pragmatische und „sprachphilosophische Annäherung“ an den Lebensweltbegriff nicht phänomenologisch im strengen Sinne (vgl. Luckmann 2002, 46-47): Habermas vernachlässigt zentrale Aspekte der *vorprädikativen* Erfahrung – nämlich die Zeitlichkeit, die Leiblichkeit, die Räumlichkeit, die Affektivität u.a. – und anstatt die Textur der vorwissenschaftlichen (inter-)subjektiven Erfahrung genau so zu beschreiben, wie sie im Alltag erlebt wird, presst er sie gleichsam in ein *rationalistisches Korsett*.

⁴ Entgegen Ansätze, wie die von Jürgen Habermas, verfasst der Schütz-Experte Ilja Srubar (2007, 13ff.) seinen Aufsatz „Ist die Lebenswelt ein harmloser Ort?“. Es gibt einen weitverbreitete Trend in den Sozialwissenschaften, so kann man mit Srubar Argumentieren, die Lebenswelt als einen unschuldig und gefahrlosen Ort zu konzipieren, d.h. als einen Ort, der frei von den *dunklen* Aspekten des sozialen Lebens ist, nämlich von der Macht, der Ausbeutung, der Entfremdung usw. Dieser Auffassung zufolge haben diese obskuren Dimensionen des menschlichen Lebens ihren Ursprung und Wohnsitz außerhalb der Lebenswelt, nämlich in den „Systemen“ und „Strukturen“, und sind für die lebensweltlichen Akteure schwer zu identifizieren.

REFERENCES

- Ashworth, Peter. 2003. "An Approach to Phenomenological Psychology: The Contingencies of the Lifeworld." *Journal of Phenomenological Psychology* 35 (2): 145-156.
- Barber, Michael. 2002. "Alfred Schutz." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/schutz/>.
- Belvedere, Carlos. 2011. *Problemas de fenomenología social*. Buenos Aires: Prometeo.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penguin.
- Blumenberg, Hans. 1979. *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 2018. *Le sense pratique*. Paris: Minuit.
- Brooks, Joanna. 2015. "Learning from the Lifeworld: Introducing Alternative Approaches to Phenomenology in Psychology." *The Psychologist* 28 (8): 642-643.
- Brudzinska, Jagna & Diether Lohmar. 2012. *Founding Psychoanalysis Phenomenologically: Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*. New York: Springer.
- Craig, Robert. 1999. "Communication Theory as a Field." *Communication Theory* 9 (2): 19-161.
- Dreher, Jochen (Hg.). 2012. *Angewandte Phänomenologie: Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*. Wiesbaden: Springer.
- Eberle, Thomas. 1993. "Schütz' Lebensweltanalyse: Soziologie oder Proto-soziologie?" In *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt: Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, hg. von A. Bümer y M. Benedikt, 203-320. Wien: Passagen.
- Eberle, Thomas. 2012. "Phenomenology and Sociology: Divergent Interpretations of a Complex Relationship." In *Interaction and*

Everyday Life: Phenomenological and Ethnomethodological Essays in Honor of George Psathas, hg. von H. Nasu und F. C. Waksler, 135-153. Plymouth: Lexington Books.

Eberle, Thomas & Ronald Hitzler. 2000. "Phänomenologische Lebensweltanalyse. In *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, hg. von U. Flick, 109-118. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Eberle, Thomas & Ilja Srubar. 2010. "Einleitung." In *Alfred Schütz Werkausgabe Band IV: Zur Methodologie der Sozialwissenschaften*, 9-47. Konstanz: UVK.

Ekebergh, M. 2009. "Developing a Didactic Method that Emphasizes Lifeworld as a Basis for Learning." *Reflective Practice* 10(1): 51-63.

Embree, Leste. 2015. "Alfred Schütz," *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://www.iep.utm.edu/schutz/>

Endreß, Martin. 2006a. *Alfred Schütz*. Konstanz: UVK.

_____. 2006b. "Alfred Schütz," *Klassiker der Soziologie: Von Auguste Comte bis Alfred Schütz*, D. Kaesler (Hg.). München: Beck, 338-358.

Gallagher, Shaun & Dan Zahavi. 2012. *The Phenomenological Mind*. New York: Routledge.

Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice Hall.

Giddens, Anthony. 1993. *New Rules of Sociological Method. Apositive Critique of Interpretative Sociologies*. Stanford: Stanford University Press.

Gray, John. 2006. *Domestic Mandala: Architecture of Lifeworlds in Nepal*. New York: Routledge.

Gros, Alexis E. 2017a. "Alfred Schutz on Phenomenological Psychology and Transcendental Phenomenology." *Journal of Phenomenological Psychology* 48 (1)
<https://doi.org/10.1163/15691624-12341329>

_____. 2017b. "The Typicality and Habituality of Everyday Cognitive Experience in Alfred Schutz's Phenomenology of the Lifeworld." *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* IX (1): 63-85.

- Gurwitsch, Aron & Alfred Schütz. 1985. *Briefwechsel* (1939-1959). München: Fink.
- Habermas, Jürgen. 1987a. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 1. Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1987b. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2. Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2017. "Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt." In *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, J. Habermas, 104-120. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harrington, Austin. 2006. "Lifeworld," *Theory, Culture & Society* 23 (2-3): 341-342.
- Heidegger, Martin. 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Held, Klaus. 2012. "Towards a Phenomenology of the Political World." In *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, hg. von D. Zahavi, 442-459. Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, Edmund. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Husserliana III*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. 1952 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II. Husserliana IV*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. 1954. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*. Den Haag: Nijhoff.
- _____. 1962. *Phänomenologische Psychologie. Husserliana IX*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. 1972. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. 1996. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Meiner.
- _____. 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution: Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Husserliana XXXIX*. Dordrecht: Springer.

- _____. 2009. *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Huxley, Aldous. 1963. *Literatur und Wissenschaft*. München: Pieper.
- Jackson, Michael. 2012. *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langsdorf, Lenore. 1994. "Why Phenomenology in Communication Research?". *Human Studies* 17 (1): 1-8.
- Lewkow, Lionel & Rosana D. Motta. 2014. "Alfred Schutz y Niklas Luhmann: Semánticas, tipos, mundo de la vida e intersubjetividad." *Schutzian Research* 6: 123-139.
- Liberman, Kenneth. 2013. *More Studies in Ethnomethodology*. New York: SUNY Press.
- Lohmar, Diether. 1997. "Die Fremdheit der fremden Kultur." *Phänomenologische Forschungen* 2 (2): 189-205.
- Luckmann, Thomas. 2002. *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*. Konstanz: UVK.
- Luhmann, Niklas 1986. "Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen." *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 72 (2): 176-194.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard: Paris.
- _____. 1975. *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Paris: Centre de Documentation Universitaire.
- _____. 2003. "Der Philosoph und sein Schatten." In *Das Auge und der Geist: Philosophische Essays*, hg. und übersetzt von Hans Werne, 243-275. Hamburg: Felix Meiner.
- Psathas, George. 1989. *Phenomenology and Sociology: Theory and Research*. Boston: University Press of America.
- Raab, Jürgen et al. (Hg.). 2008. *Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Raulet, Gérard. 2014. "Lebenswelt als politisch relevanter Begriff." *Kultura I Warto* (4) 12: 45-62.

Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Seamon, David. 2015. *A Geography of the Lifeworld: Movement, Rest, Encounter*. New York: Routledge.

Scavino, Dardo. 2007. *La filosofía actual*. Buenos Aires: Paidós.

Schutz, Alfred. 1962. *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff

_____. 1964. *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. The Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1971. *Gesammelte Aufsätze I*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1972. *Gesammelte Aufsätze II*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1994. "Anhang (Notizbücher)." In *Strukturen der Lebenswelt*, hg. von T. Luckmann & A. Schütz, 215-405. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 2003. *Theorie der Lebenswelt 1: Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt*. Alfred Schütz Werkausgabe Band V.1. Konstanz: UVK.

_____. 2009. *Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*. Alfred Schütz Werkausgabe Band III.1. Konstanz: UVK.

_____. 2010. *Zur Methodologie der Sozialwissenschaften*. Alfred Schütz Werkausgabe Band IV. Konstanz: UVK.

_____. 2011. *Collected Papers V*. New York: Springer.

Sebald, Gerd. 2009. "Einleitung des Herausgebers." In *Alfred Schutz Werkausgabe III.1*, 9-47. Konstanz: UVK.

Sowa, Rochus. 2008. "Einleitung des Herausgebers." In *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution: Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. *Husserliana XXXIX*. Dordrecht: Springer.

Srubar, Ilja. 2007. *Phänomenologie und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. Wiesbaden: VS Verlag.

Ströker, Elisabeth. 1996. "Einleitung." In *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, von E. Husserl, IX-XXXII. Hamburg: Meiner.

Waldenfels, Bernhard. 1992. *Einführung in die Phänomenologie*. München: Wilhelm Fink.

Wagner, Helmut. 1983. *Alfred Schutz. An Intellectual Biography*. Chicago: Chicago University Press.

Weber, Max. 1984. *Soziologische Grundbegriffe*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Welton, Michael Robert. 1995. *In Defense of the Lifeworld. Critical Perspectives on Adult Learning*. New York: SUNY Press.

Zahavi, Dan. 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press. Zahavi, Dan. 2007. *Phänomenologie für Einsteiniger*. Paderborn: Fink.

Alexis Emanuel Gros (PhD in Social Sciences, University of Buenos Aires, Argentina) is a phenomenologist, social theorist, and translator of German philosophical and sociological texts into Spanish. He specializes in the work of Alfred Schutz and in contemporary social theory. At the moment, he is Visiting Researcher at the Institute for Sociology at the Friedrich Schiller University Jena, Germany, as holder of an Alexander von Humboldt Scholarship. In Argentina, he is researcher at CONICET (National Scientific and Technical Research Council, Argentina), Assistant Professor of "Cultural History" and "Sociology" at the University of Belgrano, and Lecturer of "Social Phenomenology" at the University of Buenos Aires.

Address:

Alexis Emanuel Gros

1105 - Mario Bravo 376, 2A. City of Buenos Aires, Argentina

07745 - Jansonstraße 5 Jena, Deutschland

E-mail: alexisgros@hotmail.com

Die grundlegenden Eigenschaften von Schelers phänomenologischer materialer Wertethik

Wei Zhang

Department of Philosophy, Sun Yat-sen University

Abstract

The Basic Properties of Scheler's Phenomenological Material Value-Ethics

The main task of this article is to consider Scheler's phenomenological material value-ethics in the context of the history of ethical thought, in order to better understand his position. In Scheler's view, phenomenology undoubtedly establishes a "novel apriorism" that is "richer" than Kant's "formal" apriorism. Scheler himself introduces a "substantial apriori", developed it further into "material apriori", and finally created a unique "material" and "a priori" basis for the "material apriorism". Certainly, we can not possibly discuss all the details of the history of ethical thought here. However, by means of Scheler's provisions or the "characteristics" of his ethics, we try to assign him a place in the history of ethics.

Keywords: Max Scheller, phenomenology, values, material value-ethics, Formalismus

1. Der materiale Apriorismus von Schelers Ethik

Im Titel von Schelers Hauptwerk, «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», bekundet sich bereits, wie die Bestimmung der und Abgrenzung vom „Formalismus in der Ethik“ einen wichtigen Teil seiner Ethik bilden. Näher kann nur durch gänzliche Ablehnung des „Formalismus in der

* This article is funded by the Major project of the National Social Science Fund of China (NSSFC) (Project No.: 17ZDA033) and the Project supported by the Foundation for the Author of National Excellent Doctoral Dissertation of PR China (FANEDD) 2013 (Grant No. 201403).

Ethik“ Schelers eigene „materiale Wertethik“ zum Vorschein kommen. Was aber verbirgt sich hinter der Wendung „Formalismus in der Ethik“?

Klar ersichtlich dürfte sein: Der „Formalismus in der Ethik“ bezieht sich vor allem auf Kants Ethik. Scheler scheint durch Hinterfragung und Kritik des Formalismus' in Kants Ethik seine eigene materiale Wertethik gleichsam kontrastiv zu entwickeln. Doch sollte man nicht dem Missverständnis aufsitzen, die Entwicklung von Schelers eigener Ethik als lediglich negativ durch Kritik und Ablehnung von Kants Ethik entstanden zu verstehen. Schelers Kritik an Kant ist vielmehr stets nur ein „Nebenzweck“. Er betrachtet Kant gleichsam nebenbei als eine „Zielscheibe“, während er seine eigene Theorie entwickelt.

In der einschlägigen Literatur verstehen seit jeher die Kommentare zum Formalismus von Kants Ethik den Begriff „Formalismus“ hauptsächlich auf drei Arten, sodass man von drei Formalismen reden kann: der erste ist von Hegel, der zweite von Scheler und der dritte von Paul A. Schlipp.

Schlipps Verständnis gilt dabei als das mit der geringsten Wirkung und wird auch am seltensten mit den anderen verwechselt. Es bezieht sich hauptsächlich auf einen „methodologischen Formalismus“. Um den vergangenen Ethiken und seiner eigenen vorkritischen Periode entgegenzuwirken, „konzipiert und entwickelt“ Kant nach Schlipp schon früh „den kritischeren Begriff der Form“. Doch sei dieser Begriff seitdem von den meisten Kant-Gelehrten missverstanden worden, da sie stets mit Kants theoretischer Philosophie die Ethik interpretierten. Der Begriff der „Form“ in der Ethik bezeichne nicht ein „mould“, in das der Inhalt gegossen werden solle, sondern eine nicht durch empirische Materialien oder Faktoren bestimmte Methode rationaler Reflexion. Dieser methodologische Begriff der „Form“ bilde Kants originellen Beitrag zur Ethiktheorie. Dies sei ein Prozess der rationalen Reflexion, kreativen Konstruktion und des Übergangs, durch den die reflektierende (induktive) Vernunft ein neues Objekt in „Reinheit“ erzeugen könne, wann immer ein neues Bedürfnis für den nächsten, reflektierend gewählten Schritt entsteht. Das so entstandene neue Objekt, sei somit auf

nicht empirische Weise bestimmt. Daher sei der „Formalismus“ in Kants Ethik nicht zu überwinden oder zu kritisieren, sondern im Gegenteil, er sei Kants wichtigster Beitrag zur Ethik (Schlipp 1942, 98). Zusammengefasst legt Schlipp also „Form“ als „formale Methode“ aus. Obwohl Schlipp behauptet, der Begriff „Form“ im ethischen Formalismus unterscheide sich von seinem gleichklingenden Pendant in Kants theoretischer Philosophie, besteht er tatsächlich in der Unterscheidung von „Form“ und „Empirischem“. Die sogenannte „formale Methode“ besagt somit lediglich eine solche, die sich nicht auf Empirisches stützt. So gesehen ist Schlipps Umwandlung der Bedeutung nicht sehr überzeugend. Diese Art von Verständnis erlangte jedoch in den letzten Jahren in der Literatur immer mehr Zuspruch. Obwohl man Schlipps Erklärung möglicherweise nicht versteht, ist der allgemeine Trend hier einstimmig (Krijnen 2000, 120-138).

Am einflussreichsten ist Hegels Auslegung des Formalismus', die wir als „leeren Formalismus“ bezeichnen. Hegel erwähnt diesen „leeren Formalismus“ in zahlreichen Teilen seiner Arbeiten. Eine wohl klassische Beschreibung findet sich im Abschnitt 135 der Grundlinien der Philosophie des Rechts. Nach Hegels Ansicht setzt Kants „leerer Formalismus“ die moralische Wissenschaft zu einer Rederei von „der Pflicht um der Pflicht willen“ herab, sodass von diesem Standpunkt aus eine wirkliche immanente Pflichtenlehre zu erreichen unmöglich wird. Der kategorische Imperativ bedeute letztlich nur eine „widerspruchslose“, „formell übereinstimmende“, abstrakte und unbestimmte „Tautologie“ (Hegel 1999, 120-1).

Hegels Vorwurf des „leeren Formalismus“ richtet sich daher hauptsächlich gegen Kants kategorischen Imperativ, und verwechselt dabei Kants „formale Prinzipien“ mit den „formalen Regeln“ der Logik (wie etwa Kontradiktion usw.). Deswegen sah Hegel in Kants Ethik einen „Formalismus“. Hegels Verständnis ist in der gesamten Diskussion über Kants ethischen Formalismus tonangebend. Als Hauptstrom droht Hegels Verständnis daher bisweilen die Diskussion über den Begriff des „ethischen Formalismus“ zu monopolisieren, und zwar sowohl bei denen, die Hegels Kritik zustimmen, wie auch

bei jenen, die Hegels Kritik nachdrücklich ablehnen und Kant verteidigen. Allesamt ist bei ihnen die Bedeutung, die sie dem Ausdruck „Formalismus“ beilegen, im Einklang mit dem hegelschen Verständnis. Dieses herrschende Verständnis spielt auch eine Hauptrolle in den Diskussionen über und den Widerlegungsversuchen von Schelers Kritik an Kant. So findet sich Schelers Kritik am Formalismus in Kants Ethik oft so betrachtet und beurteilt, als arbeite Scheler mit Hegels Auslegung des Formalismus bzw. des „leeren Formalismus“, folge also lediglich Hegel.

Man kann nicht einfach sagen, diese Behauptungen seien völlig falsch, da Schelers Kritik an Kants ethischem Formalismus durchaus „hegelsche Elemente“ enthält. Beispielsweise erwähnt er im *Formalismus* oft den „leeren und unfruchtbaren Formalismus“ (Scheller 1913, 15), die „erhabene Formel in ihrer Leere“ (Scheller 1913, 30), die „leere Konstruktion“ (Scheller 1913, 66) usw. Offensichtlich stimmte Scheler Hegels Kritik an Kant weitgehend zu. Doch darüber hinaus bietet Scheler noch etwas anderes als das hegelsche Verständnis. Wir nennen es „Schelers Verständnis für Formalismus“, und meinen damit einen „nicht-materialen Formalismus“ (Lee 2005, 98-100)¹.

Wie bereits erwähnt, verweist diese Kritik an Kants „nicht-materialem Formalismus“ auf die Grundlegung der Ethik. Denn Scheler zufolge basiert Kants Ethik auf dem rationalen und formalen Apriori, während sie sämtliche emotionalen Faktoren und solche von materiellem Wert als ethische Grundlage ausschließt. Grundsätzlich biete sie somit eine „nicht-materiale“ oder „formale“ Grundlegung der Ethik, aber eine solche Grundlegung, ja gar deren letztliche Argumente (rationale Tatsachen) blieben dabei selbst „unbegründet“. In gewissem Sinne können wir Schelers Kritik sogar als eine am „Formalismus“ als einer Einseitigkeit von Kants Ethik fassen. Denn Scheler will das Formale und Rationale bei Kant nicht etwa völlig ausschließen, sondern betont nur deutlich, das Formale bzw. Rationale rein für sich ermangele jenes grundlegenden Status, den Kant ihm zusprach. Falsch ist also nicht, wenn Kant die Rolle von „Formen“ betont, sondern sein einseitiger „Formalismus“, also

das „Formale“ zur Grundlage der Ethik zu machen. In Schellers Ansicht begründet die Phänomenologie daher zweifellos einen „*neuartigen Apriorismus*“, der „reicher“ als der „formale“ Apriorismus Kants ist (Scheller 1913, 309).

Was bei Scheler leicht missverstanden wird, ist, dass seine Kritik an Kant sich nicht nur auf den „leeren“, sondern auch auf den „nicht-materialen“ Formalismus bezieht. Zweifellos ist für Scheler die Kritik am nicht-materialen Formalismus sogar die wichtigere. „Leer“ und „Formal“ (oder „Nicht-material“) können nicht miteinander gleichgesetzt werden. Ping-cheung Lo betont dies in seinem Beitrag über Kants Ethik (Lo 1981, 181ff). Die Kritik am leeren Formalismus bezieht sich auf die „Leere“ des kategorischen Imperativs selbst. Die Kritik am nicht-materialen Formalismus hingegen bemängelt als „formal“ oder „nicht-material“, den „inhaltlich leeren“ kategorischen Imperativ bzw. das nur „Formale“ zur Grundlage der Ethik zu machen. Gerade diese Problematisierung der Grundlage der Ethik ist für Schellers eigenen Ansatz ausschlaggebend. Scheler zufolge pochte Kant zurecht auf der „Apriorität“ der Ethik, verkannte dabei jedoch das Wesen des „Apriori“. Denn er begeht den Grundirrtum, das „Apriorische“ mit dem „Formalen“ zu identifizieren, woraufhin Kant in das Fahrwasser eines ethischen Formalismus geriet. Dieser Grundirrtum liegt dabei nicht nur dem ethischen „Formalismus“ zugrunde, sondern auch dem „formalen Idealismus“ (Scheller 1913, 73). Scheler selbst führt ein „inhaltsvolles Apriori“ ein (Scheller 1913, 253ff.)², entwickelte es weiter zum „materialen Apriori“, und schuf schließlich in Form des phänomenologischen „materialen Apriorismus“ eine einzigartige „materiale“ und zugleich „apriorische“ Grundlage für die Ethik.

Der Unterschied zwischen „leerem“ und „nicht-materialem“ Formalismus wird oft übersehen, weswegen in der Folge das von Scheler aufgeworfene Problem ignoriert wird. In dieser Ignoranz liegt der Grund, warum jene Art Gegenkritik nicht greift, die die emotionalen, materialen und zweckmäßigen Faktoren in Kants Ethik geltend macht, um damit Schellers Kritik an Kants „nicht-materialem Formalismus“ zu widerlegen. Diese Faktoren können freilich in Kants Ethik

berücksichtigt werden, aber solange sie nicht als Grundprinzipien der Ethik erwogen werden bzw. als „ethisches Urteilsprinzip“ fungieren können, bleibt eine Verteidigung Kants gegen Schelers Kritik erfolglos. Wir wollen uns hier natürlich nicht darauf versteifen, Schelers Kritik an Kant sei zutreffend, sondern zunächst nur klären, worin diese Kritik besteht³. Deshalb unterscheiden wir Husserls Kritik an einem „widersinnigen“ inhaltlosen Formalismus von der an einem „leeren“ Formalismus in Kants Ethik. Grob gesagt ist Erstere von Scheler und Letztere hegelianisch.

Wie bereits erwähnt, zollte Scheler Kant, aller scharfen Kritik zum Trotz, doch auch den größten Respekt. So sagt er, Kants Ethik sei seit den antiken Ethiken die „Perfektteste“ und er erkennt Kant als den „größten und tiefsten Vertreter“ der formalen Ethik an. Denn durch Kant würden die Grundlagen aller *allgemein materialen Ethiken* (wie etwa Aristoteles „Tugendethik“ und „objektive teleologische Ethik“) völlig zerstört. Schelers eigene *materiale Wertethik* nimmt demgemäß ihren Ausgang von Kants Zerstörung der allgemeinen materialen Ethik. Er will somit weder „anti-kantisch“ sein noch einfach zu Kant zurückkehren, sondern hofft, über Kant hinauszugehen. Wir können auch sagen, Schelers Absicht bestehe letztlich darin, einen „dritten Weg“ zu finden, der sich sowohl von der „allgemeinen materialen“ Ethik als auch von Kants großartiger und tiefgreifender „formaler“ Ethik unterscheidet: die phänomenologische materiale Wertethik. Basierend auf dem materialen Apriorismus (mit seinen drei Arten Apriori: Sachapriori, Aktapriori und korrelatives Apriori), hat dieser „dritte Weg“ schließlich eine „materiale“ und zugleich „apriorische“ Grundlage für die Ethik gefunden, nämlich ein emotionales Apriori, Wertapriori und dazwischen ein korrelatives Apriori. Daher ist die phänomenologische materiale Wertethik weder allgemein noch teleologisch oder formal.

2. Absolutismus und Objektivismus in Schelers Ethik

Scheler sagte einmal, Husserls erster Band der *Logischen Untersuchungen* wende sich erfolgreich gegen den „Psychologismus“ und „Anthropologismus“ der bisherigen

Logik. In streng wissenschaftlicher Form übt Scheler auch Kritik am „Psychologismus“ und „Anthropologismus“ der bisherigen Ethik (Scheller 1913, 173f; 271). Husserl wie Scheler werfen dem Psychologismus und Anthropologismus vor, letztlich in einen „Relativismus“ zu münden. Somit ist klar, dass Schelers und Husserl in ihrer Ablehnung eines „Relativismus“ übereinstimmen.

Doch in der Vorlesung *Phänomenologie und Anthropologie* sowie im Vorwort zur englischen Übersetzung der *Ideen I* fasste Husserl Schelers Theorie als „Anthropologismus“. Husserl begründet diesen Vorwurf damit, Scheler habe die wesentliche Bedeutung der „phänomenologischen Reduktion“ nicht eingesehen, weswegen er schließlich in einen „Relativismus“ geriet. Doch diese Einschätzung Husserls ist möglicherweise unfair gegenüber Scheler. Anstatt zu sagen, Scheler habe den „Relativismus“ nicht abgelegt, wäre es besser, zu sagen, er habe den „transzendentalen“ Absolutismus Husserls nicht übernommen. Anstatt einer Rivalität zwischen Relativismus und Absolutismus besteht zwischen Scheler und Husserl eher eine Rivalität zwischen zwei verschiedenen Arten des Absolutismus. Denn Scheler spricht sich von Anfang an eindeutig gegen alle Formen des „Relativismus“ aus und definiert seine eigene Position zudem eindeutig als „Absolutismus“. Doch was für einen „Absolutismus“ vertritt Scheler? In vielen Teilen seiner Arbeit spricht Scheler von „Relativität“ oder „relativer Dimension“, negierte aber nie die Bedeutung der „Relativität“ selbst. Ist das ein Widerspruch?

Anhand der einschlägigen Literatur hierzu können wir in Schelers Diskussion über „Wert“ folgende sechs Bedeutungen von „Relativität“ ausmachen: 1) die primäre Relativität des Wertes und die sekundäre Relativität der Güter; 2) die Daseinsrelativität der Wertgegebenheit; 3) der Wert selbst als „aktrelatives“ Sein; 4) die Relativität der Werte auf den Menschen; 5) die Relativität der Werte auf das Leben; 6) die historische Relativität der ethischen Wertschätzungen und ihrer Dimensionen. Wir fokussieren hier die letzten drei Relativitäten, um so zu der grundlegenden Position vorzudringen, die Scheler letztlich einnimmt.

Die Relativität der Werte auf den Menschen bedeutet nicht etwa, den Menschen zum „notwendigen Subjekt“ des Werterfassens zu machen, wie es die „humane Ethik“ tut. Zwar erfassen Menschen tatsächlich durch Akte der Gefühle „als Menschen“ die Wesenheit der Werte und sogar die Gesetze von Akten der Gefühle und Emotionen, wie Liebe und Hass. Doch unterscheidet sich dies nicht prinzipiell davon, wie wir auch in Akten des Erkennens „als Menschen“ Sätze und Gesetze der Arithmetik, Mechanik, Physik usw. entdecken, ja sogar die Gesetze der Akte des Erkennens selbst. Und ebenso, wie wir trotz dieses Umstands nicht von einer „anthropologistischen“ Arithmetik sprechen, ebenso ist es unberechtigt, von einem „Anthropologismus“ der Werte zu sprechen. Grundsätzlich hängen weder die Gesetze der Arithmetik noch die Wesenheit der Werte von der besonderen Organisation und Existenz der Spezies Mensch ab. Scheler weist darauf hin, dass *„wo immer und sofern sie da sind, sie und ihre Gegenstände einer Gesetzmäßigkeit gehorchen“* (Scheller 1913, 276). Offensichtlich besteht in Bezug auf die Geltung von Wesen kein Unterschied zwischen Husserl und Scheler, obgleich sie über die Wesenheit in verschiedenen Bereichen sprechen. Wenn Scheler im Weiteren von einer „Relativität der Werte auf den Menschen“ spricht, so meint er damit, wie ein Wert (oder eine andere Wesenheit) sich bisweilen nur in einer Person oder in auch einer Volksgruppe manifestiert, sodass es sich damit auf die „Anlagen“ einer bestimmten Person oder Gruppe bezieht. Dabei ist die Wesenheit des Wertes selbst von solch differierenden „Anlagen“ klarerweise unterschieden und unabhängig. Ebenso wenig wird die Absolutheit der Wesenheit des Wertes durch einen eingeschränkten Gültigkeitsbereich angetastet.

Auch die Relativität der Werte auf das Leben meint nicht etwa, alles Wertsein wäre abhängig vom Leben in dem Sinne, dass es für einen hypothetisch angenommenen reinen Geist, dessen Tätigkeit ohne lebendigen Leib sich entfaltete, keinerlei Werte gäbe (Scheller 1913, 280). Diesbezüglich harmoniert also Schellers Denkweise mit seiner vorigen Erklärung der Relativität auf den Menschen, wo die Wesenheit des Wertes schon unabhängig von der bestimmten Lebensform

„Mensch“ angesetzt wurde. Was Scheler mit der Relativität der Werte auf das Leben meint, ist vielmehr: Einerseits gibt es tatsächlich eine Wertart, die das Wesen des Lebens selbst betrifft, und die nicht auf anderes reduzierbar ist, nämlich den Wert des Lebens. Andererseits sollen lebendige Organismen (insbesondere Menschen), die eng mit diesem Lebenswert verbunden sind, den richtigen Platz erhalten. In diesem Sinne können wir fragen: Welche Stellung hat der Mensch im Universum? In diesem Zusammenhang stellt Scheler seine berühmte These auf, die viel zitiert, aber auch oft missverstanden wurde: Der Mensch ist „seinem Wesen nach nur das lebendige X eben dieses Suchens“ (Scheler 1913, 296). Diese These drückt aus, der Wert des Lebens sei nur eines der Wertmuster und näher das Wertemuster in der Mitte der Wertrangverhältnisse. Von ihm ausgehend gibt es sowohl niedrigere sinnliche wie auch höhere geistige und heilige Wertmuster. So gesehen befindet sich der Mensch als lebender Organismus in einer „mittleren“ Position, nämlich zwischen dem rein geistigen und dem niederen Leben (Tiere). Er ist also ein Lebewesen, das „*sich selbst und sein Leben und alles Leben transzendiert*“ (Scheler 1913, 293). In dieser Hinsicht ist der Mensch im Grunde „der Träger einer Tendenz, welche alle möglichen Lebenswerte transzendiert und deren Richtung auf das «Göttliche» geht“. Anders gewendet, „er ist der Gottsucher“ und „das lebendige X eben dieses Suchens“ (Scheler 1913, 296). Dies ergibt sich als zusammenhängende Folge der Wesenheit des Wertes, der apriorischen Wertrangverhältnisse und der „Relativität der Werte auf das Leben“. Dies wollen wir besonders betonen, denn es belegt nochmals, wie Schelers philosophische Anthropologie wesentlich axiologisch und phänomenologisch ist, nicht aber „theologisch“. Scheler selbst hebt, um Missverständnissen vorzubeugen, hervor: „Nicht die Idee Gottes im Sinne einer existierenden positiv bestimmten Realität freilich ist es, die mithin vorausgesetzt ist...es ist vielmehr nur die *Qualität* des Göttlichen oder die *Qualität* des Heiligen, in einer unendlichen Seinsfülle gegeben“. Es handelt sich hier also weder um den Gott einer konkreten geschichtlich-faktischen Religion noch ist diese „Idee Gottes“ eine „empirische“ Abstraktion aus den Göttern verschiedener

solcher Religionen. Stattdessen ist die Idee Gottes hier nichts anderes als „die letzte (und zwar die oberste) *Wertqualität* in der Rangordnung der Werte“ und in phänomenologischer Evidenz selbstgegeben (Scheller 1913, 296ff.).

Die für unsere Thesen wichtigste „Relativität“ ist die dritte, also die historische Relativität der ethischen Wertschätzungen und ihrer Dimensionen. Denn an ihr zeigt sich die Beziehung zwischen „Relativität“ und „Absolutismus“ bei Scheler am klarsten. Sogar diejenigen Ethiker, die einen reinen „Absolutismus“ vertreten, können die historische Relativität der Wertschätzungen nicht ignorieren, weil sie faktisch besteht und die gesamte Geschichte reich an Beispielen für sie ist. Diese Relativität besteht darin, dass ein gleichartiges Ereignis oft unterschiedliche sittliche Bewertungen in verschiedenen Epochen oder Ethnien erfährt. Wie ist dies mit einem absoluten Wert oder Ethos vereinbar? Um diese Probleme zu lösen, unterscheidet Scheler fünf Hauptschichten (Scheller 1913, 303ff.).

1) „Ethos“: Die Variationen des *Fühlens* oder *Erkennens* der Werte selbst, der *Struktur* des *Vorziehens* von Werten und des *Liebens* und *Hassens* und sittlicher Erkenntnis; der Kern ist hier der „*Ordo Amoris*“.

2) „Ethik“: „Die urteilsmäßige und sprachliche Formulierung der in den emotionalen Intentionen selbst gegebenen Werte und Wertrangverhältnisse und der auf sie fundierten Beurteilungs- und Normierungsprinzipien“ (Scheller 1913, 311).

3) „Moral“: Die Variationen der Institutions-, Güter- und Handlungseinheitstypen, d.h. die Gesamtheit von verschiedenen Typen der wesentlichen moralischen „Normen“. Diese Typen sind scharf zu scheiden von den positiven, aufgrund von Sitte und positivem Recht geltenden Definitionen, wenngleich sie wohl solchen Definitionen als Fundament zugrunde liegen. „Mord“ im Sinne eines „Typs“ bezieht sich beispielsweise nicht auf die „Mord“-Definition einer bestimmten Rechtsvorschrift, sondern ist eine wesentliche Bestimmung, die sich auf den Wert selbst bezieht. Diese wesentliche Bestimmung schafft erst die Grundlage für die Gültigkeit einer Rechtsdefinition.

4) „Praktische Moralität“: Hier geht es um den Wert der tatsächlichen Handlung der Menschen. Er wird durch die Wertrangverhältnisse bestimmt, die sie erkennen und mit der Struktur des Vorziehens übereinstimmen. Es ist im Grunde das Ethos einer „Epoche“ oder eines „Volks“. Zum Beispiel können wir die Athener, die Sokrates zum Tode verurteilten, nicht einfach als „unmoralisch“ bezeichnen, denn eigentlich taten sie das, was der damals geltenden „praktischen Moralität“ entspricht, basierend auf dem Ethos ihrer Zeit. Wenn wir daher sagen, ihr Urteil war falsch oder unmoralisch, so sprechen wir dabei bereits aus dem Ethos unserer eigenen Zeit heraus.

5) „Sitte, Brauch“: Derlei sind Handlungs- und Ausdrucksformen, deren Geltung und Übung allein in der Tradition wurzeln.

Nach Schellers Ansicht können diese fünf Schichten allesamt einem Wandel unterliegen, sodass alle eine gewisse historische Relativität haben. Die historische Relativität von „praktischer Moralität“ und „Sitte oder Brauch“ bedarf wohl kaum einer Erklärung, denn ihre Definition bestimmt sie schon als historisch relativ. Und obgleich die historische Relativität der „Ethik“ und „Moral“ nicht so offensichtlich ist, ist sie doch hinnehmbar, da sie grundsätzlich auf dem Wert und dem „Ethos“ der Werte erfassenden Struktur basieren. Wenn also das „Ethos“ selbst wandelbar ist, wird die Wandelbarkeit von „Ethik“ und „Moral“ nicht weiter verwundern. Daher besteht das Grundproblem darin, wie man den Wandel oder die Änderung des „Ethos“ versteht. Scheller hat es als Wandel „*erster Ordnung*“ bezeichnet (Scheller 1913, 307).

Der sogenannte Wechsel im „Ethos“ sollte passender „Erneuerung und Wachstum des Ethos“ heißen. Seine radikalste Form ist „die in und kraft der Bewegung der *Liebe* sich vollziehende Entdeckung und Erschließung «höherer» Werte (zu den gegebenen)“. Mit der Erschließung neuer, höherer Werte wird das ältere Wertreich in seiner Gesamtheit relativiert. Wer nun die alten Werte den neuen noch vorzieht, unterliegt sittlicher Blindheit und Täuschung. Nach den alten Werten als den höchsten zu leben, wird praktisch „böse“. Denn gerade in der Bewegung der Wertsteigerung durch Liebe, im Respekt der Liebe, hat sich das Ethos selbst verändert. Die hier

erwähnte Veränderung, genauer die Veränderung der Vorzugsregeln, bezieht sich jedoch nur auf das Verhältnis zwischen alten und neuen höheren Werten, d.h. die Vorzugsregeln zwischen den alten Werten selbst werden nicht tangiert. Deshalb bedeutet die Veränderung des Ethos „Erneuerung und Wachstum“, und es werden die Vorzugsgesetze der alten Werte nicht vernichtet. Daher hat das Ethos selbst eine innere Geschichte, die die „zentralste Geschichte *in* aller Geschichte“ ist (Scheller 1913, 309). Die historische Relativität des Ethos ist somit wesentlich eine Art ständigen Wachstums und ständiger Erneuerung.

Vor diesem Hintergrund kritisiert Scheler einerseits die verschiedenen geschichtlichen ethischen Relativismen. Denn der Ursprung eines ethischen Relativismus liegt darin, dass „er die Werte selbst für bloße *Symbole* für die gerade in seinem Kulturkreis herrschenden Wertschätzungen bestimmter Güter und Handlungen (...) hält, und sich nun die gesamte Geschichte als bloße wachsende technische Anpassung des Handelns an die so faktisch absolut gesetzten Werte seines Zeitalters, und somit als «Fortschritt» auf sie hin willkürlich konstruiert“ (Scheller 1913, 308). Scheler relativiert also diese nur scheinbar wesentlichen absoluten Werte. Andererseits wirft er der „formal absoluten Ethik“ einen anderen Irrtum vor, erweist sich diese doch als ungeeignet, die Erneuerung und Wachstum des Ethos zu verstehen, und unternimmt daher den hoffnungslosen Versuch, ein stets gleiches, immerwährendes Ethos festzulegen, also ein „absolutes moralisches Prinzip“ oder Gesetz. Hier wird also fälschlich das stets relative Ethos verabsolutiert. Schellers eigene Position ist nun klarer geworden: Er will das Absolute absolut handhaben und das Relative relativ. Folglich verwirft er den ethischen Relativismus wie den formalen ethischen Absolutismus, und verfißt einen materialen ethischen Absolutismus, der den verschiedenen Relativitäten gerecht wird. Auf Ebene der „Ethik“ eröffnete Scheler somit allererst die Möglichkeit einer Grundlage des „Wertkonflikts“ in der heutigen Politik, schreibt er doch: „[G]erade die recht verstandene *absolute* Ethik ist es, die diese Verschiedenheit, jenen emotionalen Wert-Perspektivismus der Zeit- und Volkseinheiten und jene

prinzipielle Unabgeschlossenheit der Bildungsstufe des Ethos selbst geradezu gebieterisch *fordert*“ (Scheller 1913, 307f.).

Ein solcher ethischer Absolutismus besteht letztlich in der Absolutheit der Wesenheit des Wertes und der Wertrangverhältnisse bei gleichzeitiger Relativität der Struktur, die sie erfasst. Der Schlüssel zum Verständnis für die Wesensbeziehung zwischen Absolutheit und Relativität ist die von uns bereits diskutierte „Funktionalisierung der Wesensschau“. Grundsätzlich bildet sich das Ethos als Struktur der Werterkenntnis und sittlicher Erkenntnis oder ein „formales Apriori“ durch die „Funktionalisierung“ der Wesensschau der Wesenheit des Wertes und der Wertrangverhältnisse als „materiales Apriori“. Somit ist es nicht schwer, zu verstehen, warum dieses Ethos selbst wächst. Auch die Vereinbarkeit von Absolutheit und Relativität zu verstehen ist leicht, denn die Theorie der Funktionalisierung der Wesensschau begründete schon vor langer Zeit die Möglichkeit eines „rationalen, objektiven Relativismus“ (Sepp 1996, 95-104).

Eng verbunden mit dem Problem von „Absolutheit und Relativität“ oder „Absolutismus-Relativismus“ ist dasjenige von „Objektivität-Subjektivität“ oder „Objektivismus-Subjektivismus“. Der Wert, ja alles Apriori als ideales Sein gilt als „aktrelatives Sein“, daher kann man sagen, dass der Wert oder das Apriori objektiv ist, und zwar objektiv bezogen auf das Subjekt.

Blosser wies in seiner hervorragenden Studie *Scheler's Critique of Kant's Ethics* darauf hin, dass Anhänger von Husserls „transzendentaler Phänomenologie“ – wie die „Mainzer Schule der Phänomenologie“, vertreten von Gerhard Funke und Thomas Seeböhm, aber auch andere Phänomenologen wie J. N. Mohanty – nach der transzendentalen oder transzendental subjektiven Grundlage für die Phänomenologie suchen. In dieser Hinsicht kritisierte Scheler jedoch Kants Transzendentalismus und Subjektivismus. Hat seine Kritik also eine solide transzendente Grundlage? Dieses Problem bezieht sich auch auf das „Apriori“ und die Wesenheit des Wertes als materiales Apriori, d.h., ob das „Apriori“ auf der Subjektivität oder auf der Objektivität beruht? Blosser gibt keine klare Antwort. Indem Blosser eine „transzendente Objektivität“ erwägt, liegt in dieser Erwähnung

und anschließenden Besprechung eine implizite Kritik an Scheler, und zwar, Schellers Kritik an Kant fehle eine solide transzendente Grundlage (Blosser 1995, 17f, 43ff).

Und wirklich kritisiert Scheler im *Formalismus* Kants Verständnis des „apriorischen“ Transzendentalismus und Subjektivismus. Hier genügt es, zwei Aspekte dieser Kritik zusammenzufassen. Erstens, wenn Scheler kritisiert, Kant fasse das Apriori als „Subjektivismus“, legt er dabei Kants transzendentes Ich als „Subjekt“ aus, und kritisiert demgemäß, dies laufe darauf hinaus, das Apriori als „transzendentalen Egoismus“ misszuverstehen (Scheller 1913, 94ff.). Zweitens, wo Scheler Kants apriorische Ansetzung von „Transzendental“ oder des „Transzendentalismus“ kritisiert, wendet er sich dagegen, dass Kant nur die letzten der drei Arten phänomenologischer Wesenheiten betonte (also die Wesenszusammenhänge zwischen Akt- und Sachwesenheiten, nicht aber die Wesenheiten der Sachgehalte und der Akte). Darin sieht Scheler insofern einen Irrtum, weil Kant annahm, dass „sich die apriorischen Gesetze des Gegenstandes nach den Gesetzen der Akte *«richten»* müssten“, also nach „Verstand“ oder „Vernunft“. Just dies sei die hauptsächliche theoretische Konsequenz von Kants „kopernikanischer Wende“ (Scheller 1913, 90ff.). Schellers eigene Position lässt sich vor dem Hintergrund dieser Kritik verdeutlichen: Erstens ersetzt Scheler die Funktion des transzendentalen Ich durch die Person als „transzendente konkrete Subjektivität“. Zweitens besteht Scheler auf einem „materialen Apriorismus“, der die apriorischen Zusammenhänge aller drei Arten von Wesen umfasst. Bei Scheler kann deshalb die Grundlage des „Apriori“ weder in der Subjektivität im allgemeinen Sinne noch in der Objektivität im allgemeinen Sinne bestehen. Zwar kann man einerseits sagen, das Apriori oder der Wert beruhe auf der Person der „transzendentalen konkreten Subjektivität“, denn „das Sein der Person *«fundiert»* alle wesenhaft verschiedenen Akte“ (Scheller 1913, 383). Doch dieses Fundament bezieht sich auf die Perspektive der „Gegebenheit“. Andererseits kann man aus der Perspektive der „Ontologie“ des Apriori oder des Wertes sagen, das Apriori sei selbst ein ideelles Sein, ein „aktrelatives Sein“, ja ein absolutes Sein, das nicht von irgendwelchen

faktisch „subjektiven“ Organisationen abhängig ist. Spricht man daher von „objektiver Begründung“, so meint dies nichts anderes als „Begründung des Seins“. Hans Rainer Sepp betont zurecht: „Philosophiegeschichtlich gesehen betritt Scheler mit dieser Auffassung Neuland: Objektivierung wie auch Subjektivierung der apriorischen Gehalte – und damit die Positionen von Realismus und Bewußtseinsidealismus – werden in gleicher Weise zurückgewiesen.“ (Sepp 2003, 247)

Die phänomenologische Theorie des Apriori sowie der Wertwesen ist grundsätzlich weder bloß subjektiv noch bloß objektiv. Stattdessen eröffnet sie eine „intermediäre“, „neue Welt“, nämlich den Bereich des „aktrelativen Seins“, den apriorischen Bereich der Zusammenhänge von Handlungen (Subjekt) und Sachen (Objekt).

Die Einführung dieses Problems bei Blosser und der Mainzer Schule ist recht undeutlich. Das von ihnen besprochenen „Fundament“ bleibt unklar definiert, daher ist schwer zu sagen, ob ihr Vorwurf triftig ist. Schelers eigene Position klärt sich daher in unserer Analyse deutlicher: Er hielt an einem ethischen Objektivismus fest, wobei die „Objektivität“ dieses Objektivismus auf der phänomenologischen absoluten Evidenz und Selbstgegebenheit beruht.

Das zweite „Kennzeichen“ von Schelers Ethik ist: ethischer Absolutismus und Objektivismus (Scheller 1913, 14). Dabei richten sich dieser Absolutismus und Objektivismus auf das Gute und Böse innerhalb der sittlichen Werte. Die Wesenheit des Wertes und sowie die Wertrangverhältnisse selbst sind absolut und objektiv, aber gleichzeitig „aktrelativ“, worin in gewissem Sinn Faktoren wie „Relativität“ und „Subjektivität“ umfasst sind. Das Gute und Böse der sittlichen Werte sind zuerst Werte und werden gleichzeitig durch die apriorischen Wertrangverhältnisse selbst bestimmt. Daher sind das Gute und Böse der sittlichen Werte selbst absolut und objektiv, umfassen jedoch in gewissem Sinne auch die Faktoren der „Relativität“ und „Subjektivität“. Es gibt das absolut Gute und absolut Böse, aber das bedeute nicht, so Scheler, dass „die Menschen überall und zu allen Zeiten auch gleichmäßig «wissend, was gut und böse ist» gewesen seien“ (Scheller 1913, 308). Scheler geht somit einen „dritten Weg“, der sich vom

„ethischen Relativismus“ wie auch vom „formalen ethischen Absolutismus“ unterscheidet – nämlich den Weg eines ethischen Absolutismus, der Relativität, Objektivität und Materialität annehmen kann.

3. Personalismus des Wertes und Solidarismus in Schelers Ethik

Wir wollen hier hinsichtlich dieses „Kennzeichens“ zwei Punkte hervorheben. Erstens ist die Person zwar nie allein, und doch ist ihr Sein im Wesentlichen ein einsames. Sie ist nicht allein, weil sie ursprünglich als Mitglied der Person in seiner Gesamtheit bestand. Das aber meint keinen „Universalismus“, denn sie besteht gleichzeitig auch als individuelle Person. Mit dem Wort „einsam“ betont Scheler die „apodiktische Individualität“ der Person. Das wiederum bedeutet aber keinen „Individualismus“, weil sie gleichermaßen ursprünglich „selbst verantwortlich“ und „gemeinsam verantwortlich“ ist. Scheler beschreitet daher grundsätzlich einen dritten Weg, der sich vom „Individualismus“ wie vom „Universalismus“ unterscheidet: den Solidarismus.

Zweitens gleicht Schelers Ethik letztlich weder Kants „deontologischer Ethik“ noch Aristoteles’ „Tugendethik“, sondern ist der aus seiner Sicht grundlegendere „dritte Weg“: die „persönliche Ethik“.

Es sei hier kurz die Beziehung zwischen „deontologischer Ethik“, „Tugendethik“ und „persönlicher Ethik“ bedacht. Beginnen wir mit dem Träger von „gut“ und „böse“ der sittlichen Werte bei Scheler. „Was vielmehr allein ursprünglich «gut» und «böse» heißen kann, d.h. dasjenige, was den materialen Wert «gut» und «böse» vor und unabhängig von allen einzelnen Akten trägt, das ist die «Person», das Sein der Person selbst“ (Scheller 1913, 49). Demgemäß fragt Schelers ethischer Personalismus oder Personalismus des phänomenologischen Wertes grundsätzlich, wie Menschen eine gute Person werden können. „So können sittlich gut und böse nur sein (ursprünglich) Personen, und alles andere nur im Hinsehen auf Personen; so vermittelt das «Hinsehen» auch sein mag“ (Scheller 1913, 103).

Unter diesem «Hinsehen» sollte man zuerst die Eigenschaften der Person hervorheben, konkret Tugend und Laster. „Tugend“ wie auch „Laster“ beziehen sich auf die Richtung des sittlichen „Könnens“, d.i. das Können „in Hinsicht auf das Realisierenkönnen der durch die letzten Wertqualitätenarten differenzierten Gebiete des idealen Sollens“ (Scheller 1913, 50). Dieses „Können“ hat mit den sogenannten „Anlagen“ nichts zu tun, hängt aber mit Werten, insbesondere den sittlichen Werten zusammen. „Tugend“ bedeutet also im Grunde die unmittelbar erlebte „Mächtigkeit“, ein Gesolltes zu tun. Man kann sagen: Wird ein ideal als „gesollt“ Gegebenes auch unmittelbar als ein „Gekonntes“ gegeben, so entspringt aus diesem Tatbestand der Begriff der Tugend (Scheller 1913, 213). In der Kombination von idealem „Sollen“ und „Können“ erlebt die Person erst die „Tugend“ im Modus des „Könnens“ ihrer kontinuierlichen Aktualität (Scheller 1913, 103). Die „Tugend“ unterscheidet sich jedoch wesentlich von der „Tüchtigkeit“, der Anlagen oder dem Talent, etwas zu tun oder zu erreichen. Im phänomenologischen Wesen der „Tugend“ müssen zwei *gleich ursprünglich, gleich intuitiv* gegebene Erlebnisse oder Wesenstatsachen bestehen, d.i. das *Erleben des idealen Sollens* eines Inhalts und das *Erleben des Gekonntseins* dieses Inhalts (Scheller 1913, 244f). Die „Tugend“ als Beschaffenheit der Person hängt also mit dem Wert zusammen, weil sie das Tunkönnen des idealen Sollens ist. Zum Beispiel umfasst die Tugend der „Gehorsamkeit“ gleichursprünglich und intuitiv zwei Arten Erleben: Erstens erlebe ich selbst das eigene ideale Wertwesen (Erleben des idealen Sollens). Zweitens erlebe ich im geistigen Fühlen oder eigenen Wertfühlen von der Person die „Gehorsamkeit“, so sein zu „können“ (Erleben des Könnens).

Dieses «Hinsehen» richtet sich zweitens auf die *Akte* einer Person, darunter auch die des Wollens und Handelns. So werden z.B. das Verzeihen, Befehlen, Gehorchen und Versprechen oft als „gut“ angesehen insofern sie Akte der „Person“ (Scheller 1913, 50) sind. Pflichten oder Normen hängen also innig mit den Akten der Person zusammen.

Entsprechend diesen Trägern von drei möglichen sittlichen Werten (wobei die Person unmittelbarer Träger ist,

Tugend und Akte hingegen mittelbar), gibt es auch drei mögliche Ethiken, nämlich die persönliche Ethik, die Tugendethik und die deontologische Ethik. Offensichtlich setzt Scheler diese drei Ethiken auf verschiedenen Ebenen an. „Bei Kant fehlt charakteristischerweise eine eigentliche Tugendlehre. Für ihn ist «Tugend» nur ein *Niederschlag* der einzelnen pflichtgemäßen Akte, die ja allein ursprünglich «gut» sind. Faktisch ist die Tugend (resp. das Laster) fundierend für den sittlichen Wert *aller* einzelnen Akte. Die Tugendlehre geht der Pflichtenlehre voran“ (Scheller 1913, 50). Tatsächlich ist die Tugendethik näher an Schelers letztlicher Position als die deontologische Ethik.

Trotzdem können wir Blosser keineswegs darin folgen, Schelers endgültige Position als eine Art „Tugendethik“ anzusehen. Er hat auch vorbehaltlich darauf hingewiesen, dass die Tugendethik nicht Schelers wichtigstes Ziel ist (Blosser 1995, 179-188). Blosser begründet dabei die Priorität der „Tugendethik“ gegenüber der „deontologischen Ethik“ immer mithilfe von Schelers „Person“ und der Theorie der sittlichen Evidenz. Schelers finale Position bezieht sich indessen auf die „persönliche Ethik“ durch die „Person“, wobei die Tugenden als Wertträger bei den „Personswerten“ eingeordnet werden. Die Forderung von Tugenden als Beschaffenheiten der Person gilt im Grunde nur als ein Element innerhalb der persönlichen Ethik (Scheller 1913, 103). Obwohl die Tugendlehre bei Scheler gegenüber der deontologischen Ethik Vorrang hat, geht grundsätzlich die persönliche Ethik den beiden anderen klar voran.

Was Scheler schließlich erarbeitet, ist ihm zufolge der grundlegende „dritte Weg“, der zwar von der üblichen „deontologischen Ethik“ wie der „Tugendethik“ verschieden ist, aber doch die „normative Ethik“ und „Tugendethik“ auch umfasst: die „persönliche Ethik“. Dies ist eine Ethik, in der sich die Person am eigenen idealen Wertwesen oder idealen *Ordo Amoris* orientiert oder daran orientiert wird.

Eine sittlich wertvolle Person ist letztlich „nicht eine «isolierte» Person, sondern nur die ursprünglich sich mit Gott verknüpft *wissende*, auf die Welt in Liebe gerichtete und sich mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit

solidarisch geeint *fühlende* Person“ (Scheller 1913) Das „Wissen“ bedeutet hier nichts anderes als das der „ontologischen Reflexion“, das „Fühlen“ bezieht sich auf „das geistige Fühlen der Person“ bzw. „das eigene Wertfühlen“. Die Person ist also letztlich die „selbst fühlende“, „sich solidarisierende“, „transzendente“ konkrete Subjektivität.

Die drei von uns in diesem Abschnitt zusammengefassten Kennzeichen, mit denen Scheler die eigene phänomenologische materiale Wertethik versteht, entsprechen genau den drei grundlegenden Fragen der Ethik in der Einleitung, nur in umgekehrter Reihenfolge. Der „materiale Apriorismus“ der Ethik beantwortet die Frage nach der Begründung der Ethik. „Absolutismus und Objektivismus“ der Ethik weisen auf die Frage, „was gut ist“. „Der Personalismus des Wertes und der Solidarismus“ der Ethik schließlich beziehen sich auf die Frage, „wie die Menschen leben sollen.“

NOTES

¹ Lee Ming-huei wies bereits auf diesen Punkt hin. Einerseits kritisiert er scharf, wie Scheler Hegel folgt und den „leeren Formalismus“ in Kants Ethik betont. Aber andererseits weist er auch auf die tiefe Bedeutung von Schelers Kritik hin, der darin eine tatsächliche Schwäche in Kants Ethik aufweise (Lee 2005).

² Mancuso 2008, 137f; Spader rät, zu Schelers Habilitation zurückzukehren, um Schelers Kritik an Kants Formalismus zu verstehen (Spader 1998, 122).

³ Vgl. zu diesem Themenkomplex: Blosser 1995, 62-74; Kelly 1997, 381-397; Weiper 2000; Fröhlich 2005.

REFERENCES

Blosser, Ph. 1995. *Scheler's Critique of Kant's Ethics*. Athens: Ohio University Press.

Fröhlich, Günter. 2005. *Form und Wert. Die Einheitlichkeit der ethischen Begründungen bei I. Kant, M. Scheler und E. Husserl*. Habilitationsschrift der Uni. Regensburg.

Hegel, G.W.F. 1991. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kelly, E. 1997. "Revisiting Max Scheler's formalism in ethics: virtue-based ethics and moral rules in the non-formal ethics of value". *The Journal of Value Inquiry*, 31: 381-397.

Krijnen, Christian. 2000. „Der "Formalismus" in der materialen Wertethik Max Schelers“. In *Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen*, hrsg. von Chr. Bermes, W. Henckmann und H. Leonardy, 120-138. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Lee, Ming-huei, 2005. „Gesinnungsethik, formale Ethik und autonomische Ethik“. In *Das politische Denken im konfuzianischen Horizont (Rujia Shiye xia de Zhengzhi Sixiang)*. Peking: Verlag Universität Peking.

Lo, Ping-cheung. 1981. "A Critical Reevaluation of the Alleged 'Empty Formalism' of Kantian Ethics". *Ethics* 91/2: 181-201.

Mancuso, Giuliana. 2008. „Der junge Scheler und der Neukantianismus“. In *Phänomenologische Forschungen* 2008: 127-145. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Scheller, M.-F. 1913. „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“. In *Jahrbuch für Philosophie Und Phänomenologische Forschung*, 1(2):407.

Schlipp, Paul A. 1942. Ethical Formalism (Kantian). In *The Dictionary of Philosophy* 98, edited by Dagobert D. Runes. New York: Philosophical Library.

Spader, Peter, H. 1998. "Scheler's Criticism of the Emptiness of Kant's formal Ethics". In *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, hrsg. von Chr. Bermes, W. Henckmann & H. Leonardy, 121-36. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Sepp, Hans Rainer. 1996. „Werte und Variabilität. Denkt Scheler über den Gegensatz von Relativismus und Universalismus hinaus?“. In *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, Bd. 5, hrsg. von R. A. Mall und N. Schneider, 95-104. Amsterdam: Rodopi Bv Editions.

Sepp, Hans Rainer. 2003. „Max Scheler: die phänomenologische Reduktion“. In *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der*

Reduktion in der Phänomenologie, hrsg. von R. Kühn & M. Staudigl, 243-248. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Weiper, Susanne. 2000. *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Wei Zhang ist Professor an der philosophischen Fakultät der Sun Yat-sen Universität in Guangzhou (VR China) und ist Direktor des Instituts für Phänomenologie der Sun Yat-sen Universität. Seine Forschungsschwerpunkte sind Phänomenologie, Ethik, Konfuzianismus und der deutsche Idealismus. Zurzeit ist er der Herausgeber der *Chinesischen Gesammelten Werke Schelers* (16 Bds., Peking, seit 2019). Hauptsächliche Publikationen: *Prolegomena zu einer materialen Wertethik. Schelers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl* (Nordhausen 2011; zweite verbesserte und vermehrte Auflage, 2019), *The material a priori and the becoming of person - A reconstruction of M. Scheler's phenomenological material ethics of value* (in Chinese, Taipei, 2013; Peking, 2014), *From Phenomenology to Confucianism* (in Chinese, Peking, 2019), *Grammatik der Emotionen: Einführung in Schelers Gedanken* (in Chinese, Peking, 2019), *Schelers Personalismus im Spiegel von Anderen, Orbis Phaenomenologicus* (Würzburg 2019), *Scheler's Socratesism. The new Perspective of his phenomenological Ethics* (2020, forthcoming).

Address:

Wei Zhang

Department of Philosophy, Sun Yat-sen University

No. 135 Xingang Xi Road, Guangzhou 510275, China

Email: renzhizhang@hotmail.com

Adorno (against Heidegger) on Style and Literary Form in Philosophy

Stefano Marino
University of Bologna

Abstract

In this article, moving from the basic assumption that perhaps few thinkers in the twentieth century prioritized the question of philosophy and literary form the way Adorno did (§ 1), I first provide a reconstruction of his commitment with the question concerning the role of style in philosophy, focusing on some of the various presentation forms Adorno experimented and used in his works: essay, aphorism, parataxis (§ 2). Then I introduce a short excursus on another important 20th-century thinker who also prioritized the question of philosophy and literary form, mostly in connection to the relationship between the language of poetry and the language of philosophy: Martin Heidegger (§ 3). At the same time, Heidegger was the target of Adorno's strong criticism, so I use his ontological conception of philosophy and/as poetry as a way to let fully emerge by comparison, *e contrario*, the specificity of Adorno's anti-ontological, negative-dialectical conception of the role and significance of style in philosophizing (§ 4).

Keywords: Theodor W. Adorno, Martin Heidegger, Aesthetics, Style, Philosophy and Literature

For Johan and Samir: for the music, the philosophical dialogue and the beer.

The essay allows for the consciousness of non-identity (Th. W. Adorno, *The Essay as Form*).

I am consciousness without identity (Ani di Franco, *Alla This*).

* I would like to thanks the colleagues who read previous versions of this article and also the reviewers who provided good observations, sometimes raised good objections and so gave me useful suggestions to improve my work.

1.

Many thinkers in the history of Western philosophy have paid close attention to the question of “style” and presentation form. Although it would be difficult to list them all here, limiting oneself to the history of post-Kantian philosophy it is surely possible to mention Schopenhauer, Kierkegaard and Nietzsche among those who prioritized the question of philosophy and literary form in a way that far outstrips the way most philosophers paid attention to it. As once noted by Arthur C. Danto, it is hard to “think of a field of writing as fertile as philosophy has been in generating forms of literary expression” (Danto 1986, 136). In fact, the history of Western philosophy has been, among other things,

a history of dialogues, lecture notes, fragments, poems, examinations, essays, aphorisms, meditations, discourses, hymns, critiques, letters, summae, encyclopedias, testaments, commentaries, investigations, tractatuses, *Vorlesungen*, *Aufbauen*, prolegomena, parerga, *pensées*, sermons, supplements, confessions, sententiae, inquiries, diaries, outlines, sketches, commonplace books, [...] and innumerable forms which have no generic identity or which themselves constitute distinct genres: *Holzwege*, Grammatologies, Unscientific Postscripts, Genealogies, Natural Histories, Phenomenologies, and whatever the *World as Will and Idea* may be or the posthumous corpus of Husserl, or the later writings of Derrida, and forgetting the standard sorts of literary forms – e.g., novels, plays, and the like, which philosophers have turned to when gifted those ways. (Danto 1986, 141)

If we focus in a more specific way on the twentieth century, then the name of Adorno surely emerges among the philosophers who paid the greatest attention to dimension of style in philosophizing – although it must be noted that in emphasizing the relevance of the literary form Adorno never arrived to the radical conclusions of certain postmodernist philosophers who, following Jürgen Habermas’ famous critique of postmodernism, simply leveled off the genre distinction between philosophy and literature and theorized the idea of a general, undifferentiated Text (Habermas 1985, 185-210)¹. This, as is well-known, also applies to some extent to Martin Heidegger, namely one of Adorno’s greatest “adversaries” in philosophy. At the same time, as I will show, a part of Adorno’s critical program against Heidegger was precisely devoted to the

latter's conception of thinking and/as poetry. To this conception Adorno opposed in turn his own concept of the role and significance of the presentation form in philosophizing, which eventually led him in the direction of a particular kind of negative-dialectical thinking.

However, before proceeding with my analysis of the role played by style in Adorno's philosophy, it is important to provide some further information and clarification about my use of this notion in this article. In fact, it might be objected for example that the concept of style could suggest something idiosyncratic in the moment of its becoming established and recognizable, for instance the artist's expressive gesture becoming characteristic, and that something like this was anathema to Adorno, that nothing could be further from his view of philosophical expression. So it might be objected that Adorno, when using the concept of style, actually used it with a different meaning. In *Aesthetic Theory*, for example, he defines this concept as one referring "as much to the inclusive element through which art becomes language – for style is the quintessence of all language in art – as to a constraining element that was somehow compatible with particularization" (Adorno 2004, 205; GS 7, 305). And in *Dialectic of Enlightenment*, for example, we find the intriguing and thought-provoking observation that "the concept of a genuine style becomes transparent in the culture industry as the aesthetic equivalent of power": "great artists have been mistrustful of style, which at decisive points has guided them less than the logic of the subject matter" (Horkheimer and Adorno 2002, 103; GS 3, 151-152).

Now, I expect the reader to understand the way that I use the concept of style during the development of my interpretation of Adorno, and also my comparison between him and Heidegger. However, in order to provide a first hint at what "style" is meant to express here, I will simply say that the general concept of style as it is understood here includes different kinds of presentation form, different kinds of rhetorical devices and stylistic strategies, and still other textual dimensions. From this point of view, "style" functions as a general concept that summarizes and includes *all* the different

aspects concerning the literary form of a philosophical text, *all* the various ways in which Adorno used to present his ideas. Apparently it was this meaning of style that a scholar like Gillian Rose had in mind in her impressive and, to some extent, still unsurpassed analysis of Adorno's "search for style", inasmuch as she included in this concept several particular aspects like different kinds of presentation form (aphorism, essay, parataxis, etc.), different kinds of rhetorical devices and stylistic strategies (chiasmus, impersonal and passive constructions, provocative formulations, hyperbole, auxesis, ironic inversion, etc.), and still other textual dimensions (See Rose 1978). From this point of view, it is not necessary to clearly distinguish style from, say, other terms of the discussion like poetry, imagination, rhetoric, presentation, form, etc., because style, as it is understood here, rather includes all these aspects. Interestingly enough, some recent works on this topic and other analogous subjects connected to it make explicit use of the concept of style in inquiring into the dimension of literary form in philosophy with reference to both Adorno and Heidegger (See Robinson 2018 and Weidler 2019)² – which I assume as a sign and a confirm of the enduring relevance and actuality of this topic for both thinkers and for philosophy in general. Whereas, in doing so, it is also important to remind that, for Adorno, what I refer to here as "style" is, as seen from the text, mostly a matter of writing (fragmented, with the use of parataxis or in an essayistic and aphoristic manner), while for Heidegger it is rather mostly (although not only, of course) a matter of word-construction and use of etimologies: that which, as I will explain in the next sections, must not be simply understood as a purely stylistic or literary difference between them but is rather connected to their different philosophical approaches in general (negative dialectics; fundamental ontology and history of Being).

As a further exemplification meant to explain and make clearer and more explicit the meaning and significance of the concept of style in the present context, let me briefly remind the reader for example of Derrida's treatment of this notion in his short but influential book *Spurs: Nietzsche's Styles*. Here, in fact, Derrida establishes a critical comparison or a contrast

between a kind of thinking centred on truth and identity, on the one side, and a kind of thinking centred on style and *différance*, on the other side. And then he compares style to “a *spur* of sorts (*éperon*)” like “the prow [...] of a sailing vessel, its *rostrum*”, but also like “that rocky point, also called an *éperon*, on which the waves break at the harbor’s entrance” (Derrida 1979, 39). On this basis, Derrida argues that the style “uses its spur (*éperon*) as a means of protection against the terrifying, blinding, mortal threat (of that) which presents itself, which obstinately thrusts itself into view”, like “the presence, the content, the thing itself, meaning, truth” (Derrida 1979, 39). For Derrida, “if there is no style” in one’s attempt to deconstruct and overcome traditional metaphysics, i.e. if a reversal “is not accompanied by [...] a strategy of writing”, then it ultimately remains “the same thing, nothing more than a clamorous declaration of the antithesis” (Derrida 1979, 95) rather than a real deconstruction. Understanding the importance of “the question of style [...] as a question of writing”, as “the spurring-operation (*opération-éperonnante*)” that is “more powerful than any content, thesis or meaning”, ultimately leads Derrida to set free reading and interpreting texts (and, more in general, thinking as such) “from the horizon of the meaning or truth of being” (Derrida 1979, 107), and perhaps from the horizon of any determinate knowledge or truth. This, however, is evidently *not* the case of Adorno’s philosophy, in which the concept of truth (although never defined in a one-sided way or explicitly clarified, and according to some scholars even understood in different ways³) still plays a central role and is a distinctive feature of the possibility itself of philosophizing in a *strong* way (see Adorno 1997, vol. 2, 77), thus in opposition to any kind of postmodernist *weak* thought. However, by analogy, and given the existence of some similarities at least to some extent between their philosophical projects⁴, the Adorno/Derrida comparison on this specific topic can be useful to clarify my use of “style” here. In fact, if for Derrida, in order to achieve a real *deconstruction* of the metaphysics of presence, what is mostly required is precisely the moment of style in philosophizing, so for Adorno, in order to achieve a real *dismantling* (Adorno 1990, 56; GS 6, 43) of traditional, systematic, metaphysical thinking

grounded on the primacy of identity, what is required is also the moment of style, of mimesis, of expression and presentation, of particular “strategies of writing” and “configurational forms” (see NicholSEN 1991).

2.

The question of style in philosophizing always played an important role in Adorno’s philosophy, from the beginning to the end. In his first writings of the early 1930s, for example, he expresses the demand for a new kind of dialectics based on an “exact fantasy” as the “*organon* [...] of philosophical interpretation” (Adorno 2000, 37; GS 1, 342), and on the rescue of the “*aesthetic* dignity of words” (Adorno 2007, 38; GS 1, 370). And the same issue was later to be developed in his major works, in which dialectics is conceived for example as “a critical rescue of the rhetorical element” (Adorno 1990, 56; GS 6, 66). For Adorno, since “all approved traditional philosophy from Plato down to the semanticists has been allergic to expression” (Adorno 1990, 55; GS 6, 65), the latter found shelter in language and rhetoric, i.e. in the presentation, which “is not an external matter of indifference to [philosophy] but immanent to its idea”, its “integral, nonconceptually mimetic moment of expression [being] objectified only by presentation in language” (Adorno 1990, 18; GS 6, 29).

As has been noted, “it is impossible to understand Adorno’s ideas without understanding the ways in which he presents them, that is, his style, and without understanding the reasons for his preoccupation with style” (Rose 1978, 11). In fact, his particular dialectical approach led him to reject any sharp disjunction between *what* is expressed and *how* it is expressed, i.e. between *form* and *content*, and so to claim that the form of presentation is not something external to the matter itself but rather essentially belongs to it. As he explained in the 1930s:

The distinction between form and content in philosophical language is not a disjunction in an eternity without history. [...] It is based on the view that concepts and, with them, words are abbreviations of a multiplicity of characteristics whose unity is constituted solely by consciousness. [...] Words [however] are never merely signs of what is

thought under them, but rather history erupts into words, establishing their truth-character. The share of history in the word unfailingly determines the choice of every word because history and truth meet in the word. (Adorno 2007, 35-36; GS 1, 366-367)

In *The Essay as Form* Adorno strongly criticizes those thinkers who, like the so-called Neo-positivists, neglect the importance of the relationship between the presentation form and the presented contents. Indeed, showing indifference to the formal dimension of a philosophical text may lead to the use of both stereotyped forms and dogmatized contents. According to a positivist procedure,

the content, once fixed on the model of the protocol sentence, is supposed to be neutral with respect to its presentation, which is supposed to be conventional and not determined by the subject. [...] In its allergy to forms as mere accidental attributes, the spirit of science and scholarship comes to resemble that of rigid dogmatism. Positivism's irresponsibly sloppy language fancies that it documents responsibility in its object, and reflection on intellectual matters becomes the privilege of the mindless. (Adorno 1991, 5; GS 11, 11-12)

In *Skoteinos, or How to Read Hegel*, the form/content relationship is reinterpreted in connection to the question concerning the role of expression in philosophizing. Here Adorno writes: "Just as there is a tension between expression and construction in works of art, so in Hegel there is a tension between the expressive and the argumentative elements. All philosophy that does not make do with an unreflective imitation of the scientific ideal is of course familiar with this tension in a less extreme form" (Adorno 1993, 137; GS 5, 367). With regard to Adorno's peculiar way of writing it has been noticed that he "wrote in a variety of styles, some more, some less abstruse", and that he is "notorious for his esoteric style" (Rose 1978, 12). In her already mentioned analysis of Adorno's "search for style", Gillian Rose has taken into examination some of the many sophisticated stylistic strategies adopted by him. Among them, one might recall the use of "impersonal and passive constructions", as well as other "stylistic strategies [...] directed at the experience of the reader" and described by Adorno "as 'shock', 'exaggeration', 'fantasy' or 'provocative formulations'", and still "hyperbole and auxesis" and above all "ironic inversion" (Rose 1978, 12-13 and 16-17). It is also typical of

Adorno the use of provocative observations that assume the form of seemingly self-contradictory (or at least quite paradoxical) statements. Some examples can be: “[artworks] have truth content and they do not have it”; “art has truth as the semblance of the illusionless (*Schein des Scheinlosen*)”; “artworks have the absolute and they do not have it. [...] Their own life preys on death”; “aesthetic experience is [...] possibility promised by its impossibility” (Adorno 2004, 128, 132, 133 and 135-136; GS 7, 194, 199, 201 and 204-205)⁵. In addition to this, it must be also emphasized the significance of his constant and close attention for some seemingly marginal or less important aspects of the text composition, such as the choice of titles (Adorno 1992, 3-11; GS 11, 325-334), the use of punctuation marks and foreign words (Adorno 1991, 91-97 and 174-184; GS 11, 106-113 and 216-232), the importance of corrections and erasures (Adorno 2005, 85; GS 4, 95), the usefulness of dictation (Adorno 2005, 212; GS 4, 242), and even the pagination and binding of books (Adorno 1992, 20-31; GS 11, 345-357). Finally, Adorno often disregards “the norms of the standard philosophical argument”, choosing to put in its place “the mode, half way between argument and trope”, of the chiasmus:

Adorno usually inverts the term of the second of two antithesis in order to turn them into a chiasmus, thus: AB BA. Each antithesis is usually a tautology which has importance in itself. The use of chiasmus stresses the transmutation of processes into entities which is the fundamental theme of Adorno’s work. He presents this theme in this way in order to avoid turning processes into entities himself. Sometimes he uses chiasmus directly, for example, “the subject is the object, the object is the subject”; or, “history is nature, nature is history”. At other times it can be seen to inform the whole structure of a piece. His article on static and dynamic as sociological categories depends overall on the development of the chiasmus “static presupposes dynamic, dynamic results in static” (Rose 1978, 13)⁶.

The theoretical ground of Adorno’s mistrust against traditional presentation forms in philosophy resides in his basic

mistrust against philosophy's traditional demand for a systematic and total (or, say, "totalitarian") comprehension of the real. In particular, one of the reasons why he dismisses the canonical form of the philosophical treatise is that "the idea of a masterpiece [...] reflects the idea of creation and totality" (Adorno 1991, 17; GS 11, 26). For Adorno, "[a] presentation characterized by continuity would contradict an antagonistic subject matter", since it would assume "that totality is given, and with it the identity of subject and object", and thus lead to act "as though one were in possession of the whole" (Adorno 1991, 16 and 11; GS 11, 24 and 18). As a consequence, a philosophy like Adorno's, grounded on the unshakable conviction that "[t]he whole is the false (*Das Ganze ist das Unwahre*)" (Adorno 2005, 50; GS 4, 55)⁷, requires alternative forms of presentation that may contradict, already on a stylistic level, "the illusion of a simple and fundamentally logical world, an illusion well suited to the defense of the status quo" (Adorno 1991, 15; GS 11, 23). As Adorno argues in referring to Hegel, the latter's style "goes against customary philosophical understanding, yet in his weaknesses he paves the way for a different kind of understanding" (Adorno 1993, 122-123; GS 5, 354). The same thing obviously applies to Adorno's own concept of philosophizing and hence to his style as well: even Adorno's more systematic or treatise-like works appear as anti-systematic, i.e. they aim at de-structuring the systematic building from within, and in fact "Adorno describes his programme [...] as an anti-system, and his texts may be equally well described as anti-texts" (Rose 1978, 12).

Not surprisingly, most Adorno's works are written in alternative presentation forms. The most important among these forms are aphorisms, essays and the so-called "paratactical composition". As to the first one, every Adorno reader certainly knows *Minima moralia*, a collection of 153 "ingenious aphorisms" and "vivid scenes taken from [...] apparently unassuming or remote subjects" that "fascinated [...] even Thomas Mann" (Müller-Doohm 2005, 344). As testified by a letter dated October 31, 1945, "in which he told his parents about these aphorisms", in taking the decision to adopt such a fragmentary form Adorno was mostly inspired by

“a renewed reading of Nietzsche” (Müller-Doohm 2005, 304). The basic reason why he adopted this kind of presentation form consists in the fact that

the attempt to present aspects of our shared philosophy from the standpoint of subjective experience, necessitates that the parts do not altogether satisfy the demands of the philosophy of the which they are nevertheless a part. The disconnected and non-binding character of the form, the renunciation of explicit theoretical cohesion, are meant as one expression of this. [...] If today the subject is vanishing, aphorisms take upon themselves the duty “to consider the evanescent itself as essential”. (Adorno 2005, 16 and 18; GS 4, 15 and 17)

Hence, it comes as no surprise if “the striking aphorism” has been defined as “the most appropriate form of presentation” for Adorno’s philosophy: namely, the only form that was “capable of expressing in language his secret ideal of knowledge” (Habermas 1994, 225). That which, however, does not allow to level off in a postmodernist fashion the genre distinction between philosophy and fiction, and to classify *Minima moralia* as a literary work (Habermas 1994, 206-207). As noted by Martin Jay, *Minima moralia*’s “fragmented, aphoristic style was no accident: to Adorno negation and the truth it precariously preserved could be expressed only in tentative, incomplete ways. Here Critical Theory’s fundamental distrust of systematizing was carried to its extreme. The location of philosophical insight was no longer to be found in abstract, coherent, architectonic systems, as in Hegel’s day, but rather in subjective, private reflection” (Jay 1996, 277).

Beside aphorisms, also the essay form played an important role in Adorno’s production, as testified by the simple fact that among the twenty volumes of his collected works at least eleven are collections of essays⁸. For Adorno the essay provokes resistance because it does not dress itself up with “what is clothed in the dignity of the universal and the enduring – and today perhaps the ordinary”, and because “it evokes intellectual freedom” that “[s]ince the failure of an Enlightenment that has been lukewarm since Leibniz, even under present-day conditions of formal freedom, [...] has never quite developed” (Adorno 1991, 3-4; GS 11, 9-10). From this point of view, the essay somehow transgresses “the orthodoxy of thought”, its “innermost formal law [being] heresy” (Adorno

1991, 23; GS 11, 33). Finally, apropos of the “paratactical composition”, I would like to point out that it represents at least to some extent an original invention of Adorno: an invention of decisive importance for him, as testified by his decision to adopt it for his last, great and unfinished work, namely the *Aesthetic Theory* posthumously published in 1970. Of course, defining parataxis as Adorno’s “original invention” may appear problematic, so I would like to point out that this is only meant to differentiate the higher level of originality of parataxis from that of other presentation forms. That the expression “original invention” must not be overemphasized is already testified by the fact that Adorno applied the term “parataxis” to Hölderlin: more precisely, to his careful and in-depth analysis of the latter’s poetry presented in his 1963 essay *Parataxis* (see Adorno 1992, 109-149; GS 11, 447-491)⁹. Furthermore, Adorno’s concept of parataxis seems to evoke to some extent the notion of “constellation”, which is in part derived from Benjamin. One of the best explanations of this concept can be found in *Skoteinos, or How to Read Hegel*, where we read:

The specificity of philosophy as a configuration of moments is qualitatively different from a lack of ambiguity in every particular moment, even within the configuration, because the configuration itself is more, and other, than the quintessence of its moments. Constellation is not system. Everything does not become resolved, everything does not come out even; rather, one moment sheds light on the other, and the figures that the individual moments form together are specific signs and a legible script. (Adorno 1993, 109; GS 5, 342)

Adorno’s basic conception of a negative, non-conciliatory and non-systematic kind of dialectics thus led him to experiment ways of thinking and writing based on parataxis rather than hypotaxis, i.e. on coordinating rather than subordinating the elements of the speech. An explanation of what he would later mean by “paratactical composition”, or even composition as a “spider’s web”, can be already found in *Minima moralia*:

Dialectical thinking [...] means that an argument should take on the pungency of a thesis and a thesis contain within itself the fullness of its reasoning. All bridging concepts, all links and logical auxiliary operations that are not a part of the matter itself, all secondary

developments not saturated with the experience of the object, should be discarded. In a philosophical text all the propositions ought to be equally close to the centre. (Adorno 2005, 71; GS 4, 79)

Anyway, the development and the adoption of the “paratactical composition” was not easy. “The planning of a volume on aesthetics to appear in Suhrkamp goes back to 1960. Publication was envisaged for 1964” (Müller-Doohm 2005, 610 n.). The Editors’ Afterword to the book shows that Adorno started to dictate a first draft of the *Aesthetic Theory* on May 4, 1961, while the last version left to us is dated June 16, 1969. Meanwhile he had repeatedly changed the book’s structure and style, shifting from a first draft articulated in short paragraphs to a second one that he turned to write on October 25, 1966: “The division into paragraphs gave way to one by chapters. [...] Dictation continued throughout 1967”, and according to a diary note the “rough dictation of *Aesthetic Theory* was finished’ on December 25, 1967” (Adorno 2004, 461; GS 7, 539). But even this version bears little resemblance to the one which was later to be published, since it turned out that, unlike with other books from Adorno, “this time the second draft was itself only a provisional version” (Adorno 2004, 461; GS 7, 540). Adorno shifted from the subdivision in chapters to a continuous text, whose inner articulation was only granted by white spaces in the page, and in summer 1968 he said that the book was almost ready in draft form. Nonetheless, Adorno was still unsatisfied and “months later he was still saying, in a letter to Marcuse” dated January 24, 1969, that he was “desperately burying [himself] in [his] aesthetics book” and “had never tried to write a book in which ‘the arrangement of the material presented such difficulties’” (Müller-Doohm 2005, 470). A few other passages from Adorno’s epistolary bear trace of the unforeseen problems that he had to face for “the organization of the text and above all [...] the relation of the presentation to what is presented” (Adorno 2004, 462; GS 7, 541). Here, indeed, he says that “the difficulties in the presentation of *Aesthetic theory*” actually consist in the fact “that a book’s almost ineluctable movement from antecedent to consequent proved so incompatible with the content that for this reason any organization in the traditional sense [...] proved impracticable.

[...] It is interesting”, Adorno explains, “that in working there obtrudes from the content various implications for the form that I long expected but that now indeed astonish me” (Adorno 2004, 462; GS 7, 541)¹⁰.

In order to explain and indeed make immediately explicit the unprecedented level of stylistic experimentation in Adorno’s philosophical prose Rheinard Brandt has provided a particular but very convincing experiment (Brandt 1984, 133-134). In fact, Brandt quotes a long passage from *Aesthetic Theory* in two versions, namely in its original form and (to express the concept with a musicological terminology) in inverse order, i.e. with all sentences reversed from their original direction (while in music it is obviously the intervals that get reversed). The result is surprising, if not shocking. Due to Adorno’s very rigorous stylistic strategy that led him to write the book “in equally weighted, paratactical parts that are arranged around a midpoint that they express through their constellation”, and due to the lack of the usual “movement from antecedent to consequent” (Adorno 2004, 462; GS 7, 541) in the argumentation, both versions are fully understandable. The reader cannot actually distinguish which one is Adorno’s original version and which one is the reversed version “created”, or better “assembled”, by Brandt. This hermeneutical experiment prove useful to exemplify in a very concrete way the fundamental idea at the basis of Adorno’s concept of a paratactical presentation form that, in a more abstract and theoretical fashion, he explained this way in a letter: “from [the] theorem that there is no philosophical first principle” it also results as a consequence (both at the level of contents and form of philosophizing) that “one cannot build an argumentative structure that follows the usual progressive succession of steps, but rather that one must assemble the whole out of a series of partial complexes that are, so to speak, of equal weight and concentrically arranged all on the same level; their constellation, not their succession, must yield the idea” (Adorno 2004, 462; GS 7, 541). And Brandt’s textual analysis and observations on *Aesthetic Theory*’s paratactical style, in turn, can be paired from this point of view to Axel

Honneth's appropriate comment to the Introduction to *Negative Dialectics*, a propos of which he observes:

Das rund fünfzig Seiten lange Kapitel kennt keine Herleitung einer These, nicht deren schrittweise Exposition und Begründung, sondern präsentiert sich als ein kunstvoll gewirktes Netz aus einigen wenigen, ständig variierten Gedankenmotiven. Nicht genug damit, daß hier jede aufsteigende Linie einer Argumentation zu fehlen scheint, wird auch graphisch der Strom des Textes kaum unterbrochen; nur an insgesamt drei Stellen sind zwischen den stets sehr umfangreichen Abschnitten größere Abstände gelassen, so daß ein gewisser Neuanfang suggeriert wird. Schon dem äußeren Erscheinungsbild nach ähnelt die "Einleitung" daher weniger einem wissenschaftlichem Text als einem Stück moderner Prosa; die Sätze wiederholen ständig nur dieselben paar Grundgedanken, variieren sie um immer neue Nuancen, ohne eine These zu begründen oder ein Argument voranzutreiben. (Honneth 2006, 11)

3.

At this point I would like to introduce a short excursus on another thinker who prioritized the "stylistic" moment in philosophizing no less than Adorno did, but moving from very different presuppositions and arriving to very different results: namely, Martin Heidegger. By no means this short excursus aims to present a complete portray of Heidegger's commitment with the question of style in thinking or his own commentary on language inventions, hyphenation, use of prefixes, etc. Indeed, a satisfactory and complete account of Heidegger with regard to style would need to take into consideration, among other things, the so-called *Ereignis* manuscripts published in the context of his *Gesamtausgabe*, and of course old and new scholarship on the questions of style and language in Heidegger (see, for instance, White 1979; Halliburton 1981; De Alessi 1991; Foti 1992; Baur et al. 2013; Iorio 2017). This section on Heidegger must be rather understood as an excursus meant to help to clarify by contrast, or so to speak *e contrario*, Adorno's own conception of the role of style and presentation form in philosophy, as I will show especially in the final section.

Now, the Adorno/Heidegger controversial relationship has been examined from various points of view. For example, since the late 1970s many remarkable scholars have addressed

this topic in a way that attempted to bring out a certain agreement between Heidegger and Adorno on, say, disenchantment vis-à-vis the world and thereby a certain critique of techno-scientific modernity (see Mörchen 1980; Schröter 1988; Busche 1997), the critique of epistemology and of “instrumental rationality” or “calculative thinking” (see O’Connor 1998; Garbrecht 2002; Wenning 2002; Erjavec 2003; MacDonald and Ziarek 2008), and the rediscovery of the value, significance and even truth of our experience with art (see Cortella et al. 2005; Alker 2007; Navigante 2011; Römer 2012). In this part of my article, however, this topic will be addressed from a perspective that has not been taken into great consideration yet, namely from the perspective of the different ways in which they paid attention to the dimension of style in philosophizing and the consequences that this particular aspect had on their philosophies in general.

Although an interest in art, and in particular in poetry and literature, was clearly present already in Heidegger’s early lectures courses (see Marafioti 2008, 11-68), it was only in his works following “the Turning (*Kehre*)” that this feature became fully evident. In fact, since in *Being and Time* “thinking failed in the adequate saying of [the] turning and did not succeed with the help of the language of metaphysics” (Heidegger 1998, 250), starting from the 1930s Heidegger began to view poetical language as a precious resource for the development of a new kind of post-metaphysical thought¹¹. Of course, when dealing with Heidegger it is necessary to distinguish between poetry (*Poesie*), which particularly applies “to verse in contrast to prose”, and Poetry (*Dichtung*), which “has a wider meaning” and applies “to all creative writing, [...] not only verse”, or even stands for “all art in [its] essence” (Inwood 2000, 168). Anyway, as observed by Hans-Georg Gadamer, it was “a genuine release for Heidegger – a type of freeing his tongue – when he found himself free to pursue new ways of thinking as an interpreter of Hölderlin”: Hölderlin, and poetry in general, “had freed a tongue for Heidegger’s thinking” (Gadamer 1994, 22 and 190).

In *Being and Time* the task of developing an ontological and “existential” understanding of the human being (or better, the *Dasein*), moving from the pre-ontological and “existentiell”

self-understanding that the *Dasein* is always thrown into, had led Heidegger to force in an unprecedented way the limits of language, so to speak. The reason for this “violence” against common and also traditional philosophical language was precisely due to the idea that, in order to dismantle and overcome the usual but “inauthentic (*uneigentlich*)” self-interpretation of the *Dasein* that finds its expression in a usual and inauthentic language, it was necessary to develop some strategies to neutralize the latter and, from a phenomenological point of view, put it into brackets. The fact that Heidegger regarded as a veritable necessity the coinage of an alternative terminology, despite the obvious and unavoidable risks of artificiality and hence obscurity that this operation might have led to, is clearly testified by the final paragraph of §7 of *Being and Time*, where he hints at “the awkwardness and ‘inelegance’ of expression in the following analyses”, and explains that “[s]ince our powers are essentially inferior” than those of Greek philosophers, and also “since the area of being to be disclosed ontologically is far more difficult than that presented to the Greeks”, then “the complexity of our concept-formation (*Begriffsbildung*) and the severity of our expression (*Ausdruck*) will increase” (Heidegger 1996, 34).

However, after a few years Heidegger argued that the one of the main causes of the incompleteness of *Being and Time* precisely resided in a sort of terminological inadequacy, namely in the lack of a suitable language for such an innovative philosophical enterprise as that planned with his existential analytic and his reinterpretation of the question of Being. And it is precisely this question that one must take into account, should one want to understand the real reasons underlying his subsequent turn to poetic language. In fact, on various occasions Heidegger admitted that “the transformation of that saying which gives thought to the essence of being is subject to other demands than exchanging an old terminology for a new one” (Heidegger 1998, 306). Or also that meditating on the essence of language – that, “as Saying (*Sage*), is the mode of Appropriation” – requires “a transformation of language”, which however “we can neither compel nor invent” and surely “does not result from the procurement of newly formed words

and phrases" (Heidegger 1982, 135). The basic presupposition here is clearly that "in thinking being comes to language. Language is the house of being (now conceived as "the Event", *das Ereignis*): "In its home human beings dwell. Those who think and those who create with words", namely philosophers and poets, "are the guardians of this home" (Heidegger 1998, 239). On this basis, Heidegger also appeals for a "liberation of language from grammar into a more original essential framework [that] is reserved for thought and poetic creation" (Heidegger 1998, 240).

For Heidegger "the true experience with language can only be a thinking experience, all the more so because the lofty poetry of all great poetic work always vibrates within a realm of thinking", and "thinking in turn goes its ways in the neighborhood of poetry. [...] Poetry and thought, each needs the other in its neighborhood, each in its fashion, when it comes to ultimates" (Heidegger 1982, 69-70). But this does not mean that for Heidegger thinking and poetizing are exactly the same. In fact, he is very careful in emphasizing both the common elements and the differences between them. So, for example, he famously writes that "[t]he thinker thinks toward what is unhomelike, what is not like home, and for him this is not a transitional phase; rather, this is his being *at home*. The poet's questioning, on the other hand, is a commemorative questioning that puts the homelike itself into poetry" (Heidegger 2000a, 151). Or also that "[w]hat is stated poetically, and what is stated in thought are never identical (*das Gleiche*); but there are times when they are the same (*das Selbe*) [...]. This can occur when poesy is lofty, and thinking profound" (Heidegger 1968, 20).

In general, for Heidegger poetic style has its own rigor, and he sometimes considers it as even more rigorous than argumentative style. According to him, philosophers and poets, "[t]he saying of the thinker (*das Sagen des Denkers*) and the naming of the poet (*das Nennen des Dichters*) [...] 'dwell near one another on mountains most separate' (*nahe wohnen auf getrenntesten Bergen*)". That is, "poetizing and thinking are most purely alike in their care of the word", and "they are at the same time farthest separated in their essence. The thinker

says being (*Der Denker sagt das Sein*). The poet names the holy (*Der Dichter nennt das Heilige*)” (Heidegger 1998, 237). So, for him,

The thinking is [...] poeticizing – though not in the sense of poesy or song. The thinking of being is the primordial form of poeticizing in which, before everything else, language first becomes language, enters, that is to say, its essence. Thinking says what the truth of being dictates (*Das Denken sagt das Diktat der Wahrheit des Seins*). Thinking is the ur-poetry which precedes all poesy (*Das Denken ist die Urdichtung, die aller Poesie vorausgeht*). [...] All poeticizing, in both this broader and narrower sense of the poetic is, at bottom, thinking (*Alles Dichten in diesem weiteren und im engeren Sinne des Poetischen ist in seinem Grunde ein Denken*). (Heidegger 2002, 247)

Heidegger thus emphasizes the possibility or even the need of a new kind of “dialogue” between philosophy and poetry, in order to develop original stylistic means that may be able to adequately give expression to an original, indeed (supposedly) unprecedented way of thinking, the *Ereignis-Denken*. It is also worth mentioning that Heidegger, when dealing with the question of the beginning and the end of Western philosophy, often points out the double nature, both philosophical and poetical, of such fundamental figures as Parmenides and Heraclitus, whose “thinking is still poetic (*noch dichterisch*)” (“and here this means philosophical”, he adds) (Heidegger 2000b, 154), and especially as Nietzsche, “the last thinker of Western philosophy”, “the ‘poet’ of *Thus Spoke Zarathustra*” (Heidegger 1990, 95). And the importance of poetry for the development of Heidegger’s philosophy is finally testified by his own poetical production, which throughout the years proceeded together with his philosophical production and was recently collected in a specific volume of the *Gesamtausgabe* (see Heidegger 2007).

4.

At this point let me return to Adorno, the philosopher that the present article is focused on. On the basis of the observations presented in the previous sections, one would perhaps expect to discover hidden but substantial affinities between Adorno and Heidegger: two thinkers of the same epoch, with a quite similar philosophical and cultural

background, with analogous interests in literature and art, both strongly focused on the truth of art, and most of all with an analogous attention to the question of philosophy, style and literary form. Instead, precisely this question turns out to be one of the main aspects of Adorno's attempt "to implement a programme of 'smashing Heidegger' that Benjamin had conceived as early as 1930" (Müller-Doohm 2015, 431)¹². Some critiques to Heidegger can already be found in Adorno's early writings: for example, his 1931 lecture *The Actuality of Philosophy* developed some critical arguments against Scheler's and Heidegger's ontological turn in phenomenology (Adorno 2000, 26-29; GS 1, 327-331), and in writing his 1933 book on Kierkegaard Adorno "was convinced that, in criticizing Kierkegaard, he was also aiming an annihilating blow at Heidegger" (Müller-Doohm 2005, 128). Anyway, Adorno began to write down the mature version of his critique of Heidegger during the 1950s and 1960s: some time after his return to Germany (1949/50) following his exile in the U.S.A., while in company of some guests in the house of a friend of Heidegger, he publicly announced his will to philosophically "annihilate" the latter (Mörchen 1981, 13).

The question of the presentation form plays an important role in Adorno's critique of Heidegger. And observing and analyzing Adorno's interest (and sometimes indeed obsession, as we have seen in the case of his writing and rewriting *Aesthetic Theory*) in the role of style in philosophizing through the lens of his critiques of Heidegger can be of great help to understand *ex negativo*, so to speak, his conception and use of language. In short, Adorno's idea seems to be that the concept of philosophy and/as *Dichtung* is functional to Heidegger's project of a *Destruktion* of traditional ontology, and then of a *Überwindung* or *Verwindung* of Western metaphysics as such. A project that, in turn, is aimed at eventually developing a new kind of post-metaphysical but not at all anti-ontological thinking, rather hyper-ontological: more ontological than ontology, as it were¹³. In Adorno, vice-versa, the search for style leads to an unceasing experimentation of different ways of writing that favors the development of a new kind of dialectics that is aimed at being post-metaphysical and radically anti-

ontological. Namely, it is aimed at setting philosophy free from what Adorno, precisely in criticizing Heidegger, calls “the ontological need”. What has been said until now on dialectics vs. ontology, so to speak, is exemplified on a stylistic level by the use of parataxis as a means that perfectly embodies the aim of negative dialectics “to break the compulsion to achieve identity” and thus to emancipate philosophy from the violent nature of “the all-subjugating identity principle” (Adorno 1990, 157 and 320; GS 6, 159 and 314). A principle, the latter, that for Adorno is consubstantial to *all* ontology and metaphysics, including Heidegger’s thought (Adorno 1997, vol. 2, 80-81).

Already in the 1930s Adorno observed that “[a]ll deceiving ontology is especially to be exposed by means of a critique of language” (Adorno 2007, 39; GS 1, 371), and critically hinted at Heidegger’s tendency to simply “invent” neologisms instead than focusing on the real problem of the “configuration of the words” (Adorno 2007, 37; GS 1, 368)¹⁴. This critique was later to be developed and brought to a further level in his mature writings, also connected to the question of philosophy and/as poetry. So, in *The Essay as Form*, with a clear (although not explicit) reference to Heidegger he writes: “Wherever philosophy imagines that by borrowing from literature it can abolish objectified thought and its history – what is commonly termed the antithesis of subject and object – and even hopes that Being itself will speak, in a *poésie* concocted of Parmenides and Jungnickel, it starts to turn into a washed-out cultural babble. [...] Under the spell of such developments, language comes, where it still dares to stir in scholarship and science, to resemble the handicrafts” (Adorno 1991, 6-7; GS 11, 13-14), i.e. it only approximates pseudo-art. Adorno argues that “although art and science became separate in the course of history, the opposition between them should not be hypostatized”, but then adds that the “separation of science and scholarship from art is irreversible”, and hence their “lines of demarcation cannot be set aside through good will and comprehensive planning” (Adorno 1991, 6-7 and 9; GS 11, 13-14 and 16). As a result, a kind of poetic thinking like Heidegger’s (clearly evoked in the quotation by using the word *Seyn* written with an *y* instead than *i*, in a typical Heideggerian fashion¹⁵)

refuses to honor the obligations of conceptual thought, to which, however, it had subscribed when it used concepts in its propositions and judgments. At the same time, its aesthetic element consists merely of watered-down, secondhand reminiscences of Hölderlin or Expressionism, or perhaps *Jugendstil*, because no thought can entrust itself as absolutely and blindly to language as the notion of a primordial utterance would lead us to believe. [...] Language's ambitious transcendence of meaning ends up in a meaninglessness which can be easily seized upon by a positivism to which one feels superior. (Adorno 1991, 6-7; GS 11, 13-14)

As he also explains in *Negative Dialectics*:

Philosophy is neither a science nor the "cogitative poetry" to which positivists would degrade it in a stupid oxymoron. It is a form transmitted to those which differ from it as well as distinguished from them. Its suspended state is nothing but the expression of its inexpressibility. In this respect it is a true sister of music. [...] Heidegger has innervated this and literally transformed that specific trait of philosophy – perhaps because it is on the point of extinction – into a specialty, an objectivity of quasi-superior rank: a philosophy that knows it is judging neither facts nor concepts the way other things are judged, a philosophy that is not even sure what it is dealing with, would seek a positive content just the same, beyond facts, concepts, and judgments. [...] By treating the inexpressible side of philosophy as his immediate theme, Heidegger dams up philosophy all the way back to a revocation of consciousness. [...] What Heidegger attributes to the poverty of our time is the poverty of a thought that fancies itself beyond time. (Adorno 1990, 109-110; GS 6, 115-116)

Adorno sharply criticizes all those philosophers who, from his point of view, abandon a rigorous way of philosophizing in favor of a sort of pseudo-poetry, as he seems to interpret Heidegger's ideal of *dichtendes Denken* and/as *denkende Dichtung*. For Adorno, "every time someone tried to understand the works of philosophers as if they were poems (*als Dichtungen*), their intrinsic truth content (*Wahrheitsgehalt*) was missed" (GS 2, 9), i.e. misunderstood and misconceived. So he explicitly criticizes, among other things, Heidegger's "poeticization" (or, on other occasions, "philologization") of philosophy (Adorno 1997, vol. 1, 70 and 169). In his 1962-63 lectures Adorno even compares Heidegger's attempts to develop a new philosophical-poetic style to merely bad poetry and kitsch literature that, as such, easily fall prey of the mechanisms of the culture industry (Adorno 1997, vol. 1, 154-155 and 158).

According to him, “it would be better just to liquidate philosophy once and for all and to dissolve it into particular disciplines than to come to its aid with a poetic ideal which means nothing more than a poor ornamental cover for faulty thinking” (Adorno 2000, 30; GS 1, 332). This kind of criticism also emerges in *The Jargon of Authenticity*, where he explicitly refers to Heidegger’s “little volume of gnomic thoughts entitled *Out of the Experience of Thinking*”, and says that its form “keeps to the middle ground between poetry and pre-Socratic fragment”. However, “the sibylline character of the pre-Socratic fragments really results, at least in many of them, from the accident of a discontinuous tradition, and not from secretiveness”, while Heidegger instead

brings back the threadbare ideology of pure materials, from the realm of handicrafts to that of the mind – as if words were pure, and, as it were, roughened material. But textiles of that sort are mediated, today, through their calculated opposition to mass production; and in just that way Heidegger wants, synthetically, to create a primal sense for pure words. [...] [T]he triviality of the simple is not, as Heidegger would like it to be, attributable to the value-blindness of thought that has lost being. Such triviality comes from thinking that is supposedly in tune with being and reveals itself as something supremely noble. Such triviality is the sign of that classifying thought, even in the simplest word, from which Heidegger pretends that he has escaped: namely, abstraction. (Adorno 1973, 50-51; GS 6, 446-448 and 451)

Of course, despite the plausibility of some elements in Adorno’s criticism, it might be wondered whether this strong and relentless criticism fully applies to Heidegger’s thought in its entirety, and there are actually good reasons to be skeptical about this. For example, one could take into consideration Heidegger’s own remarks that thinking as *Ereignis-Denken* is not ontology and rather keeps continuously challenging the identity principle; and one could also take into account some recent scholarship that has moved beyond Adorno’s claims with regard to Heidegger. Anyway, the aims of this article are more limited, being focused on Adorno and, as I said, somehow using Heidegger to let emerge *e contrario* Adorno’s conception. Hence what matters for the specific purposes of this article is not an evaluation of the tenable or untenable character of Adorno’s critique of Heidegger’s in general, but rather some strictly

theoretical implications of this critique, such as the idea that a conception of *Denken* and/as *Dichten* is functional for him to an “ontological, all too ontological” philosophical project which, in turn, is particularly suited to convey a pseudo-poetic mythology of Being (see Adorno 1990, 118; GS 6, 124). Whereas Adorno’s equal importance on the stylistic dimension of philosophizing is aimed vice-versa at favoring, also by the adoption of certain rhetorical devices and presentation forms, the development of a negative-dialectical way of philosophizing that is at odds with ontology as such, since the latter, “in all its embattled trends [...] is apologetical” (Adorno 1990, 61; GS 6, 69) for him – which also means uncritical and, in a sense, untrue.

This emerges in the perhaps clearest way in his observations on the essay form, as he seems to attribute some basic features of his own ideal of negative dialectics to this kind of presentation form. For example, he explains that in the essay “concepts are not derived from a first principle, nor do they fill out to become ultimate principles” (Adorno 1991, 4; GS 11, 10). And also that “the essay, in accordance with its idea, draws the fullest conclusions from the critique of system”, “does not aim at a closed deductive or inductive structure”, and “incorporates the antisystematic impulse into its own way of proceeding” (Adorno 1991, 9-10 and 12; GS 11, 16-17 and 20). At the same time, the essay (just like negative dialectics, once again) “does not stand in simple opposition to discursive procedure. It is not unlogical; it obeys logical criteria insofar as the totality of its propositions must fit together coherently”, but it simply “does not develop its ideas in accordance with discursive logic. [...] It coordinates elements instead of subordinating them”. It is “concerned with what is blind in its objects. It wants to use concepts to pry open the aspect of its objects that cannot be accommodated by concepts” (Adorno 1991, 22-23; GS 11, 31-32). Given these basic assumptions, Adorno feels legitimated to define the essay as “the critical form *par excellence*”, as a suitable form for the “critique of ideology”, as a form that is even “more dialectical than the dialectic is when the latter discourses on itself” (Adorno 1991, 18-19; GS 11, 27-28). Like negative dialectics, the essay

thinks in fragments, just as reality is fragmentary, and finds its unity in and through the breaks and not by glossing them over [...] Its totality, the unity of a form developed immanently, is that of something not total, a totality that does not maintain as form the thesis of the identity of thought and its object that it rejects as content. [...] The experience is mediated through the essay's own conceptual organization; the essay proceeds, so to speak, methodically unmethodically. [...] The essay becomes true in its progress, which drives it beyond itself, not in a treasure-hunting obsession with foundations. Its concepts receive their light from a *terminus ad quem* hidden from the essay itself, not from any obvious *terminus a quo*, and in this the method itself expresses its utopian intention. (Adorno 1991, 16-17 and 13; GS 11, 25-26 and 21)

For this reason, the essay form can be considered as one of the original solutions (beside aphorisms and parataxis, as has been already explained) conceived by Adorno in order to rethink the question of philosophy, style and literary form in the age in which philosophy, that “once seemed obsolete, lives on because the moment to realize it was missed”. Namely, the age in which philosophy, “[h]aving broken its pledge to be as one with reality or at the point of realization, [...] is obliged ruthlessly to criticize itself” (Adorno 1990, 3; GS 6, 15), and thus to reinvent itself: *last but not least* also from a stylistic point of view. A negative-dialectical presentation form and style opens up the possibility of a negative-dialectical way of thinking and thus of a transformation of philosophy, of a *veränderte Philosophie*.

NOTES

¹ Quite paradoxically, the postmodernist tendency to level off the genre distinction between philosophy and literature usually remained at a general level and only seldom paved the way for specific and in-depth analyses of the various styles used in the history of Western thought (D'Angelo 2012, 11). On this topic, see also Ferraris 1986; Gentili 2003; Figal 2014.

² On Adorno's “search for style” and, in general, the role of language in his philosophy, see also the recent contributions by Bolaños 2016 and *D'Acunto* 2017. Among the most recent works on Adorno, Payot 2018 (107-110 and 129-131) emphasizes the influence of music on Adorno's conception of language and, in general, of philosophy and experience.

³ On the question of truth in Adorno, see for example Früchtel 1989; Schweppenhäuser 2003; Hulatt 2016. On this question, let me also remind the reader of Marino 2019, especially chapter 1 (forthcoming).

⁴ As once noted, it would be indeed “particularly ironic to inscribe in an identical field Adorno’s uncompromising insistence on non-identity and Derrida’s play of difference and *différance*”, so “it is not an identity” that one must or even can search for in this field, but rather “the probing of a constellation” (Nägele 1982-83, 59).

⁵ I owe these examples to a suggestion from a former student of mine at the University of Bologna, Melissa Antonelli, whom I would like therefore to thank.

⁶ Other examples of a chiasmatic kind of construction can be: “Myth is already enlightenment, and enlightenment reverts to mythology” (GS 3, 16 [Horkheimer and Adorno 2002, XVIII]; or also: “Form is mediated in-itself through content [...] and content is mediated by form” (GS 7, 529 [Adorno 2004, 356]).

⁷ This is an example of a rhetorical device frequently adopted by him and defined by Gillian Rose as “ironic inversion” (Rose 1978, 16-17). In this particular case, Adorno ironically (and thus critically) inverts the meaning of Hegel’s famous principle: “The true is the whole (*Das Wahre ist das Ganze*)”.

⁸ For a contextualization of Adorno’s use of the essay form in the history of this genre, see Schärf 1999.

⁹ For the specific purposes of this article it is important to remind the reader that a great part of Adorno’s essay *Parataxis* was devoted to a strong critique of Heidegger’s alternative interpretation of Hölderlin. As has been noted, language “surely meant something different to Adorno from what it meant to Heidegger. [...] He used Hölderlin to defend utopia against Heidegger” (Wiggershaus 1995, 529).

¹⁰ A recent and important source for the reconstruction and interpretation of Adorno’s process of work at his late and unfinished masterpiece, namely *Aesthetic Theory*, are his lectures on aesthetics from 1958-59 published in the context of his *Nachgelassene Schriften* (see Adorno 2009), although mostly from the point of view of the contents (as emphasized for example by Matteucci 2012, 100-105 and 132-135, and by Marino and Matteucci 2016, 24-42, with regard to the central concept of natural beauty) than from the point of view of the form and literary style.

¹¹ On the controversial relationship between Heidegger’s concept of “overcoming metaphysics” and the so-called “post-metaphysical thinking” from the 1980s, see Figal 2009, 185-204.

¹² Benjamin’s “agenda that included the ‘annihilation’ of Heidegger” is mentioned, for example, in Eiland and Jennings 2014, 346.

¹³ On the ontological vocation of Heidegger’s philosophy of art and his conception of the setting-to-work-of-truth in art and poetic language, see Vattimo 2010 (especially chapters 2, 4, 6 and 10).

¹⁴ Also in his 1962-63 lecture course on philosophical terminology Adorno objects to Heidegger that he is simply attempting to create a new “crypto-terminology” (see Adorno 1997, vol. 1, 28 and 40; and Adorno 1997, vol. 2, 32-33).

¹⁵ To be precise, Adorno criticizes here the “preartistic manipulation of materials as devoid of meaning as only the ‘*Seyn*’ (Being) of the philosophy departments can be” (Adorno 1991, 7; GS 11, 14).

REFERENCES

In this article Adorno’s *Gesammelte Schriften* in 20 vols. are cited as GS.

Adorno, Th. W. 1970 ff. [GS]. *Gesammelte Schriften*. 20 vols. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Adorno, Th. W. 1973. *The Jargon of Authenticity*. Evanston: Northwestern University Press.

Adorno, Th. W. 1990. *Negative Dialectics*. London: Routledge.

Adorno, Th. W. 1991. *Notes to Literature*. Vol. 1. New York: Columbia University Press.

Adorno, Th. W. 1992. *Notes to Literature*. Vol. 2. New York: Columbia University Press.

Adorno, Th. W. 1993. *Hegel: Three Studies*. Cambridge (MA): The MIT Press.

Adorno, Th. W. 1997. *Philosophische Terminologie*. 2 vols. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Adorno, Th. W. 2000. “The Actuality of Philosophy”. In *The Adorno Reader*, edited by B. O’Connor, 23-38. Oxford-Malden [MA]: Blackwell.

Adorno, Th. W. 2004. *Aesthetic Theory*. London-New York: Continuum.

Adorno, Th. W. 2005. *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*. London-New York: Verso.

Adorno, Th. W. 2007. “Theses on the Language of the Philosopher”. In *Adorno and the Need in Thinking*, edited by D. Burke et al., 35-39. Toronto: The University of Toronto Press.

Adorno, Th. W. 2009. *Ästhetik (1958-59)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Alker, A.B. 2007. *Das Andere im Selben. Subjektivitätskritik und Kunstphilosophie bei Heidegger und Adorno*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Bolaños, P.A. 2016. "The Promise of the Non-Identical: Adorno's Revaluation of Language of Philosophy". In *Theodor W. Adorno: Truth and Dialectical Experience*, edited by G. Matteucci and S. Marino. *Discipline Filosofiche* 2(special issue): 151-66.

Baur, P. et al. ed. 2013. *Die Stile Martin Heideggers*. Freiburg i.B.: Alber Verlag.

Brandt, R. 1984. *Die Interpretation philosophischer Werke*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Busche, J. 1997. "Die Zeit in Gedanken fassen. Martin Heideggers *Die Zeit des Weltbildes* und die *Dialektik der Aufklärung*". *Die Neue Rundschau* 1: 25-28.

Cortella, L. et al. ed. 2005. *Adorno e Heidegger: soggettività, arte, esistenza*. Roma: Donzelli.

D'Acunto, G. 2017. "Adorno e lo stile della filosofia". *B@belonline. Rivista online di Filosofia* 3: 283-97.

D'Angelo, P. ed. 2012. *Forme letterarie della filosofia*. Roma: Carocci.

Danto, A.C. 1986. *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. New York: Columbia University Press.

De Alessi, F. 1991. *Heidegger lettore dei poeti*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Derrida, J. 1979. *Spurs: Nietzsche's Styles*. Chicago-London: The University of Chicago Press.

Erjavec, A. 2003. "Adorno and/with Heidegger: From Modernism to Postmodernism". *Dialogue and Universalism* 11/12: 53-66.

Ferraris, M. 1986. *La svolta testuale: il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli "Yale Critics"*. Milano: Unicopli.

Figal, G. 2009. *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Figal, G. ed. 2014. *Philosophy as Literature*. Special issue of *International Yearbook for Hermeneutics* 13.

Foti, V.M. 1992. *Heidegger and the Poets*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

Früchtel, J. 1989. "Natur als Projektion und Adornos Modell von Wahrheit". *Philosophisches Jahrbuch* 2: 371-81.

Gadamer, H.-G. 1994. *Heidegger's Ways*. Albany (NY): SUNY Press.

Garbrecht, O. 2002. *Rationalitätskritik der Moderne. Adorno und Heidegger*. München: Utz.

Gentili, C. ed. 2003. *La filosofia come genere letterario*. Bologna: Pendragon.

Habermas, J. 1985. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge (MA): The MIT Press.

Habermas, J. 1994. *Postmetaphysical Thinking*. Cambridge (MA): The MIT Press.

Halliburton, D. 1981. *Poetic Thinking: An Approach to Heidegger*. Chicago: The University of Chicago Press.

Eiland, H. and Jennings, M.W. 2014. *Walter Benjamin*. Cambridge (MA & London: Harvard University Press.

Heidegger, M. 1968. *What is Called Thinking?* New York: Harper & Row.

Heidegger, M. 1982. *On the Way to Language*. New York: Harper & Row.

Heidegger, M. 1990. *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Heidegger, M. 1996. *Being and Time*. Albany (NY): SUNY Press.

Heidegger, M. 1998. *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M. 2000a. *Elucidations of Hölderlin's Poetry*. New York: Humanity Books.

Heidegger, M. 2000b. *Introduction to Metaphysics*. New Haven-London: Yale University Press.

Heidegger, M. 2002. *Off the Beaten Track*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M. 2007. *Gedachtes*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Honneth, A. 2006. "Einleitung. Zum Begriff der Philosophie". In *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, edited by A. Honneth and C. Menke, 11-28. Berlin: Akademie Verlag.

Horkheimer, M. and Th. W. Adorno. 2002. *Dialectic of Enlightenment*. Stanford (CA): Stanford University Press.

Hulatt, O. 2016. *Adorno's Theory of Philosophical and Aesthetic Truth*. New York: Columbia University Press.

Inwood, M. 2000. *A Heidegger Dictionary*. Oxford-Malden (MA): Blackwell.

Iorio, A. 2017. *Das Sein erzählt. Heideggers narratives Denken*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Jay, M. 1996. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Berkeley: The University of California Press.

MacDonald, I. and Ziarek, K. ed. 2008. *Adorno and Heidegger: Philosophical Questions*. Stanford (CA): Stanford University Press.

Marafioti, R.M. 2008. *La questione dell'arte in Heidegger*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Marino, S. and Matteucci, G. 2016. "The Dark Side of the Truth. Nature and Natural Beauty in Adorno". In *Theodor W. Adorno: Truth and Dialectical Experience*, edited by G. Matteucci and S. Marino. *Discipline Filosofiche*, 2 (special issue): 9-45.

Marino, S. 2019. *La verità del non-vero. Tre studi su Adorno, teoria critica ed estetica*. Milano-Udine: Mimesis (forthcoming).

Matteucci, G. 2012. *L'artificio estetico. Moda e bello naturale in Simmel e Adorno*. Milano-Udine: Mimesis.

Mörchen, H. 1980. *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Mörchen, H. 1981. *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Müller-Doochm, S. 2005. *Adorno: A Biography*. Cambridge-Malden (MA): Polity Press.

Nägele, R. 1982-83. "The Scene of the Other: Theodor W. Adorno's *Negative Dialectic* in the Context of Post-structuralism". *boundary 2* 11/2: 59-79.

Navigante, A. 2011. "Adorno über Heideggers Ontologie des Kunstwerks". In *Heideggers Ursprung des Kunstwerkes. Ein kooperativer Kommentar*, edited by D. Espinet and T. Keiling, 241-49. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Nicholsen, S.W. 1991. "Toward a More Adequate Reception of Adorno's *Aesthetic Theory*: Configurational Form in Adorno's Aesthetic Writings". *Cultural Critique* 18: 33-64.

O'Connor, B. 1998. "Adorno, Heidegger and the Critique of Epistemology". *Philosophy and Social Criticism* 4: 43-62.

Payot, D. 2018. *Constellation et utopie. Theodor W. Adorno, le singulier et l'espérance*. Paris: Klincksieck.

Robinson, J. 2018. *Adorno's Poetics of Form*. Albany (NY): SUNY Press.

Römer, I. 2012. "Gibt es eine geistige Erfahrung in der Phänomenologie? Zu Adornos Kritik an Husserl und Heidegger". *Phänomenologische Forschungen* 2012: 67-86.

Schärf, C. 1999. *Geschichte des Essays von Montaigne bis Adorno*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.

Schröter H. ed. 1988. *Technik und Kunst. Heidegger: Adorno*. Münster: Liberación.

Schweppenhäuser, G. 2003. "Das Glück 'jenseits des Pedestren' und die Ehre des Fußgängers. Anmerkungen zu Adornos Wahrheitsbegriff". *Zeitschrift für kritische Theorie* 17: 27-72.

Vattimo, G. 2010. *Art's Claim to Truth*. New York: Columbia University Press.

Weidler, M. 2019. *Heidegger's Style: On Philosophical Anthropology and Aesthetics*. London: Bloomsbury.

Wenning, M. 2002. "Heidegger and Adorno: Opening Up Grounds for a Dialogue". *Gnosis* 1: 1-24.

White, D.A. 1979. *Heidegger and the Language of Poetry*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Wiggershaus, R. 1995. *The Frankfurt School: Its History, Theory and Political Significance*. Cambridge (MA): The MIT Press.

Stefano Marino is postdoctoral fixed-term researcher and adjunct lecturer of Aesthetics at the University of Bologna. Main research interests: 19th-and 20th-century Philosophy, F. Nietzsche, Phenomenology and Hermeneutics (especially M. Heidegger and H.-G. Gadamer), Frankfurt critical theory (especially Th. W. Adorno), Pragmatism (in particular recent developments: R. Rorty, R. Shusterman), Philosophy of music (in particular popular music from a philosophical-sociological point of view), Aesthetics of fashion. Recent publications: *Aesthetics, Metaphysics, Language: Essays on Heidegger and Gadamer*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2015, 155 pp.; *Gadamer and the Limits of the Modern Techno-Scientific Civilization*(Peter Lang, 2011, 295 pp.; *Aufklärung in einer Krisenzeit: Ästhetik, Ethik und Metaphysik bei Theodor W. Adorno*, German translation by A. Foresta, Dr. Kovač Verlag, Hamburg 2015, 166 pp.; *La filosofia di Frank Zappa. Un'interpretazione adorniana*, Mimesis, Milano 2014, 152 pp.

Address:

Stefano Marino
University of Bologna
Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
via Zamboni 38, Bologna, Italy
Tel.: +39 051 20 9 8340
Email: stefano.marino4@unibo.it

Appearance, freedom and possible worlds: A Lesson from Nietzsche

George Bondor
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi

Abstract

The present text is an analysis of the concept of appearance in Nietzsche's work. The first part represents a comparison between the respective approaches of this concept in his early writing *The Birth of Tragedy* and his more mature work *Twilight of the Idols*, highlighting the Socratic illusion of reason. Having assumed the distinction between good appearances (masks) and bad ones (Vattimo), an affirmation or, respectively, a denial of life, the concept of appearance is consequently placed in relationship to the issue of perspectivism. In this context, what falls under scrutiny is the interconnectedness between appearance, on the one hand, and the seemingly conflictual couple order-liberty, on the other. In the last part, the concept of appearance is compared with the concept of fiction, the relation between appearance and liberty being deeply analysed through concepts such as “world” and “possible worlds”.

Keywords: Nietzsche, appearance, freedom, possible worlds, meaning of life, perspectivism

1. Socratic illusions of reason: Good masks and bad masks

Dedicated to Richard Wagner, equally admired initially and hated eventually by Nietzsche, *The Birth of Tragedy* ignited a scandal in the academic world of classical philologists through entirely novel interpretations of Greek tragedy. Nietzsche understands it as the fight between two instincts: the Apollonian and the Dionysian. The former is the instinct of individuation, of joy, of wisdom, of the redemption through appearances. On the contrary, the latter defines inebriation, the ecstasy to which man falls prey when he renounces his

individuation, leaving aside his own self and forgetting himself through singing and dancing. Overtaken by ecstasy and magic, a man dominated by the Dionysian forces becomes “member of a higher community.”

The Apollonian is the instinct of keeping good measure, that determines the individual to remain within his bounds, within the limits of his own individuality, and, simultaneously, to come to know himself (Nietzsche 1999 a, § 4). To withstand life’s suffering, the Apollonian instinct designs a liberating vision for the Greek, that facilitates finding the peace by means of contemplation. For this purpose, he has the entire Homeric world of Olympian gods at his disposal, as well as a thirst for beauty, giving rise to Doric art. However, Nietzsche finds the health brought by the Apollonian instinct rather chimerical, merely allowing the individual to contemplate life from the outside, while running by implacably – thus hiding the true reality. If the predominantly Apollonian man is an artist, the pulsating Dionysian instinct transforms him into a genuine work of art, able to envision entire worlds (Nietzsche 1999 a, § 1). The latter allows the whole artistic power of nature to work within himself, through wholesome identification with it, with world’s suffering and with the primordial One. In Nietzsche’s view, this is the authentic aesthetic justification of the world (Nietzsche 1999 a, § 5), not the Apollonian one. After all, Greek tragedy solely had as a subject Dionysos’ torment, all the tragic characters being nothing more than his own masks, metaphors for the pain caused by the loss of the originary totality and the self-imposed limits drawn by individuation.

Everything changes with Euripides, who attempts to use the Apollonian elements as the exclusive foundation for tragedy. His failure leads, according to Nietzsche, to an “aesthetic Socratism”, guided by the principle: “In order to be beautiful, everything must be rational” (Nietzsche 1999 a, § 12), corresponding to the Socratic principle according to which the only virtuous individual is the conscious one, as he possesses knowledge. In the prologue of the tragedies authored by Euripides, a single character always makes an appearance on stage, presenting himself to the audience and narrating what has happened and what is going to happen. In Nietzsche’s view,

these rational explanations eliminate the unforeseen and the agitation, dramatic elements *par excellence*. That is why Euripides considered himself to be the very first “awaken” mind among “drunken” poets, fighting against the Dyonisian element of the old art (Nietzsche 1999 a, § 12). Nietzsche brings into question the legend saying that Socrates used to collaborate on Euripides’ works. Even if he may not have done it in reality, it is known that the only theatrical manifestations that Socrates cared to watch were the ones staged by Euripides. The Oracle of Delphi also agreed on this comparison regarding the degree of lucidity, calling Socrates the wisest of the Greeks, followed by Euripides. The old “drunken” poets referred to by Euripides were similar to Socrates’ partners in dialogue. They exercised their profession “solely instinctively”. However, in all creators, instinct stands for creative, affirmative power, while consciousness only acts as critical voice, placing limits on the action of instincts. With Socrates, things are reversed: instinct is critical, while consciousness is creative. Not haphazardly, Socrates’ desire is to educate through a reformation of illusions of the city. Gifted with an overwhelming logical spirit, Socrates reflects the non-mystical type by far. But, as Nietzsche points out, his logical spirit is just as excessive as the instinctual wisdom of the mystical. Nietzsche unravels the unstoppable torrent that Socrates really was, a manifestation of the immense power of nature, found only in the most impressive forces of instinct.

But this “logical instinct” remained impuissant when Socrates tried to examine himself. In Nietzsche’s vision, Socrates destroys instincts in the name of reason, but in fact he betrays himself and deludes everyone else. His cyclopic eye, unable to submerge into the spectacle of the Dyonisian abysses, could only see the irrational in the tragic art, reason for which he deemed it as “untrue”. This is why he invented dialectics. With Socrates, the Apollonian tendency takes the form of logical schematism, in a fashion similar to Euripides. There is an optimistic element in the dialectic methodology, more precisely the belief that the individual can live exclusively with the cold light of “consciousness”. The virtuous hero is thus forced to become a dialectician. A new theatre, a Socratic one,

emerges now, demolishing the Dionysian instinct that constituted the essence of tragedy. The theoretical man cannot be an artist. His orientations towards art and towards the world are completely different: the artist contemplates, delighted, what remains veiled, while the theoretical man indulges in unveiling the mystery, through his own capabilities. With Socrates, what appears is a metaphysical illusion, the idea that thinking could penetrate the abyss of reality, even endowed with the power to make it right. According to Nietzsche, this illusion is transformed into a new instinct: the instinct of science. By virtue of reason, it liberates us from the fear of death. This is the reason why Socrates is “one of the axes of universal history and its new turning point” (Nietzsche 1999 a, § 15).

In a chapter of *Twilight of the Idols*, “The Problem of Socrates”, Nietzsche performs an inquiry into the relationship between reason and instincts, identifying the mistake made by Socrates: the latter glorified reason while weighing against instincts. According to Nietzsche, the Greek philosopher believed that the Athenians of his time suffered from a horrific malady, the anarchy of instincts. The Athenian man had reached a point where he was dominated by his own instincts, unable to be his own master anymore, which prompted Socrates to categorize this as an obvious sign of decadence. The remedy of this “disease” could only be “a more powerful counter-tyrant,” since reason have dialectics as its weapon of choice (Nietzsche 1999 c, 71-72). Here, Nietzsche provides a spectacular interpretation. In his view, Socrates first invented the problem, only in order to imagine an alleged solution. In fact, the solution is false, because what was lacking was the freedom of choice. Athenians “were not given the choice of being rational”, this was “their last resort”. That is why, as Nietzsche points out, Athenians fanatically accepted the saviour reason proposed by Socrates. But the “choice” lacking freedom is, in fact, irrational. Reason is embraced as remedy through a completely unreasonable act. Following the footsteps of Socrates, the Greeks adopted a behaviour that was “absurdly rational”, claims Nietzsche.

Socrates was, in fact, a false doctor. Moreover, he was the sickest of all the Athenians. And his remedy represented nothing

more than a mere delusion, as the denial of instincts was just another disease, much more dangerous (Nietzsche 1999 c, 72-73). The real disease, shows Nietzsche, appears when we think we should fight against instincts, limiting their freedom of action. This was the most obvious symptom of the absence of improvement, so, consequently, of the denial of life itself: “To have to fight the instincts, this is the definition of *décadence*: as long as life is *ascending*, happiness equals instinct.”

Nietzsche overturns the preconceptions about reason and instincts that the civilized world cultivated over millennia. Through instincts, senses, emotions, needs and feelings, nature is pulsating in us, flowing through our veins, tranquil and stirred at the same time. It is our music, singing within us without cease, a music, however, that composes itself, moment after moment. On the contrary, reason freezes everything around it. It calms the instincts, but at incalculable costs. The ice it throws over life can have, on the long term, through successive accumulations, more toxic effects than a healthy strife of instincts, affects and nerves. Just like Cioran writes, “absolutely lucidity [is] incompatible with the reality of the organs” (Cioran 1998, 191). Reason is not the source of lucidity, of clear light, like Socrates made us believe. On the contrary, it is the source of disguise, dissimulation and the fake.

2. The Philosopher with a Thousand Eyes and a Thousandfold Consciousness

According to Nietzsche, the whole existence has a perspectivist character. The world is a network of forces that intersect, giving birth to configurations only marked by relative stability. Such a configuration is named by Nietzsche a will to power. Each will to power has its own perspective on its surrounding: a clearer perspective on its vicinity and a more obscure one on what is in the distance. Vicinity and distance decide not just on the extent to which a force can be seen, but also on how and for how long it can act. “Each power centre – not just man – builds from itself the rest of the world, in other words it measures it, it touches it, it moulds it through its own will...” (Nietzsche 1999 d, 373; KSA 13, 14 [196]). Thus, each power centre acts as a falsification of its proximity, which

becomes more poignant the more we climb the biological sphere, beginning from the inorganic and ending with human one. In the case of man, each perspectivist interpretation bears a certain value (see Figl 1982; Hoffmann 1994; Hoffmann 1996). Lie is at home here, being permanently used as an instrument to increase power, as means to improve or preserve domination over others. Man's self-improvement does not entail a disposal of values, but, on the contrary, a recognition of their universal presence within the human world. The lie is, consequently, ubiquitous across the entire humanity.

The colour and intensity of the lies the individual tells to himself depend on the specificity of the forces that govern him – and of the particular will to power with which he identifies. They are lies necessary to preserve life – or, on the contrary, to improve it. In other words, lies of the denial of life or lies of life's self-affirmation. They are bad masks, or, conversely, good masks (Vattimo 1983). In one form or the other, "the lie is necessary", declares Nietzsche. Moreover, it is inevitable. We live in a world of illusions, of appearances, and the only truth resides in acknowledging the omnipresence of the lie and its universal existence.

Values are the elements that provide meaning to the world – to each world created around a will to power. They impose a line of understanding and interpretation. Within the human sphere, everything is coloured in value. Values infiltrate each and every human act, thought and perception. Everything is a perspective based on value. One set of values represents the rule of the game that a will to power imposes on its proximity. We should each imagine such a world – generated by a will to power dominating its vicinity through the mediation of a value or of a set of values – something like a play, staged on a scene.

The actors play what is dictated by the director, within the limits of their designated stage, with its decor, props and lights. The director is here the very light that sheds over domination. But he can, at any time, change the entire *mis-en-scène*, the whole play, and the actors, if not observant, can live under the impression that they are playing their parts in the old play, without understanding that the show is a completely different one (see François 2009; Bondor 2015; Frunză 2017).

The whole play can be different when a new value is imposed on everyone, thus becoming universal. Believing in it changes the perspective on the world. A weak man suddenly becomes strong when he believes in something. The appearance of a new value and its universalization changes the entire world – like in the case of Christianity. However, not only religion is always subject to change, but also the boundaries of the stage on which the play is being acted out. The stage is continuously modified, new characters are joining in, new roles are being handed out, new sets of decor appear (see Foucault 1994; Franck 1998).

This exact situation is described by Milan Kundera, on a page in *Laughable Loves*: “man assumes he is playing his part in a certain performance, without suspecting that in the meantime, on stage, the decor has been unknowingly changed, and, without sensing it, he suddenly finds himself in the middle of a play somehow different from the previous one.” The proximity of the will to power can fall victim to change, through conquering new territories, through dividing the initial territory or by means of reconfiguring the territory. Even the old characters undergo a ceaseless transformation. Each part takes but a second. And behind each part, each mask, there is no hidden ultimate figure, no decisive self-identity. Just an ongoing series of masks. Each of them showing and hiding. None of them is totally transparent, none of them is totally opaque. This subtle dialectics of revealing (of transparency) and hiding, ignited by a history of philosophy that trusts essences much too enthusiastically, is, in its turn, deconstructed. It is the viewpoint of the slave. A mere funeral suite of masks, of illusions that pretending to bear consistency, uniqueness, identity. The author is himself trapped in this dance of the masks, temporarily identifying himself with one of the characters, in turns. We do not know his true face – for he does not have one.

Values are inscribed in man’s body, infiltrated in his skin and flesh, pulsating in tissues and nerves. With them, countless lies make their appearance. The body has a profoundly perspectivistic character. Acquiring values and ideals, coming from the individual past or the cultural one, the body bears a whole network of stories, sometimes puzzling,

sometimes concurrent, sometimes harmonious. The body is like a battlefield, a stage on which plays come and go in an endless line. In the case of man, the body is the main stage, a pluralistic one, always transforming. And within the body there is no headquarters of these stories, they are evenly distributed in every organ and even in every cell. Each cell takes part in the story, when it is not telling one itself. Who speaks through the body of each of us? This is the basic question of the genealogical approach. Do forces of action speak? Or do the forces of reaction? Is it the will affirming life, or the one denying it?

3. Appearance versus fiction, starting from Kundera and Borges

In *The Unbearable Lightness of Being*, Milan Kundera reminds of an old German proverb, whose meaning is that living once does not count, it is like not even living at all (“one time is no time”) (see Wrong 2004). In fact, this has been said about literature, defining it as the possibility of living more lives in addition to one’s own. This idea is related to Nietzsche’s concept of perspectivism. For him, the philosopher is the only one who has “one thousand eyes and a thousandfold consciousness”. He alone is able to feel everything that has been, all the worlds of the past and even the worlds of the future. The idea has a double meaning. We must be aware of these worlds being present within us, otherwise we are tied to them without even realising. At the same time, possessing all of them means gaining in possibility, liberating ourselves from the overwhelming present. Nietzsche investigates man’s addictions, the frameworks that guide and limit him, the totalities in which he enrolls himself and the ones in which he is thrown by others. Man is subjected to the tyranny of the species and of the crowd, of states and societies, of culture and history, of reason and values. We bear within us the old failures, secular wounds disguised as victories.

We wear the frayed clothes of the past, but we think our gesture is a sign of maturity and spirit. We carry a thousand years on our back, like the butler in Marivaux’s fable was saying. We cannot free ourselves from all this. We can only watch them, free, like a vast spectacle, like a convoy of masks

gleefully passing, but not through our nerves, only in front of our eyes. Salvation is in acknowledging the truth of these masks, this is our ground zero reality. This is Nietzsche's lesson – the "grand health" (Nietzsche 1999 b, § 382, 635-7): we must experiment everything, to live the whole spectrum of values and things considered desirable up to the present moment, to know all the feelings of a conqueror and of an explorer, the feelings of an artist, a saint, a lawmaker, a sage, a scientist, a believer, a devout.

This means living life in the most dangerous way ("To live totally, you have to live dangerously"). To recognize them in ourselves and to say "yes" to them means, in fact, to "freeze" them, like Nietzsche writes in *Ecce homo*, it means becoming aware they are nothing but a sum of illusions, of lies that were necessary for life in the past, of appearances in which man has invested his life and found his ultimate justification. To understand the fact they are just passing, to look at them with detachment – this is the true freedom of the "grand health", the liberation it can give us. This way we could become once again free to design new possibilities – this time our own, not coming from any form of otherness. Our horizon becomes free again, like a new land, still unknown. The angst in front of the abyss, of limitless – but also directionless – freedom, brings endless joy to the philosopher "with one thousand eyes and a thousandfold consciousness": the joy of a "new infinity", the joy of all possible beginnings. He shall now face all his possibilities, all his potential worlds.

Order and hazard are understood in a different manner compared to the philosophy of old. The occurrence does not invade order, it does not represent a failure to adhere to the norms of order. Chaos is not the intruder in a perfect universe. On the contrary, order is a mere form of display for hazard, one of minimal consistency. Chaos is continuous, order is the element of rapture, of discontinuity. Chaos is the rule, order is the event. Order implodes in the (non)world of hazard. What is the element that decides on this exception? What makes a certain roll of the dice the emblematic one, the decisive one, the one that eventually shapes a destiny? However powerful (at anchor in a value which gives it consistency and continuity), no

decision is definitive, final. Just like the prose of Borges, from each place and each moment several possibilities can spring, several versions of future open up. Each and every moment registers a choice, so, consequently, the refusal of numerous possibilities. The decision means elimination, rejection, cruelty. For it is not a mere decision on one's future, but also on the future of others. One decision can be epochal – and still not conclusive. Far from being a duty towards others, the decision is a duty towards yourself – a duty of being cruel, of becoming the master, of forcing your way onto the others.

With Nietzsche, time is circular, but circularity is also a form of continuity, of “now” coming after another “now.” Time is not plural, it is one. It does not have branches, there are no parallel times, like in fiction. The infinity of time – with its endless return – takes place within the frames of the same time. Parallel worlds do exist, like Leibniz's monads, but all within the same time. On the contrary, fiction allows for parallel times, ramifications lacking any sense of logic, pure hazard. After the death of God and the moral imperatives, Nietzsche's advice is existential: he urges us to live every moment like it were to repeat itself for infinity. Opposed to this, literary fiction urges us to become aware of the existence of multiple possible worlds. The idea is excellently formulated by Paul Ricoeur, in terms borrowed from Heidegger: “fiction, poetry open up in the ordinary reality new possibilities of being-in-the-world; fiction and poetry focus on the being not according to what is given, but to what could be” (Ricoeur 1986, 115). Or, in Husserl's words, we could say that literature performs imaginative variations on the real, with everyday reality going through a metamorphosis.

Between the Nietzschean ubiquity of masks and the literary abundance of fiction, the truth of the human being is being acted out. In order to free ourselves from the overwhelming necessity of the present we need both the truth of illusions and the truth of fiction. Without either of them we could not ever find *the* truth.

* A version of this text in Romanian is currently under publication in the cultural magazine *Vitraliu*, nr. 50 / 2019.

REFERENCES

- Bondor, George. 2015. "Langage et valeurs. Les mécanismes du pouvoir chez Nietzsche". *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* VII (1): 76-86.
- Cioran, E.M. 1998. *The Temptation to Exist*. Trans. by Richard Howard. Chicago: The University of Chicago Press.
- Figl, Johann. 1982. *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Foucault, Michel. 1994. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". In *Dits et écrits*. Tome II. Paris: Gallimard.
- Franck, Didier. 1998. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: PUF.
- François, Arnaud. 2009. "Les deux justices selon Nietzsche : un exemple d'inversion des valeurs". *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* I (2): 302-319.
- Frunză, Sandu. 2017. "Axiology, Leadership and Management Ethics". *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* IX (1): 284-299.
- Hoffmann, Johann Nepomuk. 1994. *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter.
- Hoffmann, Johann Nepomuk. 1996. „Hermeneutik nach Nietzsche. Thesen und Überlegungen im Anschluß an Nietzsches Begriff der Interpretation." *Nietzsche Studien* 25: 261-306.
- Nietzsche, Friedrich. 1999 a. *Die Geburt der Tragödie*. In *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Band 1. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & Berlin / New York: De Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1999 b. *Morgenröte*. In *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Band 3. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin / New York: De Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1999 c. *Götzen-Dämmerung*. In *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari,

Band 6. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin / New York: De Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 1999 d. *Nachlaß 1887-1889*. In *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Band 13. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin / New York: De Gruyter.

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

Vattimo, Gianni. 1983. *Il soggetto et la maschera. Nietzsche et il problema della liberazione*. Milan: Bompiani.

Wrong, Dennis H. 2004. *The Persistence of Particular Things*. Somerset: Taylor & Francis Inc.

George Bondor is professor at the Department of Philosophy, “Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi. He is the scientific director of the Center for Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy and the coordinator of the *Sophia* series at the “Alexandru Ioan Cuza” University Press. He teaches in the fields of phenomenology, hermeneutics and contemporary philosophy. He is author of *The Dance of the Masks: Nietzsche and the Philosophy of Interpretation* (in Romanian, Humanitas Press) and *Metaphysical Files: Hermeneutical Reconstruction and Critical History* (also in Romanian, “Alexandru Ioan Cuza” University Press).

Address:

George Bondor
Department of Philosophy
Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Email: bondor@uaic.ro

A Simulated Archaeology of Hyperreal Knowledge: Foucault and Baudrillard in the Age of Facebook

Haralambie Athes
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi

Abstract

The present paper is an inquiry into the contemporary definitions of identity, perception, knowledge and reality in the virtual environment, focusing on the case-study of social media and the metamorphosis that these concepts are going through. Definitions are dissected under the magnifying lenses provided by theorists like Michel Foucault and Jean Baudrillard, attempting to highlight the norms of discourse within the realm of the online.

Keywords: social media, discourse, knowledge, simulation, hyperreality

Concepts like reality, meaning and identity are increasingly shifting against the background of the development of social media. Each vision of reality is the result of interaction, Reiner Keller, in his *Sociology of Knowledge Approach to Discourse* (SKAD), underlines the fact that our sense of reality in everyday life and the meaning of every object or event are the product of interaction (Keller 2018). This is how we can gain access to the tools we need to understand the „social construction of reality” – the idea that people and groups interacting in a social system create concepts and mental representations of each other’s actions; these concepts are introduced to a much larger, institutionalized form of usage, while their repetition provides the means for meaning to be accepted as universal and used accordingly by society (Berger & Luckmann 1967). However, a significant portion of the interaction is taking place online, through social media. Here, identity – individual or collective – is

subject to permanent shifts, while being eroded by the depersonalization induced by the particular functionality of cyberspace. The complex network of assumed identities makes it difficult for each individual to establish a stable interconnectedness between personal identity and the dynamics of the cyber-community, as the reconceptualization of man's place within society acts as framework for creating new distinctions: the positive-negative polarities are not context-bound, thus escaping any coherent assessment.

Internet users are not similar to the comparatively passive recipients in the case of literature or film. Even though the latter category can actively participate in decoding a certain message, in the case of digital environments they can also contribute to *producing* it. Their status is not the one regularly attributed to viewers, as they can modify the parameters, the very existence of the digital network, they are able to deliberately redefine it, to convey its "materiality" into various new versions of itself. It is no longer a matter of *relating* to a text, it becomes a matter of *being included* in it, of organically coexisting.

1. Communication Simulates Information

Through constructing a new self and/ or by assuming multiple identities, the user is subconsciously trying to adjust reality, but instead of providing a basis for consistent change in the real, digital identities cause a significant discontinuity between the two alternate – and opposite – environments. The virtual world consequently becomes the best-case scenario for each and every possible desire, given the speed at which one can actually "construct" on-line. This digital fulfilment of needs is in a way minimalist, because its functionality is only valid within the limits of virtuality and exclusively according to the particular codes of each digital space, but concurrently it is potentially non-finite, as the actual amount of time that the user chooses to spend „inside" his/ her personalized utopia can easily exceed the one spent in the real. Designing one's own space, online persona and projecting a certain image is similar to Baudrillard's theory of simulation. Here, communication, instead of offering consistent clues about the objective reality, further degrades signification, constructing a hyper-reality that has nothing in common with

primary perception. The relationship between original and copy is reversed. It is reality that tries to mimic the copy, it is the real that attempts to reproduce the dimensions of imitation (Baudrillard 1984, 3). Referring to Borges's metaphor of the map as the absolute case of disorienting simulation, Jean Baudrillard analyses the modes in which we perceive reality. Right from the start, perception is biased by cultural mechanisms such as television and films, or the complex system of distributing information through Internet and media. For the individual trapped inside a system that constantly provides contradictory signals and double-coded clues, reality and hyperreality overlap, in their representation as well as in their effects.

Discussing the possibility of accessing, in one form or another, an integral reality, and drawing upon Nietzsche's thoughts on the real world and the world of appearances, Baudrillard sees the world not only devoid of truth, but also devoid of any intention of finding it, of any need to encompass it. The universe of reconstructions and appearances takes the place of reality, along a trajectory marked by counterfeit and illusion. Thus, the individual is trapped between the lack of coherent justification for the world and the obsessive need for reality. The contextual intervention of media in the process of deliberately obstructing the vision of the individual becomes a trademark for postmodernity; television and Internet alter perception, manipulate perspectives, and confuse relations. Communication evades conveying a message, it becomes a tool for the generalized simulacrum conceived by a perpetually duplicating reality-shaped landscape.

For Baudrillard, the remarkable progress in communication also leads to a process that involves a loss of privacy and an increased – albeit artificial – sense of control. After the “disappearance” of the scene and the mirror, the potentialities of representation have multiplied, having the concept of screen as evolutionary lineage. The images abundantly promoted by television and Internet have stirred up a metamorphosis in the entire phenomenology of communication, on the one hand, and of the individual's capability to respond to the interface between himself and the images projected, on the other. The dimensional aspects of time and space are shaped by a process of

miniaturization, as technology reduces distances and the digitalization of communication enables a new way to connect to information channels. But instead of providing closer contact, this process of miniaturization causes a displacement of the individual, rendering him unable to find coherence within the complexity of information, images and continuously changing concepts (Baudrillard 1983, 127).

Everything can be readily turned into spectacle, against the background of a complex inversion between interior and exterior, between public and private. The boundaries allegedly preserving privacy intact are being altered by the arbitrary exposure to incomprehensible amounts of information. The supposedly unrestricted access to information does not create any need for validity and does not lead to better understanding. Instead, it consumes any means of objective representation, transforming the loss of privacy and the cluelessness brought about by the excessive amount of information into an obscene "ecstasy of communication". Any sense of secrecy is dissolved in the digitalized interface between the spectacle and the increasingly alienated individual, entangled in the superficiality of image, representation and conceptualization. The overexposure to a universe that has become too transparent can exacerbate the existential rhythm of the individual to a schizophrenic stage (Baudrillard 1983, 131).

In the realm of Facebook, Instagram, Twitter, Youtube and so many others, the institutionalized patterns of knowledge considered by Foucault, Best and Kellner to be the landmarks of coherent social and cultural functionality are no longer stable. Conventionalism is dissolved, reduced to contingencies and fragmentariness. While assessing the interconnectedness between truth, power and knowledge, it is argued that each individual is inevitably subjectified by society and its hierarchies; being part of the hierarchical system represents a form of confinement, of disempowering classification. Historical studies, under such circumstances, merely unravel a specific pattern of subjectivity and the shifting design of power. Rationality no longer governs the interference between knowledge and power; its place is taken by new social and cultural constructs, which are in turn subject to change and complex influences. As a result, the transformations

undergone by the power structures – and, consequently, by their respective effects – cannot be objectively apprehended against a background of suppressed norms and consistency (Best & Kellner 1997, 157). The polarity of the changes can only be deciphered through the socially and culturally ignited power-mechanisms, and there is no universal standpoint in evaluating their potentiality.

2. The Discourse of the Unreal

Virtual reality has ceased to be a refuge from the “objective” one, becoming an autonomous environment, an alternative perceived as *real*. Hyperreality, through the substantiality and coherence of its organization, is no longer a referential counterpart for the tangible reality, on the contrary, it grows up to a functional environment that is superior to everyday reality, from the viewpoint of the extensive appeal to all senses and the hyperbolization of “enactment” possibilities – any idea can be “materialized”. Cyberspace is transformed by the collective consciousness into a conceptual model for metamorphosis; reality does not mould fiction, it is fiction that tends to modify and adapt the “present continuous” of postmodernism (McHale 1991).

Each discourse – including the digital/ virtual one – can only exist within a specific, coherent context, linguistically defined and culturally altered. In Foucault’s view, contextualization becomes the explanatory element in assessing the epistemological breaks along the historical evolution (Foucault 1989, 47). Nevertheless, the intrinsic value of a particular discourse, document or critical assertion surpasses the strictly contextual environment; the discontinuities of history are ultimately reflected in the study of value itself, as a sum-total of discursive practices, modulations in applying the norms of understanding and the alternation of discourses. The various procedures employed to decode meaning ultimately influence the very production of discourse through intricate patterns of inclusion, exclusion and transformation according to their relationship with the structures of power. Foucault sees discourse as a tripartite mechanism, having as functional elements the statement, the discursive function and the discursive formations. The focus is placed on the possibilities of inscribing each sentence within a particular system

of order, in order to let it acquire legitimacy. The hierarchy of the different statements is construed in a context-bound manner as well (Foucault 1982).

Translated into the functionality of social media, Foucault's theory could mean the increasingly rare interventions of the real in the virtual. In the enormously complex universe of social media, communication and extracting meaning are also strictly tied to the specific rules of an essentially subjective environment; even though some elements may be "universally" valid, thus able to transgress the (virtual) boundaries between different digital spaces, most of them are communicational and logical representations of user's views, independently, free from foreign influences. Moreover, even within the same environment, meaning is shifting, signs are interchangeable, and the only palpable continuity is the one provided by the user's complete freedom in programming his/ her own digital identity. Any unwanted feature can quickly become disposable; everything can be replaced or deleted without consequences. There is no irrevocable transformation within the digital environment; everything can be done, undone or re-done with one click.

The mutation of the digital environment from virtual playground to an addictive substitute for reality represents a twofold process. First, cyberspace and real life become interchangeable in the mind of the user, so that he/ she manifests a non-dissimulated preference for the former. It all happens in a fashion comparable with Baudrillard's three stages of simulacra, with the only obvious metanarrative of the digital being boundless freedom, as opposed to the real; limitless possibilities, the chance of "experiencing" a completely new dimension of existence and the absence of any need to conform are all facets of constructing an avatar in cyberspace, but in the same time they encapsulate the reasons for addiction. Providing such a multitude of chances to adjust one's identity through designing one's avatar, together with the excessiveness of freedom, cyberspace tends to produce a negative reflection on the "objective" reality of the user.

Progressively unfolding the inherent conflict between the real and the virtual, the individual begins to deliberately blur the distinction, only to legitimate the digital as the matrix-of-choice for personal existence. Unlike social and individual identity in real

life, the identity constructed within the digital can eventually dematerialize the “true” one, defined by economic, social, personal, ethnic or gender-based constraints. If at first only attenuated by the possibility of experiencing existence in a completely boundless environment, the real begins to be sanctioned for its inadequacy to the individual perspective and its incapacity to rise to personal standards, so, in the case of addiction, it gets sublimated altogether.

This displacement of identity within the digital is marked by a complex phenomenology, as each user is not limited to a single new digital alter-ego, but constantly exposed to the possibility of assuming multiple identities. Each new account, each new user-name creates a new digital extension of the self, a new cyber-materialization of a desire. And if the intervention of the real becomes too intrusive for the digital existence, there is a new solution at hand: delegating the virtual identity to another user, who, for a certain amount of (real) money, will be playing instead, so that the game itself does not suffer any damage. The preservation of the functional and evolutionary integrity of the digital environment is an essential part of its quasi-autonomous existence.

The phenomenology of (re)constructing identity within the digital environment is intimately connected to the particularities of cyber-spatiality: as the “territory” is non-finite, its occupants escape all types of regularization, evade all attempts to contextualize a limit. The cybernetic pattern of interaction between individual and environment is marked by another crucial feature, next to boundless (digital) space – instantaneity. Instantaneous access to any segment of virtual space and time means a transcendence of perception itself, not only of that directly concerning time and space, but also to the one connected to one’s parameters of existence. Interaction is always instantaneous, temporality is suspended, and the digitalized environment functions not according to rules, but on the contrary, within a rule-free framework.

The instantaneity of interaction does not imply that the digital space is characterized by meaninglessness – meaning is always remnant, always validated and re-validated by each and every user, according to each and every individual perspective.

Meaning has not disappeared; moreover, it has simply become subjective, it has multiplied itself, its expansion being capable of permanently adjusting in order to conform to any change in the user's vision. Individuality is simultaneously dissolved in the mass of Internet users and heightened by the limitless possibilities to create, adapt and re-shape one's identity within the cybernetic community. Each individual becomes able to build a particular configuration of his or her own master narrative through the fragmentation and pastiche of the ones previously articulated by society; the new digital identity becomes the contextualization of the user's personal norms and representations, a unique vision of existence, apart from reality, but visible to the other users as well.

With the cyber-identity so perfectly hypostatizing one's desires, its capacity of becoming addictive does not resemble usual forms of dependence. Instead, the user's conceptualization of otherness begins to refer to the real. The digital is perceived as the most appropriate environment for self-development, whereas the real seems a medium marked by a prevailing possibility of failure, the assemblage of all the potentialities denied, of all the wishes unfulfilled. With each revaluation of the possibilities offered by the two – the real and the digital – the former is superseded by the non-restrictive structure of the latter. Cyberspace is conceptualized as the very embodiment of individual freedom. Just like social identity, constructed through perpetual interaction within a certain community and adherence to various sets of societal liberties and restrictions, building a digital self involves the same factors – except for the part involving restrictions. Each user is free to build multiple identities, a new and different one for every game played. Virtual world games and role-playing games, they are all based on the same concept of building an entirely digital identity in a specifically designed cyber-world, within the thematic framework of each environment and having as sole boundaries those dictated by the functionality patterns of the digital world.

There are no restrictions regarding transgressing boundaries – between different games, different online communities or different versions of cyberspace – and the same transversality remains valid for the digital identity (or identities). Even if within each particular cyber-world the possibilities are

boundless, each digital identity is normalized and validated only *inside that world*. Identity itself is immutable. Another game, another identity, same user. The transitional trajectory of each user seems to be in contrast with the arbitrary, seemingly static, territory-bound character of each particular identity. Thus, the concept of identity is being eroded by its own metamorphosis in the digital: once signed in, and having consequently overtaken a particular identity, the user cannot shift between various cyber-dimensions without appealing to another version of it. Identity is marked by specificity, as it is only validated for the particular environment for which the user has created it. The features conveyed by each cyber-world eventually shape the design of the single or multiple identities; the particularized identity becomes instrumental in the user's perception of the virtual reality he "inhabits".

3. New World, New Rules, New Identity

Along with identity, causality is another element which undergoes a metamorphosis in the digital space; the interconnectedness between cause and effect, as opposed to the real, is no more straightforward or natural, it is shaped by the same multiplicity of perspective that dictates the entire functionality of cyberspace. Based on this substantially shifting causality, perception or representation will automatically be layered, unstable, disjointed. By digitalizing human attributes, each cyber-dimension constructs a matrix of subjective rules and individualized codes, within which the user can create an apparently timeless but space-related identity, corresponding to the particularities of each setting. The patterns of information used to generate each slice of cyber-reality are all designed to transform the digital space, seemingly deprived of authentic sensations, into a valid and articulate environment, where identities can be substantively developed. Thus, the textuality projected by the medium-plus-identity assemblage becomes coherent and meaningful, not only for the user, but also for the entire online community, since it all functions as a whole, according to the same principles, within the same framework of identity building.

Questioning the reality of the digital is equivalent to questioning the real itself – it all depends on perspective and on the understanding of the various degrees of simulation. In Baudrillardian terms, it would be a matter of discerning between the artificial and the imitation of the artificial, the possibility of an authentic grasp of reality being already cancelled in this typically postmodern space. Identities are just as elastic as the definition of reality and just as superfluous as the concept of knowledge. Between the digitally constructed identity and the particular environment that validates its existence there is a programmatic pattern of doubled manipulation: on the one hand, the user is shaping and re-shaping the environment, and on the other, the digital space itself molds the possibilities of hypostatizing each identity and of inscribing it into the functional configuration of the whole. As if applying Foucault's visionary description of an interface producing new ways of domination while cancelling the equation of equality between reason, emancipation and progress (Foucault 2002, 37), each identity seeks to evolve – whatever definition of evolution might be applicable – and, simultaneously, to re-articulate the (virtual) reality and contextualize it in order for it to best fit the user's vision against a background of negotiated meanings.

REFERENCES

- Baudrillard, Jean. 1983. "The Ecstasy of Communication". In *The Anti-Aesthetic*, edited by Hal Foster, 126-134. Washington: Bay Press.
- Baudrillard, Jean. 1984. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann. 1967. *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. New York: Anchor Books.
- Best, Steven & Douglas Kellner. 1997. *The Postmodern Turn*. New York: Guilford Press.
- Foucault, Michel. 1982. "The Subject and Power". In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, edited by

Hubert Dreyfus & Paul Rabinow, 208-226. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, Michel. 1989. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London: Routledge.

Foucault, Michel. 2002. *Archaeology of Knowledge*. Trans. by A. M. Sheridan Smith. London: Routledge.

Keller, Reiner et al. 2018. *The Sociology of Knowledge Approach to Discourse. Investigating the Politics of Knowledge and Meaning-Making*. New York: Routledge.

McHale, Brian. 1991. "POSTcyberMODERNpunkISM", *Storming the Reality Studio: A Casebook of Cyberpunk and Postmodern Fiction*, edited by Larry McCaffery, 308-323. Durham: Duke University Press.

Haralambie Athes (PhD, MA – Cultural Studies, MSc – Environmental Management) teaches English for Specific Purposes at the Faculty of Geography, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi. He has contributed to several projects involving cross-curricular activities, including various kinds of dictionaries: *Science Fiction Dictionary*, 2006 (Iasi: Institutul European), *Dictionary of Literary Genetics*, 2007 (Iasi: Institutul European) and *Dictionary of North- American Scholars. A*, 2008 (Iasi: Institutul European). He edited *Contextualizing Ecology in Global Culture. An Interdisciplinary Approach to Environmental Protection*, 2007, *Identity Dissolved*, 2010 and *Mapping Identity Politics: Differences and Bridges*, 2012. He recently presented a paper titled *Picking Up the Gauntlet of Environmentalism. The Metal Edition* at the International Conference "From Runes to the New Media and Digital Books". His academic interests include postmodernism, utopianism, environmental philosophy and discourse analysis.

Address

Haralambie Athes
Faculty of Geography and Geology
"Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi
Bd. Carol I, 11, 700506 Iasi, Romania
E-mail: atheseu@yahoo.com

Joachim of Fiore's Symbolical Depictions of the Trinity and the Interpretation according to the Principle of Similitude

Florina Rodica Hariga
"Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract

The aim of my article is to analyze the way in which the doctrine of the Trinity is interpreted in the preserved manuscripts of Joachim of Fiore, taking into consideration the images that represent in a symbolical manner the intra-Trinitarian relations and the text accompanying them, focusing mainly on the version of the Sächsische Landesbibliothek in Dresden (ms. lat. A. 121). I also followed the arguments that addressed the possible critique made by the Abbot to the definition of the Trinity in the way that Peter the Lombard expressed it in his *Sentences*, reminding in the same time the other two controversial opinions of Arius and Sabellius as they are to be found in Joachim's writings. The allegorical depictions of the Trinity trace for Joachim of Fiore marks of the Trinity according to the principle of similitude through which he also understood to observe nature.

Keywords: Joachim of Fiore, Trinity, unity, ms. lat. A. 121, similitude, *perfidia*, Peter the Lombard

Discussing the doctrine of the Trinity, Joachim of Fiore argued that there is a single divine *essentia* of the Three Persons, and that, notionally speaking, divine essence could not beget divine essence; the Father could not beget the Son, for in a metaphysical understanding of the problem, both existed simultaneously as a unity of divine being. As the

* Acknowledgment: This work was supported by a grant of Ministry of Research and Innovation, CNCS – UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-PD-2016-0436, within PNCDI III.

Father could not be separated from His divine attributes like wisdom or power, which were not beget from His divine essence, so He did not beget the divine essence of the Son (Lee 1980, 133). When speaking about the Trinity one must not imply any distinction with respect to divine essence or else one may speak about a “quaternity” of the Father, the Son, the Holy Spirit and the Divine Essence or Substance. This last observation attributed to Joachim is responsible for triggering one of the most substantial and, yet, controversial critique in the history of medieval philosophy and in the philosophy of history, in the same instance, understood from an ideological point of view.

The critique it is said to be oriented towards Peter’s the Lombard interpretation of the Trinitarian doctrine together with two other approaches discussed by Joachim pertaining to two authors considered by the Church as heretics: Arius (250/256-336) for his opinion that denies a coequal Trinity and, in the same time, the Homousian (gr. ὁμοούσιος) Christology that represent God the Father and Christ the Son as “of one essence” consubstantial and coeternal preferring instead a type of Homoiousian (gr. ὁμοιούσιος) understanding of the second Person of the Trinity as merely of a similar essence to God the Father and Sabellius (approx. 215) who asserted that the Father, the Son, and the Holy Spirit are three different “modes” or “aspects” of God and not three distinct persons within the Godhead (Stokes 1877-1887, 567). Sabellius also considered the Father and the Son to be “one substance” meaning that, to him, the Father and the Son were one essential person, though operating as different manifestations or modes.

Joachim of Fiore expresses his critique of the above mentioned opinions through the means of a drawing present in the work *Liber figurarum*, image that has been known since then as the contra Lombard figure present in the manuscript lat. A. 121, fol. 89r from the Sächsische Landesbibliothek in Dresden edited by Leone Tondelli in Torino in 1953 (Tondelli 1953, XXVI). The figure illustrates in the above part of the folio a circle (that has been mainly interpreted by the exegesis as a water recipient) from which one may observe three

emerging channels in the same direction without any interference applied to the point of emergence. Inside the circle one may observe the word *Pater* and above each channel the following words starting from the top: *Pater*, *Filius*, *Spiritus Sanctus*. The channels *Pater* and *Filius* are connected together and divided somewhere in the middle. Attached to the margin written in *littera textualis*, on the left margin one may find the inscription *fides catholica* and on the right one the paragraph:

Singulum istorum aqua et simul tria una aqua. Tres sunt qui testimonium dant in terra: spiritus, aqua et sanguis. Hii tres unum sunt. Aer diffusus aer est: aer conspissatus in nebula aer est: aer motus in ventus aer est: horum singulum aer: et simul tria unus aer. Alius est in aliis, et tamen tria sunt. Tria sunt in vocabulis et tamen unum sunt nature et separationem non admittunt.

The phrase includes also a reference to a scriptural passage present in the Vulgate (1. Ioannis 5, 8) when speaking about the three witnesses as spirit, water and blood as one essence. By the means of a metaphor of “air”, he is also trying to explain the diversity of the Trinity that represents in the same time a unity of being, that is no matter the state of aggregation regarding air, air remains air even if it is spread in the atmosphere, condensed in the mist or moved by and along with the wind: three different types or shapes in which air can be found without altering its condition of air. Three different names or words to express an aspect having an identical substance as the passage reveals. Joachim often sees the elements of nature in an allegorical manner as representing *vestigia* of the divine Trinity. In this case, water (*Singulum istorum aqua et simul tria una aqua*) is the most discussed one as *similitudo* of the one God manifested into three Persons. *Spiritus* is a synonym of *aër* (air) and as water is considered allegorically an image of the Trinity, similar to it as air may be found in three conditions in nature (*diffusus/* air, *conspissatus/* mist, *motus/* wind) and, although it changes its shape and form, it remains present in all of them as the same natural element.

The words spirit, water and blood from the Johannine passage have been interpreted by authors like Augustine in

Contra Maximum (Augustine II, 22, 3, PL 42, 795) as representations of the Trinity in which the Father is the spirit as the creator of life that vivifies the entire world; the Son is the blood due to the fact of Incarnation, but also because of the sacrifice by means of crucifixion for the salvation and redemption of man; the Holy Spirit as water reminding the incipit of redemption through the Sacrament of Baptism but also as a reference to the scriptural expression of *aqua viva* (Ioannis 7, 37-39). Joachim uses the fragment not to present a relation of identity between the elements, but to illustrate their connection by means of similitude, as depicting an image of the Trinity.

Bellow this figure one may observe another interpretation that has been named *Perfidia Sabellii* with the reference to Sabellius from the 3rd century depicting one horizontal simple red segment line with the notation:

Pater et Filius et Spiritus sanctus est una persona.

A heretic approach of the doctrine of the Trinity that stipulates clearly that God in the Christian faith represents Three Persons and only one Essence.

The following representation speaks about *Perfidia Arrii* that tends to define a hierarchical understanding of the Trinity: three horizontal parallel red segment lines one under the other, the first one being longer than the second one and the second one longer than the third one. The text added to this image refers to a metaphor in which each Person of the Trinity is view as a metal: the Father is greater, therefore he is gold; the Son is less great, therefore he is silver; the Holy Spirit is the less great of them all, in this sense he is like copper or bronze:

Pater est maior: Pater est aurum.

Filius est minor: Filius is argentum.

Spiritus sanctus est minimus: Spiritus sanctus est eramentum.

The last figure present on the folio is the one named simply *Perfidia* without any name added. It is similar to the first one representing the circular water recipient, the only difference to observe here could be that the two channels *Pater* and *Filius* seem to be united in a vague manner at the

beginning and not in the middle and that the opening is obstructed by a red curved line segment. The word *Pater* is not to be found in the middle of the circle in this case. The idea inspiring this illustration has been attributed to Peter the Lombard's view of the Trinity and the text accompanying it is the following one:

Essencia est quedam summa res communis tribus personis nec ingenta, nec genita, nec procedens.

A definition of divine essence that according to Joachim's interpretation is questionable because it transforms the essence in the fourth "person" of the Trinity as a separate entity becoming the sum of common aspects or attributes of the three Persons that is neither born, nor unborn, nor proceeded.

One seeing and reading the folio can address the legitimate question: why are the other two *perfidiae* explicitly named, but this one does not bear the name of or any reference to Peter the Lombard? And if it does not do so, why was it then associated with him? An answer regarding this situation is to be found in another work of the Abbot that discusses the rule of Saint Benedict and namely, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti*. In the treaty Joachim compares the three positions naming the authors explicitly: *impietas Sabellii, pravitas Arrii, blasphemia Petri*. In the following passage of the treaty Joachim criticizes Peter for separating the unity of the Trinity transforming it thus into a quaternity (Fiore 2008, 208-209):

[...] abolita primo impietate Sabellii, qui personas negavit, secundo pravitate Arrii, qui unitatem scidit, tertio blasphemia Petri, qui unitatem a Trinitate dividens quaternitatem inducit.

If Sabellius denies the Trinity of divine persons asserting that the three Persons of the Trinity are in fact one, if Arius splits the unity of the Trinity by understanding it in a hierarchical manner expressing that one person is greater than the other, Peter is responsible in Joachim's view of creating a different instantiation of the other three Persons in the divine Essence as a sum of their attributes in a negative manner: neither born, nor unborn, nor proceeding. The

passage was considered so impious for the memory of Peter the Lombard that some versions of the text are altered after the Lateran Council in 1215 from *blasphemia Petri* to the expression *blasphemia illorum* who separate the unity of the Trinity thus transforming it into a quaternity.

The analysis of the manuscripts of Dresden and of Reggio Aemilia has proven that the direct reference to Peter the Lombard is absent and that only a variant of the text present in Oxford follows this specification as an emendation of the text made by a copyist (Tondelli 1953, 32-33). If the figures and the text accompanying them that are to be found in *Liber figurarum* have no direct reference to the interpretations of the doctrine expressed by the Magister Sententiarum there is still the problem of the reference present in the *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti*. Eugène Honée has analyzed the exegetical opinions expressed by both sides that view the work either as an incomplete treaty or as a coherent work, Valeria De Fraja and Gian Luca Potestà who interpret the work as a collection of four independent texts, which were written at different times but later artificially combined under a single heading and Alexander Patschovsky who reverts to the older view of Herbert Grundmann and regards the *Tractatus* as a sketch for a real work, which Joachim drafted in a short time, then laid aside and never subjected to a final revision (Honée 2012, 67-104). It is difficult to render a conclusive analysis of the exposed issue also due to the fact that Joachim's treatise *De unitate et essentiae Trinitatis* in which he expressed his arguments defined as "a significant attack" on Lombard's Trinitarian views is now lost. The work may only be observed by analyzing fragments present in the decree of the Lateran Council of 1215 (Mansi 1758-1798, 981-983) and in the Protocol of Anagni (Denifle; Ehrle 1885, 49-142).

Regardless of what might have been written in the lost work, the clearest image of the Trinity and of the interpretation of the doctrine expressed by Joachim remains the one present in *Liber figurarum* depicting the Trinitarian circles. It dominates the time of the two Testaments, the entire course of the history of salvation. The first circle

expresses the status of the Father, the second the one of the Son, the third the one of the Holy Ghost (the different colors of the circles symbolize the Trinity of the Persons itself: green the Father Creator of nature, blue the Son that has come down on earth from Heaven, red the Holy Ghost who is love). The unity of the divine substance is indicated by the oval middle in the conjoint center of the three circles. The intra-Trinitarian relations are delimited by the intersection of the circumferences and by the succession of letters present inside them (the name of God, the Tetragrammaton IEUE in this case): **I** (Father)-**E** (Holy Ghost)-**U** (Son)-**E** (Holy Ghost). The Holy Ghost comes also from the Father (**IE**), as from the Son (**UE**). **I**- the God of Abraham, the first time of the law through Moses; **E**- the God of Isaac, the time of the Gospel and the law, Elijah; **U**- the beginning of the time of the typical intellect, the fulfillment of the Gospel, John the Baptist; **E**- the God of Jacob, the beginning of the time of the anagogic intellect, the time of the intelligence of the Gospel, Elijah.

The image of the Trinity depicted as three circles crossing each other is also present in another manuscript of the Vatican Apostolic Library, Vat. lat. 3822, fol. 12r in a more simplified depiction (the drawing is made only with red and black ink, no other colors are used, the technique is evidently simplified in order to highlight the theoretical approach) where the accent of the interpretation that covers more folios is placed on the Tetragrammaton IEUE, but also on explaining that the letters *alpha* and *omega* from the Greek alphabet have no casual meaning in understanding the doctrine of the Trinity and that a mark of it can be found in a symbolical manner in almost every aspect of the created world. Even in letters as this case reflects. In this sense, Joachim explains that *Alpha* illustrates the way in which the two Persons, the Son and the Holy Ghost, come from the One, the Father (in the center of the image present in *Liber figurarum* one may have also read "Trinity- one single God" very similar to the other approach of Joachim from the manuscript in Dresden depicting the doctrine of the Trinity by means of the water recipient in which inside the recipient one may read the word *Pater*). *Omega* shows how One, the Spirit,

comes from two, the Father and the Son. The circles indicate in this case periods in the history of salvation according to the three status of spiritual evolution (the time when the law was received – the status of the Father, the time when the Gospel had to be obeyed – the status of the Son, and the time of the typical intellect – the status of the Holy Ghost).

The analysis of the ideas and images reflecting Joachim's approach of the Trinity from the various manuscripts that were discussed in this article reveals that Joachim had no evident intention in criticizing Peter the Lombard's view of the doctrine, but merely the fact of opposing the views that were in his opinion contrary to the catholic faith (and also to the common acceptance of the Catholic Church in the cases of Arius and Sabellius) as he understood it, not by means of dialectics and rational arguments, but more by allegorical depictions observing in the created world marks of the Trinity according to the principle of similitude that he most highly valued as one may read in all of his preserved works.

REFERENCES

- Fiore, Joachim of. 2008. *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- Honée, Eugène. 2012. "Joachim of Fiore: *Tractatus in Expositionem Vitae et Doctrinae Benedicti*. The Question of its Structure and Genesis". In *Annali di Scienze Religiose. International Journal of Religious Scholarship* 5: 67-104.
- Lee, Harold. 1980. "The Anti-Lombard Figures of Joachim of Fiore: A Reinterpretation". In *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, edited by Ann Williams, 127-42. New York: Longman.
- Stokes, G. T. 1877-1887. "Sabellianism". In *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, edited by William Smith & Henry Wace. London: John Murray.

Tondelli, Leone, Marjorie Reeves & Beatrice Hirsch-Reich (eds.). 1953. *Il libro delle Figure dell'abbate Gioacchino da Fiore*. 2 vol. Torino.

Florina Rodica Hariga is a post-doctoral researcher at the Department of Premodern and Romanian Philosophy of the “Babeş-Bolyai” University of Cluj-Napoca, Romania and a project leader in the research grant CNCS-UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-PD-2016-0436, within PNCDI III. Her research interests include history of medieval philosophy, philosophy of religions, practical philosophy.

Address:

Florina Rodica Hariga
Department of Premodern and Romanian Philosophy
“Babeş-Bolyai” University of Cluj-Napoca
M. Kogălniceanu Street no. 1
400084 Cluj-Napoca, Romania
Email: florinahariga@gmail.com

Book Reviews

The euporia of traumatic ontology

Ioan Ciprian Bursuc
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi

Richard Polt, *Time and Trauma: thinking through Heidegger in the thirties*, Rowman & Littlefield International, The New Heidegger Research Series, 2019, 285 p.

Keywords: traumatic ontology, time and trauma, Heidegger in the thirties, sense and excess, inception, emergency, selfhood

From the moment when philosophy developed a critical dimension and became historical with Aristotle's first book of the *Metaphysics*, one of its fundamental tasks became *thinking through*. Philosophy as *thinking through* implies the existence of medium that needs to be traversed and a movement from one side to the other. In this sense, Heidegger remarks in a Marburg lecture from 1924, glossing on the Aristotle's meaning for ἀπορία, that “the α-privative shows that one must πορεύειν in general [...] and the τέλος is εὐπορεύειν, *getting-through-well*” (GA 18: 159-160/ 108), consequently the aim and responsibility of thinking is *euporia*¹ (the state achieved by *getting-through-well*).

For a young researcher, Heidegger's thinking in the thirties seems an impassable medium, utterly aporetic with its multifaceted narratives involving *the turn*, *the overcoming of the metaphysics*, *the history of being*, the political views, the poetic solutions, the puzzling interpretations of the pre-Socratics, Plato, Aristotle, Schelling, Hegel and Nietzsche, all

* **Acknowledgment:** This work was supported by a grant of the Romanian Ministry of Research and Innovation, CCDI – UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0686 / No. 52PCCDI/2018, within PNCDI III.

bound in a distressing language. Furthermore, the Heideggerian scholarship on this subject appears to add more complications to an already impenetrable problem, either by fixating on a particular theme and losing the bigger picture, or by giving different accounts on what the bigger picture is.

Richard Polt's new book, *Time and Trauma*, is an inspiring project that successfully gives course to three substantiated strategies of *thinking through* the problematic of the thirties and succeeds in *euporia*, in *getting-through-well*. First of all, Polt employs a hermeneutical approach which starts in the aftermath of *Being and Time*, by focusing on Heidegger's context, drives and questions that motivated the transition "from the understanding of being to the *happening of being*" (GA 40: 218/233). Through a precise reading of Heidegger's core intentions of *Being and Time*, Polt pinpoints the "squared" transcendental project ("being as a condition of possibility of the experience of beings; time as a condition of possibility of the understanding of being" p. 19) as standing in the way of seizing "the origin of ecstatic temporality itself" (p. 23). This results in Heidegger's abandonment of the transcendental investigation and his focus on the idea of events - *intense moments when human temporality itself can be said to arise* (p. 9). The first chapter, *Into the Happening of Being*, consists in a systematic approach of the three basic themes that stem from this line of thought: *a conception of history centered on **inceptions** which appear in moments of crisis or **emergency** that trigger the question of **selfhood** and shared selfhood*. In Heidegger's view, the foundational character of the events extends beyond temporality and history to the shared selfhood of a community.

Passing Through the political, the second chapter, follows extensively Heidegger's political reflections of the thirties in close relations to the philosophical development of his ideas. Through a meticulous interpretation, Richard Polt exposes the intertwining themes, beliefs, questions and solutions that composed Heidegger's lines of thought: the necessity of *founding a community, the belief that National Socialism could bring a new inception of Western history, the emergency of creating a new world and metaphysics, the belief*

in the founding power of a leader, the founding will of power, the founding as struggle and enmity, *founding as collective being-there, poetic founding, founding as abyssal self-assertion*, “the “metapolitics” that springs from the fundamental silence of the people and the mystery of the homeland” (p. 103), the consequences and manifestations of modern metaphysics, the Greek first inception of philosophy, the possibility of another inception, etc. Furthermore, Polt thoroughly explains the philosophical particularities of Heidegger’s assessments (concerning: liberalism, biologism, materialism, Marxism, *biological-liberalism*, *Judeo-Christian egalitarianism*, antisemitism, subjectivism, totalitarianism, democracy, nihilism, American pragmatism, machination, etc.), as well as exposing the dynamics of his beliefs (from acceptance to rejection of the National Socialism), philosophy (from one of action and *will to power* to one of *release* and passivity) and political stance (from the need of founding a new political order to an apolitical awaiting for a catastrophic conclusion).

Richard Polt’s second strategy of *thinking-through* consists in a critical evaluation of Heidegger’s political views, understood as “a chance to rethink politics in a productive struggle with him” (p. 162). Besides a welcomed assessment of Heidegger’s manifold politico-philosophical failures, in the third chapter named *Recovering Politics*, the author questions whether there are also some worth pursuing elements. For example, Heidegger points out in his critique regarding the metaphysics of the Enlightenment that the rationalistic approach has a tendency to be ahistorical and to overlook “our nonrational familiarity with the standards and practices of our community” (p. 166). A nonreductive understanding of ourselves and our world is a just aspiration, but it cannot be the ground for a rejection of rationalism, particularly in the political dimension. Heidegger’s commitment to consider all praxiological and political affairs strictly from a metaphysical point of view, inevitably results in simplistic and reductive accounts, that often become crude, especially when taken up against Arendt’s depiction of *the sphere of action*, as Polt does.

In the first two chapters, the author *thinks through* by means of a hermeneutical exploration of the three themes

(*inception, urgency, selfhood*) to their microscopic fibers in Heidegger's web of thought. In the third chapter, Polt *thinks through* - critically, by indicating the web's weak spots and promising threads. In the final chapter, he weaves the promising threads into an auspicious *traumatic ontology*. Accordingly, the third strategy of *thinking through* implies a double motion of what could be called an "appropriative-creation", that starts from the central theme of Heidegger's *Being and Time* and transcends it in careful way, by being in the same time attentive to its inner limits and to our own situation's thinking needs. Firstly, an interpretative summary of Heidegger's *temporal ontology* serves as a propaedeutic to the merge of a *Being and Time* inspired phenomenology of the transformative moments, with a the ontologization of the two historical themes (*emergency and inception*) explored in the thirties. This results in a pluralized form of ontology - **traumatic ontology** - which implies "a traumatic empiricism - an understanding of experience as driven by and centered on challenging and disturbing events" (p. 209) and "a way of thinking the origin of the temporal ecstases themselves" (p. 208). Polt clarifies the meaning of *trauma* in terms of emergency, disruption, crisis, transformative moment, "essential affliction", limit situation or as a "situation in which sense and excess collide" (p. 221). Since "beings show themselves as being more than how they show themselves" (p. 211), **sense** and **excess** become the key elements of a traumatic ontology. By extending the field of emergency to the basic crises involved in our existence, Polt's project is able to recover a plurality of meaningful events and inceptions. To give just one powerful example, the indication that excess can be encountered in the form of others and that "the most transformative events in our lives" originate in *the deeper interactions with the others* (p. 220) is uplifting.

The *euphoria* of Richar Polt's *Time and Trauma* has multiple senses: hermeneutical clarification, critical analysis, practical relevance, comprehensive depth, but the pinnacle of its adventure to *think through* consists in the *traumatic ontology*. Its *emergent thinking* provides an essential opening to a better questioning of our selfhood, senses of being, time, world

and history. *Time and Trauma* is truly a euphoric event of the Heideggerian scholarship, whose generous sense remains to be properly thought.

NOTES

¹ “In relation to ἀπορία, Aristotle is himself aware of a series of characteristic expressions. He speaks of ἀπορεῖν, εὐπορεῖν, διαπορεῖν, προαπορεῖν. Πορεῖν meant “running,” “going,” in the sense of λέγειν, in a discursive mode, λέγειν in the function of ἀποφαίνεσθαι. Ἀπορεῖν: “to not get through” in this being-in-progress, in running-through, in the course of this exhibiting. The α-privative shows that one must πορεῖν in general. To ἀπορία belongs πορεῖν, that one is in progress in general, that one maintains oneself in an exhibiting. The τέλος is εὐπορεῖν, getting-through-well.” (GA 18, [*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*], p. 159-160, *Basic concepts of Aristotelian philosophy*, p. 108).

Address:

Ioan Ciprian Bursuc
Alexandru Ioan Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Email: bursuc.ioanciprian@yahoo.com

Le but est toujours plus haut

Aníbal Pineda Canabal
Groupe Humanitas,
Universidad Católica de Oriente

Ernst Bloch, *La lutte, pas la guerre, Écrits pacifistes radicaux* (1918), traduction de l'allemand et présentation par Lucien Pelletier, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2018, 120 p.

Title: The Goal is always higher

Keywords: Ernst Bloch, war, struggle, socialism, Russian revolution, World War I, Germany, Zimmerwald Conference

Aux commémorations à caractère divers qui ont eu lieu en Europe et ailleurs pour signaler le centenaire de l'Armistice de 1918, est venu se joindre la récente publication de *La lutte, pas la guerre* d'Ernst Bloch, qui reprend quelques textes écrits par l'auteur du *Principe espérance* vers la fin de la Grande Guerre. Le livre, édité et traduit par Lucien Pelletier, contient, en plus d'une introduction aux thématiques principales développées dans l'ouvrage, trois essais de Bloch qui mélangent les registres philosophique, littéraire et journalistique. Le volume offre aux lecteurs de langue française les parties les plus significatives du livre *Kampf nicht Krieg*, publié chez Suhrkamp, sous la direction de Martin Korol, en 1985. Il reprend des textes publiés par Bloch dans le bihebdomadaire *Freie Zeitung*, pendant son exil en Suisse. Il s'agit des essais « *L'Allemagne a-t-elle à perdre ou à gagner d'une défaite militaire ?* », « *Vade-mecum pour les démocrates d'aujourd'hui* » et « *Sur quelques programmes et utopies politiques en Suisse* ». Cette publication continue à combler le vide des œuvres de jeunesse de Bloch, qui n'avaient reçu guère d'attention pour la réception française de son œuvre.

Le premier des articles mentionnés, que Bloch signa sous le pseudonyme de Dr. Fritz May, sur un ton à la fois iconoclaste qu'admoniteur commence sur un appel au peuple allemand et à l'armée. Pour l'auteur, la défaite de ses militaires ne correspond automatiquement pas au déclin de l'Allemagne. Bien au contraire, cela constitue son salut, obtenu par l'intermédiaire de la perte des responsables de sa crise, c'est-à-dire de la caste des militaires et du pouvoir prussien. Les conséquences possibles de la défaite sont analysées au plan économique et moral et, du même coup, minimisées. Le pire est déjà fait ! La guerre a dévasté le pays de l'intérieur et ruiné sa réputation partout dans le monde. Face à un tel constat, la défaite, ne peut qu'assurer « la résurrection de l'Allemagne véritable » (p. 19). Cette résurgence de l'identité véritable du pays passe nécessairement par la rénovation de sa structure économique. Elle ne se produira que par la disparition de la destruction de la classe des grands propriétaires terriens, les hobereaux. La chute de cette noblesse foncière archi-réactionnaire et de l'empire sur lequel elle est sise, rendrait possible la très souhaitable instauration d'une république démocratique, solution fondamentale et nécessaire à la reconstruction du pays sur tous les plans. Dans cet effort se trouvent aussi, pour Bloch, les nations de l'Entente dont la victoire assurerait une réconciliation de l'Allemagne avec le monde entier. L'Allemagne véritable est reliée, dans la langue enflammée de l'auteur, aux traditions plus nobles de la piété et de l'aplomb chrétiens de ce pays, à son esprit gothique et à une substance spirituelle souterraine qui le traverse et le tire vers le haut. Ce sont ces saines solutions qui ont été momentanément ensevelies par le militarisme prussien et l'exiguïté des vues de sa classe dominante. Renouer avec cet héritage de liberté face à l'autoritarisme prussien est la tâche spirituelle principale qu'une défaite militaire rendra possible.

La partie centrale du livre est occupée par le plus long des essais : le *Vade-mecum*, dont certaines idées donnent précisément son titre au livre. La distinction en effet entre lutte et guerre y est ainsi expliquée : « La guerre n'est pas simplement le fait que des hommes tuent ou soient tués, elle représente plutôt une attitude, une condition bien précise : exactement, celle où vie et société sont régies par le soldat » (p. 35). C'est à cet état

de vie, que dans la géographie archétypale blochienne est identifié la Prusse et le luthéranisme, auquel l'auteur s'est farouchement opposé pendant sa jeunesse. Le sous-titre du livre, choisi par le traducteur — *Écrits pacifistes radicaux* — exprime ici, de toute sa force, son particulier et paradoxal pathos : le refus radical de la guerre ne se confond pas chez Bloch avec une sorte d'idéologie de la non-violence qui sacrerait à tout prix le refus de tout combat pour le bien. C'est pour cela que l'auteur prend soin d'affirmer que la distinction entre lutte et guerre « n'est pas un simple jeu de mots, simple recours à l'euphémisme pour éluder à peu de frais les difficultés posées par le pacifisme » (p. 38). Alors que la guerre est une affaire d'État, la lutte est en relation avec des concepts qui ne peuvent pas se circonscrire aux frontières nationales. La lutte est reliée à la sympathie pour une cause perçue comme juste et capable de faire bouger la volonté vers un but élevé. L'image utilisée par le langage philo-religieux de Bloch est celle d'une *ecclesia militans* que la lutte engendre, en tant que groupe combatif en faveur de ses idéaux. Et dans le contexte de son époque historique particulière, la lutte est avant tout un positionnement contre la guerre dont le rôle a échoué de façon particulière aux États-Unis dans la personne du président Wilson. Le concept qui attire par sa sympathie est celui du pacifisme qui ne doit pas être confondu avec un irénisme outrancier mais qui vise la conscience de l'existence des luttes bien plus grandes et bien plus excellentes que celle qu'est en train de mener la Prusse pendant la Première guerre mondiale. Central dans cet essai est le contraste établi par Bloch entre les identités du Nord et du Sud de l'Allemagne. Le pays en général est considéré comme un ensemble de diverses couches culturelles où les mélanges raciaux ont été fréquents et généralisés. Mais, face à une Prusse protestante, nordique, militariste, presque sans peuple, face même à un Empire Austro-Hongrois dont les structures sociales et étatiques sont féodales et obsolètes, se dresse un Sud, une Bavière catholique, joviale à tendance démocratique dont Bloch est originaire et qu'il n'a pas honte d'encenser fièrement.

Il faut en plus remarquer tout au long de l'ouvrage, le ton surprenant de liberté qu'emprunte Bloch à l'égard du marxisme. Il en critique le primat du motif économique qui veut faire

dériver toute chose à partir du fonctionnement de la structure, et veut ramener en même temps la superstructure aux dynamiques matérielles de la première. Cela conduit à une surestimation du pouvoir du capital qui étouffe la force de la subjectivité et méconnaît d'autres aspects de la vie économique comme c'est le cas par exemple de la vie rurale, l'économie agraire ou des instances de nature symbolique ou religieuse qui interviennent activement à côté de la structure économique. Cette exigence d'un réexamen du marxisme « de fond en comble » (p. 114), s'étend aussi vers une critique de la Révolution Russe où Bloch entrevoit déjà, sous les oripeaux de la lutte pour la liberté, les vieux atavismes tsaristes et autoritaires qui la mettent en danger dès sa naissance. C'est peut-être la conséquence pratique du fait que l'analyse marxiste, pour le jeune Bloch, lorsqu'elle met en exergue les éléments quantitatifs de l'agir social, néglige en même temps d'autres aspects qualitatifs qui ne sont pas pour autant moins importants ou moins performatifs. Dans le sillage de Max Weber, il affirme, par exemple, que « [l]a situation économique conditionne après coup le facteur spirituel mais ne l'engendre pas, celui-ci s'élançant d'un bond par-dessus et donnant l'orientation ; ni la personne, ni les réalités morales, ni le mythe ne sont à exclure des forces motrices de l'histoire (...) » (p. 71s.). Cette défense du facteur subjectif libre à l'œuvre dans l'histoire est une conviction que Bloch a défendu sa vie durant et qui lui a valu le titre de marxiste hétérodoxe.

Le troisième essai enfin explicite et reprend d'autres intuitions présentes déjà dans les textes antérieurs : la lutte, en tant que rempart contre la guerre n'est pas du tout une simple réprobation morale du conflit armé. La fin de la guerre doit pour Bloch entraîner la chute de l'ordre bourgeois et non pas le simple rétablissement ou la conservation du vieux *statu quo*. Le ton catastrophiste qu'il adopte dans son livre et qui est récurrent dans toute son œuvre de jeunesse doit être lu avant tout comme expression pathétique de son anticapitalisme qui s'exprime sous la forme d'un romantisme révolutionnaire. Dans le dernier des écrits, il passe en revue plusieurs formes de compréhension de la paix, critique les malentendus possibles du pacifisme et des postures des exilés et s'attaque aux conclusions de la conférence des socialistes à Zimmerwald. De celle-ci, il refuse l'explication

purement économique de la guerre qui ne distingue aucune nuance entre les états agresseurs et agressés mettant dans le même sac la Prusse ou les États-Unis, par exemple. Si la guerre cherche à élargir les tentacules de l'impérialisme et du papisme des princes, la lutte qu'il vise, lui, se rapproche plutôt d'un catholicisme anticapitaliste élagué de ses éléments réactionnaires. Celui-ci est couplé à un socialisme progressiste de nature démocratique qui se comprend comme travail sur soi et confrontation avec la propre misère et indigence, en dehors du travail et à l'intérieur d'une communauté à venir, sous forme d'une Église nouvelle où tout un chacun puisse s'occuper de son salut comme de ce qui est essentiel.

Le choix de ces trois textes fondamentaux de l'ouvrage originel allemand est la marque propre du traducteur. Sous l'excuse d'une coïncidence chronologique, le choix des trois essais cherche à montrer explicitement la philosophie de l'histoire derrière l'entière démarche philosophique de Bloch. Cela a pour conséquence le fait d'avoir négligé d'autres textes plus courts ou de nature plus journalistique présents dans le volume originel. Pourtant, fidèle à l'étude qu'il a entreprise depuis longtemps sur les différentes sources de la pensée de Bloch, Lucien Pelletier parvient à livrer au public de langue française un nouvel aspect de la philosophie de l'auteur du *Principe espérance*. L'heureuse conséquence de cela n'est autre que l'enrichissement des vues d'une opinion courante : si la lecture des textes du vieux philosophe de Tübingen montre un auteur marxiste qui a tantôt idéalisé, tantôt chargé le marxisme d'un appareillage théorique religieux, l'exploration de cette phase de sa pensée montre la richesse et la portée de ce dialogue à l'intérieur d'une démarche encore plus large et sérieuse.

Address:

Anibal Pineda Canabal
 Facultad de educación
 Universidad Católica de Oriente
 Sector 3, Cra. 46 No. 40B 50
 054040 Rionegro, Antioquia
 Colombia
 E-mail: lpineda@uco.edu.co

Self-development, philosophy, communication and leadership

Iuliu-Marius Morariu
“Babeş-Bolyai” University of Cluj-Napoca

Sandu Frunză, *Ești o ființă autentică. Despre tine, filosofie, comunicare, dezvoltare personală și leadership* [You are an authentic human being. About you, philosophy, personal development and leadership], București: Editura Eikon, 2018, 192 p.

Keywords: self-development, axiology, ethics, management, leadership, spirituality

Sandu Frunza is already known in the scientific space through his interdisciplinary approaches on philosophy and theology (see, for example: *O Antropologie mistică. Introducere în gândirea părintelui Stăniloae* [A Mystical Anthropology. Introduction into the thought of Father Dumitru Stăniloae], 2nd edition. București: Editura Eikon, 2016; *Experiența religioasă în gândirea lui Dumitru Stăniloae. O etică relațională* [The religious experience in the thinking thought of Dumitru Stăniloae. A relational ethics], Cluj-Napoca: Dacia Press, 2001; *O antropologie mistică. Introducere în gândirea Părintelui Stăniloae* [A Mystical Anthropology. Introduction into the thinking thought of Father Dumitru Stăniloae], Craiova: Omniscope Press, 1996). Now, in his latest work, he offers to the reader an interesting and interdisciplinary approach which speaks both about communication, leadership, philosophy, personal development and spirituality.

Although is rather an anthology that brings together studies and articles previously published in journals like: *META: Research in Hermeneutics Phenomenology and Practical Philosophy*, *Transylvanian Review of Administrative Sciences*,

Revista de Cercetare și Intervenție Socială or *Journal for the Studies of Religions and Ideologies*, his approach has a clear structure, continuity, and a deep message, that shows to the reader how can improve his personal skills on communication, marketing and leadership, using philosophy and ethics as a main tool. As the author shows in the introductory part, the book was not conceived as a recipe or as a solution to the problems of the reader, but as a challenge to the reader to develop his way of thinking and to go deeper inside himself for finding solutions. Therefore, he says there:

“I did not intend to offer you there recipes or solutions. But I count on the fact that, reading this book that speaks about you, philosophy, communication and leadership, you will adopt a reflexive attitude, which will constitute the basis of your action of seeking for answers that you had no time to offer you up to now. These answers should offer you a better relationship with you, with the ones from your neighbourhood, with the community that you belong to... In this way you will became an informal leader, who has with him the important decision on his own life.” (p. 7).

Then, in the first chapter (p. 17-38), Sandu Frunză investigates the relationship between ethics, religion and personal development in the context of contemporary global crises, speaking about how the leadership problems, both in politics and religious space have contributed to the development of religious violence which can be seen clearly in the “myth of the saviour” (p. 19). Using information from his philosophical background, he speaks there about the post-modernism and its defining elements (p. 25), its moral challenges (developing some aspects already presented in: Sandu Frunză: “Secular bioethics and Euthanasia in a Democratic Public Space”, *European Journal of Science and Theology*, Vol. 9, No. 4 (2013): 1-9, but also from other articles and books published before), or about the elements that that should define the relationships between ethics and leadership (p. 27-35).

In the second one, entitled “Axiology, leadership and managerial ethics” (p. 39-58), he develops the aforementioned topic, and in the third one, he speaks about the way how a good combination between seduction, communication and leadership (p. 59-79), can contribute to the welfare of the society.

The last three chapters are then richer in philosophical information and contain a huge amount of philosophical approaches. In the 4th one, Sandu Frunza speaks about the way how the seeking for the sense of life can be used to improve the living of authenticity and leadership skills in public space (p. 80-106), in the 5th one, he focuses on the positive thinking as main tool of personal developing (p. 107-127). Here, although he uses references from philosophers like Patrick J. Sheeran (*Ethics in Public Administration. A philosophical Approach*, (Westport: Praeger Publishers, 1993), or Hannah Arendt (*Între trecut și viitor. Opt exerciții de gândire politică [Between past and future. Eight exercises of political thinking]*, translated into Romanian by Louis Rinaldo Ulich, (București: Antet, 1997), but also from classical ones, he goes very close to the Christian Spirituality and its theological principles in his approach, demonstrating once again his love for Father Dumitru Stăniloae, the most important Romanian Theologian, and his ideas, but also for the theological investigation.

The last chapter, dedicated to the positive thinking seen as a moral and existential virtue (p. 128-256), comes even closer than the previous one, to the theological space, despite of its rich philosophical references. Developing ideas already expressed in some articles published before (like: Sandu Frunză, "Positive thinking as an experience of personal development", *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol. 16, Issue 47 (Summer 2017): 19-31) and Sandu Frunză, "Axiology, Leadership and Management Ethics," *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* Vol. IX, no. 1 (2017): 284-299), he uses philosophers like Descartes (p. 130) to define the human being and to present positive thinking as a defining element of his evolution.

The scientific dimension of the work, proved by the huge amount of quotations, infrapaginal notes and the bibliographical list (p. 157-178), is completed also by the index of names (p. 179-191) which ends the book. There must be also emphasized the fact that, although he uses specifically information from philosophical area, because of the way how they are underlined, is easy for each reader, even for a non-philosopher, to understand the message and content of the book.

Written in an interesting way, with a pleasant style, coherence and message, the book of Sandu Frunză: *You are an authentic human being. About you, philosophy, personal development and leadership*, published at Eikon Press from Bucharest in 2018, is, as we have tried to show, a very important research, useful both for theologians, philosophers and other people interested in leadership and personal development.

Address:

Iuliu-Marius Morariu
“Babeş-Bolyai” University of Cluj-Napoca
Str. Traian Moşoiu 71
400132 Cluj-Napoca, Romania
E-mail: iuliumariusmorariu@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.