

Nr. 12/2012

HERMENEIA

Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism

Topic: Tradition, Translation and Language

**Editura Fundației Academice AXIS
IAȘI, 2012**

Advisory board

Ştefan AFLOROAEI, Prof. Dr., Al. I. Cuza University, Iasi, Romania
Sorin ALEXANDRESCU, Prof. Dr., University of Bucarest, Romania
Aurel CODOBAN, Prof. Dr., Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Denis CUNNINGHAM, Secretary General, Féderation Internationale des Professeurs de Langues Vivantes (FIPLV)
Ioanna KUÇURADI, Prof. Dr., Maltepe University, Turkey
Roger POUIVET, Prof. Dr., Nancy 2 University, France
Constantin SĂLĂVĂSTRU, Prof. Dr., Al. I. Cuza University, Iasi, Romania
Jean-Jacques WUNENBURGER , Prof. Dr., Jean Moulin University, Lyon, France

Editor

Petru BEJAN, Prof. Dr., Al. I. Cuza University, Iasi, Romania

Editorial board

Cristian CIOCAN, Postdoctoral Researcher, Al. I. Cuza University, Iasi, Romania
Antonela CORBAN, Postdoctoral Researcher, Al. I. Cuza University, Iasi, Romania
Florin CRISMAREANU, Postdoctoral Researcher, Al. I. Cuza University, Iasi, Romania
Ciprian JELER, Postdoctoral Researcher, Al. I. Cuza University, Iasi, Romania
Horia-Vincențiu PATRASCU, Postdoctoral Researcher, Al. I. Cuza University, Iasi, Romania
Dana ȚABREA, Postdoctoral Researcher, Al. I. Cuza University, Iasi, Romania

Address

Alexandru Ioan Cuza University, Iasi, Romania
The Department of Philosophy and Social-Political Sciences
Hermeneia
11, Carol I, Blvd., 700506, Iasi, Romania
email: hermeneiajurnal@yahoo.com
<http://www.fssp.uaic.ro/hermeneia/>

Edited by Axis Academic Foundation
Tel./fax: 0232/201653
email: faxis@uaic.ro

ISSN: 1453-9047

Summary

Introduction	7
--------------------	---

Phenomenology – Tradition and Reinterpretation

Rolf KÜHN Wie (den) neuen Mythen begegnen? Europa und die Aufklärungsfrage radikal phänomenologisch gesehen.....	9
Antonio CIMINO Die Phänomenologie der philosophischen Mitteilung bei Platon und Heidegger	24
Carmen LÓPEZ Sédimentation du sens et Tradition (<i>Überlieferung</i>). Phénoménologie et herméneutique philosophique	39
Cătălin CIOABĂ „Der phänomenologische Kindergarten“. Phänomenologie als Tradition bei Martin Heidegger	63
Daniel LESERRE Tradition und Sprache nach <i>Sein und Zeit</i>	75
Paul MARINESCU Figures de la distanciation dans l'expérience du langage chez Hans-Georg Gadamer: la traduction et le texte	92

Hermeneutic Perspectives

Dimitri GINEV

Perspectives on the Hermeneutic Philosophy of Science 107

Laura TUŞA ILEA

The “New” after Historical Catastrophes (Jan Patočka) 124

Charlotte GAUVRY

L'autorité de la tradition. Wittgenstein et l'herméneutique 141

Dana TABREA

Tradition and Presupposition in Collingwood and Eliade 156

Dan Alexandru CHIȚĂ

The Birth of the Subject: Michel Foucault and Norbert Elias 163

Ecaterina PATRASCU

Religious Infamy as Failed Apprehension
in Salman Rushdie's *The Satanic Verses* 177

Ciprian JELER

Derrida, la « resistance » et la prétention de justice 188

Interpretations of the artistic phenomenon

Mónica ALARCÓN

Künstlerische Forschung und Phänomenologie
als Theorie der Erfahrung 209

Ilinca BERNEA

Aesthetic values, art and the physiognomy of pseudo art-works 218

Codruța-Alina POHRIB

Translating Romanian National Identity: Politics of Nostalgia
and Irony in Andrei Ujica's “The Autobiography of Nicolae Ceausescu”
and Alexandru Solomon's “Kapitalism-Our Secret Recipe” 225

Antonela CORBAN

La musique, la danse et le langage symbolique chez Nietzsche 234

Maryvonne PERROT Bachelard et Dali. Métamorphose et démiurgie de l'image	245
Roland QUILLIOT Lévi-Strauss et l'art modern	254

Book reviews

Dana TABREA, Art and Law (<i>Law and Art. Justice, Ethics and Aesthetics</i> , Edited by Ben-Dor, Routledge, NY, 2011).....	270
Antonela CORBAN Le culte des anges et leur représentation dans l'art byzantin (Glenn Peers, <i>Trupuri imateriale. Reprezentări bizantine ale îngerilor / Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium</i> , traduit par Maria Yvonne Băncilă, Nemira, Bucarest, 2011)	272

Introduction

The current issue of Hermeneia – Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism – has settled as its main topic the relation between tradition, translation and language. The articles published are organized in three sections: “Phenomenology – Tradition and Reinterpretation”, “Hermeneutic Perspectives” and “Interpretations of the artistic phenomenon.”

As it is known, the relation between phenomenology and tradition is a rather problematic one – on the one hand because tradition may represent a sequence of distortions of an originary truth, on the other because tradition, in spite of this falsification, represents the only relation between us and that originary truth. The phenomenological undertaking will therefore consist in a reinterpretation of the heritage transmitted through tradition, whose purpose is a purification of the heritage thus performed as to ensure us full access to the phenomenon in its originarity. In order to achieve this, there must take place an exfoliation of the overlapped strata, of the layers that block this access; simultaneously, though, there must also be reactivated the capacity to look at the phenomenon in itself, beyond all the interpretations it has undergone. The articles in this section, quite provocative, set as their goal either to approach tradition in a phenomenological manner (e.g. Rolf Kühn, *Europe and the question of Enlightenment, seen in a radical-phenomenological way*) or to discuss an already constituted phenomenological tradition, as Catalin Cioaba does in his article on phenomenology as tradition in Martin Heidegger.

The second section of the journal, namely *Hermeneutic Perspectives* entails a broad concept of hermeneutics as it reunites diversified contributions. Starting with a review of the traditions of hermeneutic phenomenology, Dimitri Ginev offers an account of the interpretative practices of scientific research. Laura Tusa Ilea intends to reinterpret the issue of creation in history as it was developed by Jan Patočka in *Plato and Europe and Heretical Essays in the Philosophy of History* by considering the change of perspective that she encounters in her reading of the text, a passage from a strictly phenomenological perspective towards a critical philosophy of history. Charlotte Gauvry writes a review article stating the importance of the concept of authority for understanding the concept of tradition in both Gadamer and Wittgenstein. He completely agrees with Jacques Bouveresse, author of the article

“Herméneutique et linguistique”, that there is a certain discrepancy to be encountered between the hermeneutical concept of tradition adopted by Wittgenstein and understanding: the tradition that a certain language game is based on is not to be interpreted but accepted. Dana Tabrea reunited under the pretext of alternative reading two authors that did not come across each other: R. G. Collingwood and Mircea Eliade. They would have remained apart but for the thesis that they both seem to have accepted: There are presuppositions of the archaic thought (the beliefs of the archaic man), just as there are presuppositions of our modern thought. Another hermeneutical parallel is offered by Dan Alexandru Chita who wants to show how Norbert Elias and Michel Foucault share the same perspective of how the modern subject has been constructed.

The third section is dedicated to Interpretations of the Artistic Phenomenon. The contributors are: Monica Alarcon, Ilinca Bernea, Codruta-Alina Pohrib, Antonela Corban, Maryvonne Perrot, and Roland Quilliot. Because of its contributions, the last section converges towards the focal point of this issue of the journal that is phenomenology of art: for instance, “Artistic Research and Phenomenology as Theory of Experience in Dance”. Otherwise, papers in this section focus on issues of classical importance such as aesthetic value, beauty and ugliness, the difference between art and pseudo-art, or they exploit the relationship between art and philosophy: for instance, Nietzsche and the arts of music and dancing; the image and the imaginary in Bachelard and Dali; and the structuralism of Levi Strauss and modern art. More or less aesthetic concepts, irony, nostalgia, and the sublime are reinterpreted in relation to post-communist Romanian national identity, by considering two important contributions to the subject – Andrei Ujica’s *The Autobiography of Nicolae Ceausescu* and Alexandru Solomon’s *Kapitalism-Our Secret Recipe*.

Rolf KÜHN*

Wie (den) neuen Mythen begegnen? Europa und die Aufklärungsfrage radikal phänomenologisch gesehen

Abstract: *How to face (the) new myths? Europe and the question of Enlightenment, seen in a radical-phenomenological way.* The primal institution of the Greek “vision” as a European base of all knowledge, which asserted itself in the “Enlightenment” as a principle of “objectivity”, has only one way of phenomenalisation – that of “showing itself”. In contrast, the most originary phenomenality of pure impressions was not previously recognized as a “universal” access to the truth. Such a radical phenomenological “self-enlightenment” is necessary if a truly common future will be founded on the transcendent reality of all individuals, without being further mediated by abstract myths of universality.

Keywords: Phenomenology, Phenomenality, Europe, Truth, Myth, Universality

Wenn die Phänomenologie es im Letzten nicht mit einzelnen Gegenständen zu tun hat, sondern mit deren Gegebenheitsweise als dem anfangshaften „Wie“ des Erscheinens, dann kann auch die Frage nach „Europa“ im gegenwärtigen Zustand kein nur regionales Interesse beanspruchen. Husserl selbst verband bekanntlich in seiner „Krisis“-Schrift (1976) das Wesen der europäischen Kultur mit der „Urstiftung“ transzendentaler Selbstverantwortung im Sinne wissenschaftlicher und geschichtlicher Aufklärung als Telos der Vernunft. Mit dieser Gründungsgeste entschied sich bereits die *Illusion* des europäischen Gedankens, denn diese Täuschung bezieht sich hier nicht auf irgendeinen perzeptiven Schein aspekthafter Gegebenheit, sondern auf die angeblich ausschließliche Phänomenalisierung als Phänomenalität des notwendigen *Sich-zeigens*, um vor der je evidenzerfüllten Aufweisung bestehen zu können. Als „Phänomen“ galt daher bisher nur, was in den Horizont der Sichtbarmachung eintritt, und Europa ist diese kulturelle Genealogie der reflexiven, rationalen und objektiv wissenschaftlichen Exhibition bis hin zu einer universal „aufklärerischen“ Überentwicklung heute. Denn wenn letzterer der *immanent* ursprüngliche Realprozess der subjektiven oder lebendigen Phänomenwerdung als Wahrheitszugang nichts bedeutet, so liegen die Wurzeln dazu genau im Prinzip eines europäischen *Erkenntnis-Monismus* als Ursprungsakt seines anfänglichen Denkens selbst. Wir möchten diese rein phänomenologische Diagnose einer prinzipiellen europäischen Illusion als

* Univ.-Doz. Dr. Freiburg im Breisgau University, Germany; email: rw.kuehn@web.de

Vergessen des absolut subjektiven Lebens dadurch belegen, indem wir im Folgenden die eidetischen Hauptmomente einer solchen Metagenealogie offen legen. Stichwortartig lauten sie: Ontologische Differenz, Subversion durch Kapitalismus und Technik sowie Re-Präsentation als Objektivität und Demokratie.

1. Die „Dif-ferenz“ als Tod der Individuierung und die Galileische Reduktion

Ungeachtet aller Kritik Heideggers an Husserls Intentionalitätsbegriff besteht zwischen beiden Denkern eine fundamentale Entsprechung, welche im schon genannten *griechischen Anfang* der europäischen Kultur als solcher ruht. Denn ob ich als Mensch, Subjekt, Ego oder Dasein aus der *Physis* das Sein an-wesen lasse, es in transzentaler Selbstverantwortung epistemisch aufkläre oder ihm als „In-der-Welt-sein“ im Entwurf meiner Geworfenheit ekstatisch übereignet bin: jedes Mal ergibt sich eine *ursprüngliche Distanz*. Diese kommt von den Griechen bis heute als platonische Idee, logische Wesens-kategorialität, Ratio, Bewusstsein, Dialektik, Differe(ā)nz, Effekt oder Supplement dem zuvor erwähnten *Monismus des phänomenologischen Erscheinens* strukturell gleich. Gegenüber dieser einseitig transzendenten, horizonthaften oder zeitlichen Phänomenalisierung, welche die eigenwesentliche Problematik der *passiblen* inneren *Rezeptivität* des *Cogito* als Selbsterscheinen nicht lösen kann, ist eine Methoden umstürzende Analyse der originären Selbst-phänomenalisierung des immanenten Lebens vorzunehmen. Denn wenn das Denken als *theoría*, Intuition, Schau oder intentionale Ekstasis, welche den theoretischen wie praktischen Horizont Europas in all seinen maßgeblichen Entscheidungen ausmachen, zwar das Manifestationsfeld für die Erscheinungen eröffnen kann, indem es ihnen in einer solchen Bewusstseins-dimensionalität einen je leeren Platz in Raum und Zeit zuweist, so garantiert solche „Aufklärung“ noch keinen *materialen* oder *impressionalen Inhalt* innerhalb der Horizont- und Bewusstseinsrezeptivität selbst.

Es ist hier im Einzelnen nicht nachzuweisen, wie schon Kant exemplarisch als Begründer ontologischer Objektivität im Sinne der „Aufklärung“ in der Moderne vor allem mit seiner Schrift „Kritik der reinen Vernunft“ (1787/1968) letztlich bei der *Empfindung* diese intuitive Materialität nachfragen musste, denn der „innere Sinn“ der transzentalen Apperzeption bleibt eine Art bloß zeitlicher „Selbsterregung“ ohne wirkliche „Selbstaffektion“, da das zeitliche „Ich denke“ einen rein formalisierten Zurück- und Vorausgriff bedeutet. Legt Heidegger diese innere Rekognition in seiner Schrift „Kant und das Problem der Metaphysik“ (1951) als Freiheitsgeschehen aus, so ist auch diese Freiheit als transzendentale Ermöglichung schließlich ein *anonym* verbleibendes Existenzial, welches zwar Welt temporal eröffnet, ohne jedoch solcher Grund(be)stimmung – wie etwa in der berühmten Angstanalyse aus

„Sein und Zeit“ (1967, § 40) – eine effektive „Selbstheit“ verleihen zu können, das heißt eine phänomenologische Materialität der tatsächlich *sich selbst* erprobenden Konkretion. Eine „Aufklärung“, welche letztlich alle Formen des Wissens und Erkennens der Lösung eines ihnen gemeinsamen Wesens zuführen muss, verlangt demnach eine „Aufklärung“ der Phänomenalität als solcher. Michel Henry betont in solchem Zusammenhang, dass dazu nicht nur die ererbte philosophische Tradition bis an ein Ende zu führen ist, nämlich eine transzendentale Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft zu sein, sondern „alle denkbaren Erscheinungsformen einschließlich deren Hierarchie und Beziehungen [zu befragen], das heißt letztlich eine Theorie des Lebens selbst“ (1994, 348).

Diese grundsätzliche Schwierigkeit Europas, trotz aller anders lautenden ideologischen Ansprüche bisherigen Denkens dem radikal *individuierten Ich* nicht mehr als einen bloß inhaltsleeren oder leblosen Status zu verleihen, beruht in jener *unaufgeklärten* Horizontphänomenalisierung, die das Individuum an das reine „Außer-Sich“ der Transzendenz veräußert und es damit potentiell im Vorhinein allen totalitären Zugriffen ausliefert. Diese ganze ontologische Dramatik offenbart insbesondere Husserls Zeitanalyse, nachdem sie schon im deutschen Idealismus bei Hegel als das „Nichts“ des begrifflichen Verschwindens in der Dialektik der Negativität vorbereitet war, die über Schelling wiederum auf die Trennung des Grundes bei Jakob Böhme zurückgreift (vgl. Kühn 2004, 259ff.). Die husserlschen Zeitanalysen markieren insofern eindeutig den von Nietzsche angekündigten europäischen *Nihilismus* als Denk- wie Phänomenalitätsstruktur, wie sich durch die klar gesehene *retentionale* Gegebenheit der „Urimpression“ ein unausweichliches *Nichts* ergibt, welches sowohl die impressional bedingten Erscheinungen wie das reine Ego selbst betrifft, das heißt den immer wieder unternommenen europäischen Fundierungsversuch von Sein, Objektivität oder Existenz durch das Wesen der *Differenz*. „Gibt es“ jedoch „leibhaft“ hierbei eine Gegenständlichkeit oder ein Etwas nur als Phase des Auftauchens und Verschwindens im „Jetzt“ des Bewusstseinsflusses, welches sich selbst nur als „Soeben-Vergangenes“ vergegenwärtigen kann, dann ist alles „Sein“ Täuschung, weil es bereits im Augenblick der immanenten Bewusstseinspräsenz tot ist. Die Politik hat und wird diese Tatsache mit der revolutionären oder reaktionären Parole „Es lebe der Tod!“ nur deutlicher als das Denken ausdrücken, welches gleichermaßen im deutschen Idealismus, bei Husserl oder Heidegger, vor dieser „Nacht“ des Ich zurückschreckt, es pathetisch als eigentliche Todesfreiheit zelebriert oder sich in die mythologischen Urszenerien des *Unbewussten* wie bei Freud und seinen „aufgeklärten“ tiefenpsychologischen Nachfolgern zurückzieht.

Wenn daher die europäische Ideengeschichte wie eine ständige Trauerarbeit hinsichtlich der *Identitätsfrage* bis in die Wochenillustrierten heute hinein auftritt, dann ist dieses „unglückliche Bewusstsein“ im Sinne Hegels

genauso wenig zufällig wie die ihm entsprechenden historischen Gewaltexplosionen. Denn wo im Letzten als phänomenologisches Fundament nur Totes gegeben ist, da vermag solcher Tod auch nur fortgezeugt zu werden; mit anderen Worten ist jenes, an horizonthafte Außenheit und substanzlose Zeitlichkeit übereignete Ego des Denkens auch in existentieller wie kultureller Hinsicht ohne faktisch begründete individuelle oder „seelische“ Relevanz. Wenn wir dieser Diagnose eine „Phänomenologie des Fleisches“ entgegenstellen, dann deshalb, weil der hier unterstrichene Mangel des europäischen Denkens und seiner Institutionen wohl nur dann überwunden werden kann, wenn mit jeder reell transzendentalen „Geburt im Leben“ eine gleichursprüngliche Ko-nativität (*con-naître*) als Anerkennung aller anderen Lebendigen unmittelbar in solch passiblem Fleisch festgehalten wird, ohne zunächst der Vermittlung irgendeines ideal normierenden Gesetzes zu bedürfen (vgl. Kühn 2008).

Bevor wir darauf im Zusammenhang mit der ontologischen Subversion des Kapitalismus genauer eingehen werden, muss zuvor die Virulenz der galileischen Methodenrevolution in ihrer ganzen Tragweite erkannt werden, wie Husserl sie im Kontext seiner „Lebenswelt“-Analyse gegenüber dem reduktionistischen Geometrieideal durchaus klarsichtig diagnostizierte. Aber es ist bei aller Hervorhebung der Verdienste des Begründers der klassischen Phänomenologie noch weiterzugehen, denn die galileische Reduktion und ihre Folgen im Rationalismus, Positivismus und Sientismus als Ideologien der „Aufklärung“ betreffen nicht nur die originär anzuerkennende sinnliche Schicht unserer Weltgegebenheit, sondern die ontologisch wie methodologisch in keinerlei Hinsicht mögliche *Substitution* der subjektiv lebendigen Sinnlichkeit *als* primären und bleibenden Wahrheitszugang, wie sie etwa in der eidetisch *bildhaften* Variation des „Wesens Leben“ unternommen wird (vgl. Henry 1992, 63ff.). Ob dieses Wesen in der Folgezeit der Ratio untergeordnet, nebengeordnet oder – wie bei Husserl – genetisch teleologisch einer geschichtlichen Triebintentionalität umfassender Vernunft unterworfen wird, um so die progressive Vergemeinschaftung der Menschen herbeizuführen, es wird in allen Fällen *dem Leben als solchem in seiner unmittelbarsten Selbstaffektion oder Passibilität nicht die innere Möglichkeit zugestanden, selber ein absolut originäres Lebenswissen zu besitzen, welches bis dahin die Menschheit in ihrer kulturellen Entwicklung als ausschließlich „subjektiver Praxis“ geleitet hatte und deshalb in keinerlei Hinsicht zu substituieren ist.*

Getreu dem illusionären griechischen Ideal, dass „Heil durch Erkenntnis“ einträte, wird alles Tun und Sein der Menschen – einschließlich ihrer „Psyche“ – einer äußeren Projektion wissenschaftlich begründeter Erkenntnis anvertraut, der man die Zukunft der Menschen überlässt – *obwohl kein einziger Vernunftakt jemals imstande ist, irgend etwas impressional zu erschaffen*, nämlich ein *lebendiges Empfinden* als Grundgegebenheit. Weil ein intentionaler Vernunftakt aber niemals etwas Inhaltliches schafft, ist auch Husserls

kulturelle „Krisis“-Lösung durch ein aufgeklärtes Wissensideal Europas eine Täuschung: Menschen finden zunächst nicht zusammen, indem sie denken, sondern weil sie vom absolut phänomenologischen Leben her *affektiv* bereits aufeinander *vor* jeder Vorstellung bezogen sind. Aus dieser Verkennung einer unterschiedlichen Phänomenalität von *Welt* und *Leben* haben sich daher nicht nur die sukzessiven europäischen Krisen in Religion, Ethik, Politik und Ästhetik ergeben, sondern in seinem alltäglichen Selbstverständnis sieht sich der heutige Mensch weitgehend nur noch als Teil einer physikalischen Natur, um wie sie ausschließlich denselben kausalen Manifestationsgesetzen zu unterliegen. Steht jedoch ein „transzendentales Menschsein“ heute kulturell kaum mehr im allgemeinen Diskurs zur Debatte, so gleichen sich auch die Humanwissenschaften den Naturwissenschaften und deren (mathematischen) Techniken immer mehr an. Daher gibt es die „Bio-logie“ auch nur noch nominell, denn was in deren Laboratorien erforscht wird, sind rein chemisch-physikalische, gen-kybernetische oder neurophysiologische Prozesse, ohne ihnen ein absolut sinnliches Eigenempfinden zuzugestehen, wie man paradigmatisch bei den bioethischen Diskussionen über Manipulationen an menschlichen Genen und Embryonen beobachten kann.

2. Die Duplizität des Erscheinens

(Titel nächste Seite)

Derselbe Descartes, welcher seine Metaphysik letztlich an der von ihm verfolgten Wissenschaftlichkeit als *sapientia universalis* ausrichtete, hat dennoch in der „II. Meditation“ für einen kurzen entscheidenden Augenblick noch eine andere, grundlegendere Phänomenalisierungsweise als die abstrakt ideative und transzendentale gekannt, so wenn er schreibt: „Aber es scheint mir doch (*videre videor*), als ob ich sähe, hörte, Wärme fühlte, das kann nicht falsch sein, das eigentlich ist es, was an mir Empfinden (*sentire*) genannt wird, und dies genau so verstanden ist nichts anderes als Bewusstsein (*nihil aliud est quam cogitare*)“ (1959, 51: AT VII, 28f.). Denken oder Bewusstsein bedeuten folglich beim Descartes dieser ursprünglichen *cogitatio* alles andere als distanzierender Verstand, denn das eigentliche „Denken“ ist nicht die *ratio*, sondern das *se sentire*. Das „Selbst“ dieses rein immanenten Empfindens ist kein reflektiertes mehr, sondern eine reine Selbsterprobung (*épreuve de soi*) nach Michel Henry (1992, 72ff.). Infolge der durchgeführten radikalen Epoché in derselben „Meditation“ gibt es in der Tat nicht nur keine täuschenden äußeren Körpereindrücke mehr oder gedächtnisabhängige Ideenverknüpfungen; *vielmehr ist der Sichtbarkeitsraum jeder E-videnz gänzlich ausgeschaltet*. Damit ist das rein immanent sich selbst-erprobende Empfinden des reinen Cogito ein „Nichtsehen“ oder eine „Scheinlichkeit“ (*videor*), ohne aufzuhören, sich als „Sehen“, das heißt als konkret intentionaler Vollzug, zu empfinden: *sentimus nos videre*, wie Descartes an anderer Stelle sagt. Wenn jedoch das, was absolut

gewiss ist, nicht im räumlichen wie zeitlichen Intervall der Distanz, Differenz oder Ekstasis als *videre* erscheinen kann, sondern nur in der immanenten *Selbstgebung* als Affekt, *passio*, Gefühl oder Impression, dann ist diese reine Innerlichkeit des *videor* als „subjektive Praxis“ auch keine „innere Welt“ mehr, die irgendwie noch der äußerer in ihrer Kategorialität von Raum und Zeit gliche. Es handelt sich im Gegenteil um die absolute Ursprungsprähnomenalisierung von allem „Sein“ als akosmische und atemporale Selbstaffektion in ihrer rein phänomenologischen oder (ästhetisch) fleischlichen Materialität. Dies allein ist es, was mit Descartes *Leben* zu nennen ist, um es dem abendländisch phänomenologischen Monismus der griechisch ekstatischen Transzendenz, Objektivität oder hermeneutischen Sinnen-dissemination entgegenzustellen – und somit die retentionalimmemoriale Lebensgenealogie in ihrer unersetzbaren Positivität für eine andere Bewusstseins- und Kulturzukunft fruchtbar zu machen, das heißt auch für die so genannte „Psycho-Analyse“ oder „Psycho-Therapie“ (vgl. Funke u. Kühn 2005).

Diese unabdingbare *Gegenreduktion* führt also zu einer *Duplizität des Erscheinens* als Selbstoffenbarung des Lebens einerseits und der intentionalen Weltaußenheit andererseits. Allerdings ist dies nicht als ein metaphysischer Dualismus aufzufassen, der das europäische Denken als Manichäismus, Gnosis oder doppelte Wahrheit bis heute durchzieht, sondern als eine urphänomenologische Fundierungsfaktizität: Das intentionale Leben Husserls oder das Dasein Heideggers sind in der Tat *reell* ekstatische Vollzüge, aber dies nur, weil die Transzendenz solcher „Ausrichtung auf etwas hin...“, bzw. als „Entbergung von Sein“ im Transzendentieren der Existenz, *bei sich* bleiben kann. Der notwendige innere Zusammenhalt eines jeden konsistenten Vollzuges in leiblicher wie geistiger Hinsicht ist zunächst die rezeptive Selbstaffektion des Horizonts transzendentaler Einbildungskraft dank lebendiger Passibilität. Niemals kann sich das Leben selbst verlassen, zu sich selbst in irgendein distanzhaftes Gegen-Über treten, und deshalb wird es auch für immer jeder mundanen Vorstellung wesenhaft unzugänglich bleiben, was an die gegenwärtigen Grundorientierungen des „aufgeklärten“ Projekts als Globalisierung und digital öffentlicher Darstellung alles Sichtbaren selbst röhrt. Die griechische wie die husserlsche Schau mussten daher dieses Leben ebenso erkennen, wie es die transzendentale Objektivität Kants tat, so dass die europäische Trauerarbeit des Denkens und Handelns entweder nach außen dem exotischen Imperialismus des „Fremden“ als „anderer Lebensart“ folgte oder sich dem blind unbewussten Wollen nach Schopenhauer sowie sonstigen anachronistischen Vitalismen oder „Weltanschauungen“ ergab, um mehr als einmal dabei im organisierten Grauen zu versinken.

Was die radikale Lebensgenealogie also strukturell aufdeckt, ist ein gegenreduktives Phänomenalisierungsprinzip, welches zumindest ebenso „universal“ wie die rationale Evidenzerfüllung ist, ohne jedoch die sinnliche oder material-

phänomenologisch gegründete Unverzichtbarkeit je individuellen Lebens verkennen zu müssen. Deshalb lässt sich als zentrales kritisches Korrektiv gegenüber allen anders lautenden Anmaßungen kurz festhalten: *Im Leben ist kein Individuum jemals zuviel*, weil es eben Leben nur als individuiert affiziertes gibt, das heißt in keinerlei hypostasierten Form irgendeiner ideologischen oder „mythischen“ Allgemeinheit. Im Unterschied zur ousiologischen, synthetisch apriorischen, dialektischen oder differentiellen Deklination des individuellen Erscheinens ist solches je absolutes Selbsterscheinen des Erscheinens *Pathos*, *Passibilität*, *Affektivität* oder *Intensität*, wobei deutlich bleiben muss, dass diese rein affektive oder intensive Einmaligkeit die jeweilig „transzendentale Geburt“ aller individuellen Leben ohne ethnische Grenzen sowie ohne jede Substitutionsmöglichkeit ausmacht. Die Zukunftsfrage wird daher sein, ob Europa diese apriorische Realität des immemorialen „Voraus“ allen Denkens und Tuns als seine genuine Praxis endgültig (wieder)entdecken kann, um dem systemimmanent deklarierten Tod des individuellen Lebens überall entgegenzutreten und eine andere kulturelle Gesamtästhetik herauszubilden, welche nicht mehr der objektivistischen Einseitigkeit der „aufklärerischen“ Ratio unterliegt. Hierbei kann man durchaus anerkennen, dass sich historisch gesehen die anfängliche „Aufklärung“ als „tolerante“ Durchdringung von Literatur und Geschichtsdenken selber gegen das herrschende Methodenideal der Mathematik wandte, um dann jedoch selber in eine universale Naturhypostase des „Faktischen“ zu verfallen (Schalk 1971).

3. Das „fleischliche Cogito“ und die ontologische Subversion durch Technik und Kapital

Nach dem bisher Ausgeführten dürfte einsichtig geworden sein, dass das Empfinden in seinen Grundstimmungen von Freude und Schmerz im Zusammenhang von Sichgeben und Sichertragen des Lebens mit einer entsprechenden Leiblichkeitssanalyse die kulturellen Grundakte von *Produktion* und *Konsumtion* unverzichtbar impliziert. Denn das „Leben als Bedürfnis“ (vgl. Kühn 2008, 246ff.) befindet sich in ständiger Modalisierung der immanen Wesenseinheit von Lebensempfang und Lebensübereignung, welche als die originäre Einheit von Akt und Inhalt die phänomenologische Materialität der transzentalen Affektivität ausmachen. Insofern dabei die unaufhebbare Verknüpfung von Leib/Leben das impressional individuierte „Fleisch“ der absoluten Lebenoffenbarung in jedem Lebendigen als eine unverwechselbare *Ipseität* beinhaltet, gibt es demzufolge ein „Ereignis“ des Erscheinens, welches älter als das Ereignis von Sein/Denken seit der griechischen Urstiftung europäischer Grundüberzeugung ist. Das erste phänomenologische Cogito ist ein *fleischliches Cogito*, wie mit Descartes und Maine de Biran festzuhalten ist – und kein ousiologischer Logos oder ein reflexives und hermeneutisches Verstehen. Dass die Verbindung von Leib/Leben als eidetische

Notwendigkeit eines stets inkarnatorischen Lebens zugleich auch die praktische Urkorrelation von Leib/Erde impliziert, macht dabei das Wesen der ursprünglichen *téchne* aus. Diese Proto-Technik ist als unmittelbar gegebene „Erdeinverleiblichung“ die Ausübung der transzendentalen Leibvermögen, wie sie als Verbindung des fundamentalen „Ich kann“ in Kraft und Bedürfen die innere Konkretisierung des ständigen Lebenswollens des subjektiven Lebens in uns entfalten (vgl. Kühn 2006a, 72ff., 101ff. u. 166ff.; Seyler 2010).

Diese Entfaltung des leiblichen Lebens als sein Selbstbedürfen in der Steigerung seiner Freude über sich selbst innerhalb der ununterbrochen passiblen Rezeptivität seiner selbst bildet also die originäre *Kultur* von Produktion und Konsumtion auf dem Boden der genannten ursprünglichen *téchne*, ohne von der gleichzeitigen Selbstmanifestation solch unmittelbar kulturellen Lebens in Wissen, Religion, Kunst und Ethik abgeschnitten werden zu können. Diese im absoluten Anfang des subjektiven Lebens gegebenen Kulturformen existieren überall, wo es Menschen als prinzipiell vom ästhetischen Leben affizierte Wesen gibt, und sie haben mit Hilfe dieses immanent leiblichen Lebenswissens als affektiv unmittelbarer Erdbewohnung Leistungen von höchster Effektivität wie Schönheit hervorgebracht, über die wir heute noch staunen. Es bedurfte folglich keiner Wissenschaft und Technik im modernen Sinne, um den Individuen und Gemeinschaften in ihrem subjektiv praktischen Lebenswissen vorzuschreiben, was zu tun sei. *Europa* und seine Aufklärung(en) stehen folglich (da viel ältere Kulturen wie die chinesische, afrikanische oder südamerikanische in ihrer traditionalen Entwicklung verharrten) für eine *ontologische Subversion*, welche das Angesicht der Erde und die individuellen wie gesellschaftlichen Lebensverhältnisse aller Menschen für immer verändert hat. Indem nämlich durch die industrielle und technische Revolution ab dem 18. Jahrhundert eine Synthese von galileischer Wissenschaft und Technik mit der monetären Kapitalisierung eingegangen wurde, entstand eine Wirtschafts- und Gesellschaftsform, welche das unmittelbar leibliche Lebenswissen durch ein *rein objektives Wissen und dessen ausschließliche Selbstregulierung* ersetzte. So geschah es zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte, dass ein *einzelner* Wissenszweig sich von den übrigen kulturellen Mitformen ablöste, um von nun an allein die Zukunft der Menschen zu bestimmen, und zwar in allen Lebensbereichen (Henry 1994, 84ff.).

Wir können hier nicht detailliert nachzeichnen, wie sich spekulativ von der platonisch-aristotelischen Sinnlichkeits- und Hyle-Entwertung über das kantische „Empfindungsmaterial“ für den reinen Begriff bis hin zu Heideggers Leibversäumnis in „Sein und Zeit“ eine logozentrische Verdunkelung des an sich originären Selbsterscheinens zieht, um der Modernität in ihrer immer abstrakteren Ökonomie zu sekundieren (vgl. Kühn 2006b). Fest steht, dass in lebensgenealogischer Hinsicht dieselbe verkannte phänomenologische

Materialität des Leibes mit dem Aufkommen des Kapitalismus zu einer systematischen *Ausbeutung* all jener Individuen wird, die nur noch ihren Körper als „Arbeitskraft“ auf dem so genannten „freien Markt“ anzubieten haben, weil es durch den zivilisatorisch bedingten Niedergang von Landwirtschaft und Manufakturen (wie heute noch in der Dritten Welt und zunehmend auch bei uns) zu einer immer größeren Zahl von Arbeitslosen kam. Was Marx mit ungeheurer philosophischen Klarsicht, und im Unterschied zum späteren doktrinären (Pseudo)Marxismus, analysiert hat, ist genau diese lebenseidetisch einmalige Konstellation in der europäischen Neuzeit: Nicht reine Unterdrückung durch Gewalt schafft letztlich gesellschaftlichen Reichtum, sondern die ebenso rationalisierte wie dauernde Verwandlung von „subjektiver Arbeit“ in Wertvermehrung innerhalb der technisch organisierten Produktion. Was Marx ontologisch durch seine Kritik herausarbeitete, ist zusammen mit der genannten kapitalistischen Subversion zugleich eine phänomenologisch erkenntnistheoretische Revolution wie parallel bei Pierre Maine de Biran (1766-1824) und dessen urfaktischer Apperzeption als „willentlicher Anstrengung“ (*effort*): Nicht reine Theorie führt zur Wahrheit und verändert Wirklichkeit, sondern allein die *leibinvestierende* Entfaltung der *individuellen* Fähigkeiten.

Das Subversive wie gleichzeitig Ideologische des Kapitalismus bis in die Gegenwart hinein besteht folglich darin, dass er intuitiv dieses einzig freie oder schöpferische Potential erkannte und zum Prinzip seiner „aufklärerischen“ Entwicklung erhob, aber gleichzeitig in theoretischer Verbrämung diesen wirtschaftlichen Realprozess durch ökonomisch abstrakte Äquivalente wie Kapital, Lohn, Zins usw. definierte, um heute in eine völlige Mathematisierung der wirtschaftlichen Prozesse einzumünden. Dass außerdem die in Anspruch genommene Freiheit des Einzelnen auf dem Arbeitsmarkt nur formal war, ändert nichts an der Grundtatsache des Wirtschaftsliberalismus, der Wert schöpfend auf die Initiative und „Ressourcen“ des Einzelnen setzt, um allein dadurch seinen Profit zu mehren. So wie es in der Tat keine Wahrnehmung von Gegenständlichkeit ohne die innere selbstaffektive Ermöglichung des Sehens gibt, so gibt es auch nicht die geringste Veränderung in ökonomischer und gesellschaftlicher Hinsicht ohne eine Investitur der lebendigen Kräfte der absoluten Subjektivität. Die Welt ist uns niemals als bloße Bildoberfläche eines Schauspiels gegeben, sondern stets nur als *praktisch* lebendiges Korrelat des jeweilig konkreten „Ich kann“ mit seinen modalen Habitualitäten, die daher ebenfalls die „Geschichte“ ausmachen, welche keine allgemeine Entität ist, da sie letztlich auf den Gesetzen gemeinschaftlicher Inter-*subjektivität* und nicht einer Inter-*Objektivität* beruht.

Allerdings rieb sich die erwähnte rein formale Freiheit nicht nur an der sich völlig anders darstellenden faktischen Lage der Arbeitenden, sondern der Kapitalismus erkannte eben parallel zur subjektiven Arbeitskraft als Quelle des

Reichtums auch die unbegrenzten Möglichkeiten ihrer Potenzierung durch wissenschaftlich erweiterte *Technik*. Die Subversion innerhalb der bisherigen kontemplativen oder reflexiven europäischen Metaphysik bestand also darin, die rein leiblich subjektiven Entwicklungs- und Kulturmöglichkeiten *durch die ausschließlichen Dispositive der rationalisierten „Objektivität“ zu ersetzen*. Die Produktion ist jetzt kein unmittelbarer Akt des Leib/Erde-Ereignisses mehr, sondern sie führt zu einer immer gigantischeren Selbstentwicklung des technisch Machbaren, welche ohne jede Eigenethik nur der Logik ihres eigenen Fortschritts gehorcht. Entwickelten sich bis dahin die menschlichen Vermögen in der *transzendentalen Kompossibilität* der affektiv leiblichen wie geistigen Gegebenheiten des Menschen, so breitet sich jetzt die Hypertrophie nur *eines* Verhaltens aus – nämlich der Wissenschaft und Technik, um in jene *Stereotypie* der heutigen Wirklichkeit umzuschlagen, durch welche die Natur selber langsam zu einer zweiten Technik wird, insofern alle Erdprozesse in Zukunft dem angewandten Wissenschaftswissen unterworfen werden. Dabei ist leicht zu erkennen, warum lebensgenealogisch gesehen Kapitalismus wie (kommunistischer) Sozialismus nur eine Janusköpfigkeit *des selbenobjektiven Todes* darstellen, das heißt den beidermalig modernen Versuch einer in allen Bereichen *absolut rational durchorganisierten „Lebensweise“*. Ihr äußerer historischer Unterschied besteht nur darin, dass aus demselben Geist der „Auflklärung“ heraus jeweils eine Bindung des Denkens an die *Rationalität* entstand, welche im Osten bei der *planwirtschaftlichen* Organisation den subjektiven Faktor doktrinär ausschloss, während im Westen (über dasselbe vorherrschende wissenschaftliche Weltbild gepaart mit dem demokratischen Liberalismus) der *Einzelneselbst* die Unterwerfung unter jene inzwischen globale Rationalität zu vollziehen hat und entsprechend seine Kräfte in diesem Rahmen „frei“ oder „verantwortlich“ einsetzen soll (Welten 2009).

Wir möchten diesen letzten Aspekt „individueller Freiheit“ in seiner gesellschaftlichen Bedeutung keineswegs minimisieren, vor allem auch wegen der jederzeit möglichen faschistischen „Irrationalität“ als Verquickung von staatlich rassistischer Gewalt und Technik. Aber es dürfte aufgrund des Einzugs des pseudo-philosophischen Szientismus mit seinem monolithischen Wahrheitsanspruch auf „Objektivität“ und „Effektivität“ in Erziehung und Bildung, das heißt in Schule, Universität, Öffentlichkeit und Medien, kein Zweifel darüber mehr bestehen, dass unser eigenes Selbstverständnis fast ausnahmslos ein technisch-wissenschaftliches geworden ist. Angemahnte ökologische und soziale Befreiungen aus an sich unhaltbaren Situationen wie Arbeitslosigkeit, Weltarmut, Krieg usw. werden nicht im Namen eines „transzendentalen Lebens“ gesucht, sondern allein vom sich globalisierenden Fortschritt und seinen gesellschaftlichen Transformationsprozessen erwartet, worin *Kapital*, *Verwissenschaftlichung* und *Technikentwicklung* als Ergebnis des

westlich „aufgeklärten“ Geistes eine immer unauflösbarere Synthese eingehen, um eine Art neuer abstrakter Transzendenz zu bilden. Gradmesser der Einseitigkeit solch „wissenschaftlicher Kulturalität“ bilden (neben dem wachsenden Ausschluss der Individuen aus Produktion und Konsumtion) die unverkennbare Marginalisierung von Ästhetik, Religion und Ethik, durch welche zuvor auf je kompossible Weise die absolut phänomenologische Lebenspassibilität zur *integralen* Gestaltung einer tatsächlichen *Welt-für-das-Leben* führte, der sich die heutige Unwirtlichkeit und zunehmende Hässlichkeit unserer Metropolen und Städte an ihren Rändern widersetzt. Denn im genuin „medialen“ Prinzip der Kunst erfolgt beispielsweise an sich eine Durchgestaltung aller Erscheinungsweisen, um stets den inneren Reichtum des Lebens mit seinen unbegrenzbar subjektiven Nuancen zu leben, wie jede wahre Architektur, Malerei oder Musik es offenbart. *Wissenschaft und Technik sind und bleiben hingegen in sich unästhetisch, weil sie die Subjektivität als solche negieren.* Diese Nicht-Ästhetik der Wissenschaften ist ihnen methodologisch nicht anzulasten, sondern spricht nur für die hier herausgestellte ontologische wie erkenntnistheoretische Dignität der radikal phänomenologischen Wahrheitszugänglichkeit als Selbsterprobung des Lebens, die in sich stets kulturell oder ästhetisch, da sinnlich affektiv ist.

4. Welche Zukunft angesichts des „Mythos“ der Globalisierung?

Wenn wir für diese abschließende Analyse davon ausgehen dürfen, dass ein transzendentales Leben alle phänomenologischen Dimensionen von der reinen Passibilität bis hin zur höchsten schöpferischen Selbststeigerung umfasst, dann bedeutet die individuierte Selbstentsprechung als umfassend ästhetische *Lebensethik* (vgl. Psycho-logik 2009) ein unmittelbares Einstimmen in all diese transzentalen Vorgegebenheiten mit ihrem Pathos. Das Bewusstsein ist daraufhin nicht mehr einseitig durch die Denkleistung als „Aufklärung“ definiert, sondern als die Fähigkeit, auf seinem Grund jene transzendentale Geburt geschehen zu lassen, welche es mit dem Absoluten des rein phänomenologischen Lebens verbindet. Dieses Absolute ist kein theologisches Dogma oder spekulatives Thema, sondern jene Weise, *wie* das je individuierte Leben in seiner absolut immanenten Historialität von Sicherfreuen und Sichertragen die Metagenealogie der individuellen Bestimmung in *jedem* erfüllt. Das Bewusstsein in seinem selbstaffektiven Ursprung ist mit anderen Worten eine reine Intensität *ohne* sichtbare Extension, bei der es zu jedem Augenblick allein um diese affektive oder fleischliche Lebensrealisierung in seiner Passibilität geht. Ihr zu entsprechen, will dann besagen, *die Individuierung in einer solch ständigen Geburt sich effektiv vollziehen zu lassen, ohne dem Leben dabei abstrakte Vorschriften von außen machen zu*

wollen, wie es sich zu realisieren habe. Diese reine Disponibilität des inneren Lebens als sein eigenes Einstimmen in seine transzendentale Verwirklichung ist durch keine Wissenschaft formulierbar, weshalb auch die Wissenschaften in ethischer, gesellschaftlicher wie ästhetischer Hinsicht prinzipiell nicht die Zukunft als „Potentialitäten“ der Individuen bestimmen können.

Betrachtet man folglich die Zukunft eines solch metagenealogischen Bewusstseins, welches originär keine Regelhaftigkeit von außen als inneren Maßstab anerkennen kann, dann handelt es sich um ein Bewusstsein, welches selbst in der Lage ist, den ständig modalen Wandel des Sichempfindens des Lebens zu seiner „Maxime“ werden zu lassen und (ohne protentional zu wissen, wohin diese immanente „Teleologie“ existentiell jeweils führt) dennoch in aller Gewissheit jeweils zu wissen, dass sie nicht außerhalb dieses Lebens führen wird. Die moralische *Würde* ist hier also mit der unmittelbaren Intensität des Lebens als solchem verknüpft, und die „Person“ wäre dann jene Instanz unseres Selbst, welche sich nicht vorrangig in ihrer eigengesetzten Autonomie versteht, sondern in passibler Verbindung mit der Autarkie des Lebens, welches die einzige *reelle* Selbständigkeit ist, durch nichts anderes als durch sich selbst bestimmt zu sein. Denkt man eine nicht-utopische Zukunft von transzental lebendigen Individuen, welche diese Bewusstseinsweise konkret überall gelten ließen, dann wäre dies die *Gemeinschaftlichkeit* eines Lebens, welches sich nicht nur stets mit sich sowie untereinander als „versöhnt“ versteht, um mit Hegel zu sprechen, sondern auch den ideologischen Vergleich der Individuen untereinander nicht mehr benötigt, weil jede individuelle Äußerung effektiv als eine Äußerung des Lebens gälte (vgl. Kühn 2008, 415ff.).

Der praktisch transzendentale Konstitutionsakt des Gesellschaftlichen ist nämlich das *gemeinsame Handeln*, so wie es sich durch das grundlegend lebendige Bedürfen von Produktion und Konsumtion ergibt, welche prinzipiell gesamtkulturell oder lebensgenealogisch zu sehen sind. Anders gesagt, implizieren sie ein lebenssteigerndes Empfinden, wozu in der Vergangenheit der Menschheit stets auch Ethos und Religion im genannten Sinne gehörten, das heißt in ihrer eidetischen Maßgeblichkeit für alle Lebensbereiche. Unter Ethos und Religion verstehen wir daher hier jene Tatsache, dass auch gesellschaftlich anerkannt und ausgedrückt wurde, was der Einzelne in seiner passiblen Lebensabkünftigkeit empfindet, nämlich den „Bezug“ (*religio*) zum Absoluten oder Gott. Es geht hier nicht darum, durch die Hintertür restaurativ mythische oder religiöse Verhältnisse wieder einzuführen, sondern die zentrale, wirklich „aufgeklärte“ Problematik der zukünftigen Entwicklung wird sein, welches phänomenologische Bewusstseinsverständnis unsere globalisierten Kulturbedingungen eben herauskristallisieren werden, wenn das Bewusstsein in seiner lebendigen Transzentalität an sich eine

unverbrüchliche Verbindung zwischen Lebenswert und Würde des Einzelnen kennt, welche *miteinander* auch das Gesellschaftliche und Staatliche in ihrer originären Praxis bestimmen. Denn in der spontanen Gemeinschaftlichkeit, wie sie überall bei Arbeit und Handlungen sichtbar wird, entscheiden die Teilnehmer zunächst *gemeinsam* über die beste Lösung, anstatt dafür sofort „Repräsentanten“ einzusetzen, wie es das für universal gehaltene Modell der „Demokratie“ fordert (vgl. Maesschalck u. Kanabus 2009).

Es wäre schon viel für die Zukunft Europas und der Welt gewonnen, wenn anerkannt würde, dass jede *individuelle* Weise ein *direkter* Ausdruck des Bezugs des Individuums zum absoluten Leben selbst ist, letztlich sogar dieser *Bezug selber* als ein sich nur individuell affizierender im rein phänomenologischen Leben. In allen gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen dann konkret anzuerkennen, dass jeder *sich* als *das* Leben leben kann, ist dann ein zugleich „aufgeklärter“ Ethosbegriff, welcher auf der Grundlage des darin implizierten unmittelbaren Lebenswissens der Demokratie ihre zukünftigen Chancen insofern gibt, als *nicht die Regierbarkeit der Individuen* vor allem mehr gesucht wird, wie es bislang wohl in allen gesellschaftlichen wie politischen Ansätzen der westlichen Moderne der Fall war, sondern *die Lebendigkeit das Projekt des Regierens als solchem* ist (Gehring 2009, 70-87). Die mögliche Antwort auf die europäische Grundillusion seiner „Aufklärung“ mit Blick auf ein neues, universal konkretes Ethos muss daher auf eine materiale „Phänomenologie des Fleisches“ abzielen, welche die je individuierte Selbstgebung von Leben/Leib unbestreitbar aufweisen kann, woraus sich die Anerkennung eines zunächst rein passiblen „Mich“ als Ego im Akkusativ ergibt, das primär nicht mehr einer konstitutionstheoretischen Egologie angehört, sondern einer absoluten Gemeinschaftlichkeit aller Lebendigen im rein phänomenologischen oder absoluten Leben (vgl. auch Kirt 2009).

Da diese eidetische Verbindung von Ich/Lebensabsolutheit die innere Selbstphänomenalisierung des Lebens als solchem ausmacht, hängt ein solches Ethos *pathischer* Gemeinschaftlichkeit auch nicht mehr bloß von einem „interkulturellen Polylog“ und seinen darin weiterhin logoshaft bestimmten rationalen Argumentationstypen in ihrer historischen wie ethnischen Relativität ab, sondern von der *einzigsten Gewissheit*, die jeder „ist“: *sich unmittelbar als lebendig zu erproben*. Schließt solch originäre Unmittelbarkeit die fraglose Ko-nativität mit allen *Anderen* in dem *einen* absoluten Leben ein, so ist die kommende Kultur eine *immanent praktische Phänomenologie*. Sie dürfte zum ersten Mal eine ausgewiesene Antwort darauf darstellen, was Europas Denken an sich immer gesucht hat, ohne es bisher fassen zu können – *nämlich eine Universalität ohne entfremdende Vermittlungskategorien, mit anderen Worten das rein Hyletische, Affektive, Ästhetische oder Intensive als das ausschließlich material Individuelle*.

Das Individuelle erscheint daher nur für einen allgemeinen Diskurs „unaussprechlich“, wie die lange europäische Tradition des „aufgeklärten“ Wesens, der Sprache und des formalen *principium individuationis* lautet. Im absolut phänomenologischen Leben hingegen „sagt sich“ das Individuum in seiner Selbstimpressionabilität auf ursprüngliche Weise selbst – und zwar *nur* als Individuum, weil es so die einzige Weise seines affektiven oder praktischen Selbsterscheinens ist, dessen Affinität mit der *Selbstoffenbarung* eines „göttlichen Lebens“ als bisher kaum genutzte Phänomenologie weiter auszuloten ist (vgl. Habermas u. Ratzinger 2005). Es geht daher für das globalisierte Europa der Zukunft nicht bloß um ein anderes Paradigma nach dem *linguistic turn* und den postmodernen *Differe(ā)nz-Effekten*, sondern um die Aufhebung der analysierten *Grundillusion* bezüglich der Phänomenalisierung als solcher, das heißt um die einzige *reelle* Ermöglichung von Zukunft, welche sich unabweisbar mit *jedem* Individuum und seinen Potentialitäten eröffnet. „Wahrheit“ ist daher nicht mehr ideal oder allgemein anzusetzen, sondern sie ist *singulär* bedingt, so dass die europäische Aufklärungsfrage letztendlich eben keine andere als *die phänomenologische Frageselbst* ist – und wie sie gesamtkulturell ohne neue, globale Allgemeinheitsmythen beantwortet werden wird.

Literatur

- Descartes, R. (1959). *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg: Meiner.
- Funke, G.u. Kühn, R. (2005). *Einführung in eine phänomenologische Psychologie*. Freiburg/München: Alber.
- Gehring, O.-W. (2009). *Leben als Seinsgrund. Aspekte der Lebensphänomenologie*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Habermas, J. u. Ratzinger, J. (2005). *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Heidegger, M. (1951). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Henry, M. (1992). *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*. Freiburg/München: Alber.
- Henry, M. (1994). *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*. Freiburg/München: Alber.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Husserliana VI). Den Haag: Nijhoff. [kursiv!]
- Kant, I. (1968). *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. 1787 (Kants Werke Akademie Textausgabe Band III). Berlin: De Gruyter.
- Kirt, R. (2009). *Europa – Die Weltmacht des Herzens. Zukunftsszenarien für das 21. Jahrhundert*. Hildesheim-Zürich-New York.
- Kühn, R. (2004). *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel*. Stuttgart: Kohlhammer
- Kühn, R. (2006a). *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption. Ein Vordenker*

- konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie.* Hildesheim-Zürich-New York.
- Kühn, R. (2006b). *Individuationsprinzip als Sein und Leben. Studien zur originären Phänomenalisierung.* Stuttgart: Kohlhammer.
- Kühn, R. (2008). *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität.* Freiburg/ München: Alber.
- Lebensethik: Psycho-logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur* 4 (2009)
- Maesschalck, M. u. Kanabus, B. G. (2009). „Immanenz und Norm in den Humanwissenschaften“, in: R. Kühn u. M. Maesschalck (Hg.), *Ökonomie als ethische Herausforderung. Lebensphänomenologische Grundlagen.* Freiburg/München: Alber, 191-211.
- Welten, R. (2009). „Lebendige Arbeit – eine Phänomenologie“, in: Ebd. 13-36.
- Schalk, F. (1971). Artikel „Aufklärung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 621-633.
- Seyler, F. (2010). *Eine Ethik der Affektivität. Die Lebensphänomenologie Michel Henrys.* Freiburg/München: Alber.

Antonio CIMINO *

Die Phänomenologie der philosophischen Mitteilung bei Platon und Heidegger

Abstract: In this article the author shows how Heidegger's ontological analytic contains some fundamental principles for a radical phenomenology of philosophical communication and to what extent these principles can be traced back to Plato's criticism of writing. In order to develop this hypothesis, the author analyses Heidegger's interpretation of Plato's *Sophist* and shows how both Plato and Heidegger emphasize the central role of first-person perspective and performativity for the philosophical form of life. In so doing, the author tries to draw some systematic conclusions about the problem of philosophical communication.

Keywords: first-person perspective, Heidegger, performativity, philosophical communication, Plato.

1. Vorbemerkungen

Heideggers Auseinandersetzung mit dem platonischen *Sophistes* (Heidegger 1992) in seiner Marburger Zeit stellt einen bedeutsamen Beitrag zur Ausarbeitung seiner fundamentalontologischen Fragestellung dar. Denn in dieser umfangreichen Interpretation werden unterschiedliche Problemkomplexe behandelt, die auch in *Sein und Zeit* eine zentrale Rolle spielen. In dieser Hinsicht möchte ich als paradigmatische Beispiele insbesondere die Tragweite der Frage nach dem Sinn von Sein und die für die ontologischen Grundprobleme zentrale Funktion der Zeit nennen.¹ In diesem Aufsatz möchte ich nun mein Augenmerk insbesondere darauf richten, wie aus Heideggers Sicht das platonische Denken dazu beitragen kann, eine Phänomenologie der philosophischen Mitteilung zu entwickeln, die sich in vielfältiger Hinsicht bruchlos in die existenziale Analytik der Rede integrieren lässt. Unter diesem Gesichtspunkt entpuppt sich Heidegger gewissermaßen als ein Platoniker, insofern er im Grunde genommen davon überzeugt ist, dass die philosophische Mitteilung „zunächst und zumeist“ dem Missverstehen und der Entartung ausgesetzt ist. Wie Platon geht Heidegger aber auch davon aus, dass der Philosoph von Kommunikationsstrategien Gebrauch machen kann, die es ermöglichen, unter bestimmten Umständen eine eigentliche philosophische Mitteilung zu vollziehen. In diesem Zusammenhang ist aber zu betonen, dass beide Philosophen die

* University of Freiburg (Germany)

¹ Vgl. Heidegger 1992, §§ 25 und 67.

Voraussetzungen eines erfolgreichen Kommunikationsprozesses nicht nur in rein epistemischen bzw. kognitiven Fähigkeiten, sondern auch in praktischen und affektiven Dispositionen der Gesprächspartner sehen – Dispositionen, die sich nicht ohne Weiteres auf eine mechanisch anwendbare Methodik zurückführen lassen.

2. Heideggers Interpretation von Platons Aussagen zum *λόγος*

Bei seiner Interpretation des *Sophistes* zieht Heidegger wiederholt Textstellen aus anderen platonischen Schriften heran, wobei es ihm insbesondere darum geht, die unterschiedlichen Facetten zu präzisieren, durch die sich nach seiner Lesart die ontologische Problematik bei Platon auszeichnet. In diesem Kontext misst Heidegger dem grundlegenden Verhältnis von *λόγος* und *διάνοια* eine zentrale Bedeutung bei, indem er es als denjenigen ursprünglichen Zusammenhang betrachtet, innerhalb dessen die griechische Ontologie ausgearbeitet wurde.² In einem Exkurs über Platons Stellung zur Rhetorik konzentriert sich Heidegger nun auf die sehr bekannte Kritik der Schrift, die Platon insbesondere im *Phaidros* und im *Siebten Brief* entwickelt.³ Heideggers Interpretation dieser Passagen stellt eine sehr textorientierte Interpretation dar, die auf den ersten Blick zwar wenig mehr als eine Paraphrase des platonischen Textes zu sein scheint, aber bei genauerer Betrachtung eine Reihe von Indizien für den Versuch einer phänomenologischen Aneignung und Radikalisierung der platonischen Perspektiven enthält. Warum Heidegger ein lebhaftes Interesse für Platons Skepsis bezüglich des *λόγος* zeigt, lässt sich dadurch klären, dass ein größerer Problemzusammenhang berücksichtigt wird, innerhalb dessen Aristoteles ebenfalls eine zentrale Rolle spielt,⁴ nämlich die Frage nach dem falschen *λόγος* – eine Frage, die auch als Leitfaden für Heideggers Interpretation des *Sophistes* fungiert.⁵ So entnimmt Heidegger der Behandlung des *λόγος* bei Platon und Aristoteles zahlreiche entscheidende Ansatzpunkte, die es ermöglichen, die Frage zu entwickeln, warum und inwiefern der menschliche *λόγος* eine wesentliche Zweideutigkeit aufweist. Denn einerseits macht der *λόγος* den bestimmenden Grundcharakter des menschlichen In-der-Welt-seins aus, indem er der Grund seiner vielfältigen Selbst- und Weltartikulation ist. Andererseits ist aber der *λόγος* selbst die Voraussetzung für die strukturelle Möglichkeit des Falschen und der (Selbst-)Täuschung. Aus Heideggers Sicht handelt es sich dabei nicht nur um ein für jede philosophische Auseinandersetzung mit der griechischen

² Vgl. Heidegger 1992, § 29.

³ Vgl. Heidegger 1992, § 54.

⁴ Vgl. Heidegger 1992, § 26.

⁵ Vgl. Heidegger 1992, §§ 27–31.

Antike zentrales Interpretationsthema, sondern auch um einen prinzipiellen Problemkomplex, mit dem jede Phänomenologie der menschlichen Existenz umzugehen hat.⁶ Bei seiner Interpretation des *Phaidros* und des *Siebten Briefs* behandelt Heidegger nun diese grundsätzliche Zweideutigkeit des *λόγος*, indem er vor allem ihre metaphilosophische Tragweite betrachtet.⁷ Denn diese Zweideutigkeit ist insbesondere vor dem Hintergrund des Spannungsfeldes von philosophischer Erfahrung, die letztlich auf die Erfassung der Sachen selbst ausgerichtet ist, und den unterschiedlichen Selbstentfremdungstendenzen, durch die die sprachliche Selbst- und Weltartikulation der menschlichen Existenz bestimmt ist, zu betrachten.

Bei seiner Lektüre der Sage von Theuth geht Heidegger insbesondere vom Problem des Gedächtnisses (*μνήμη*) aus, indem er dieses aus genuin ontologischer Perspektive interpretiert. Dabei zeigt sich die *μνήμη* als „das Behalten dessen, was einmal schon gesehen war, von der Seele, was für sie, wenn sie den rechten Zugang hat, im vorhinein bereit liegt“ (Heidegger 1992, 341). Um die eigentliche Tragweite dieser Lesart zu verstehen, ist sie in einen größeren Zusammenhang einzuordnen, der sich in erster Linie auf Heideggers Charakteristik der platonischen Dialektik als Zusammengehörigkeit von *συναγωγή* und *διαλέξεις* bezieht. Dabei besteht die Substanz der *συναγωγή* in einem synthetischen Verfahren, das es ermöglicht, die Grundorientierung über den einheitlichen Sinn eines Phänomens zu gewinnen. Dieses Verfahren zeichnet sich nun durch einen anamnestischen Charakter aus, den Heidegger in besonders prägnanter Weise folgendermaßen beschreibt:

Die *συναγωγή*, das Heraussehen der Idee, ist eine *ἀνά μνησις*, ein Wiedersehen eines zuvor schon einmal Gesehenen. Sie ist also nicht ein Heraus-Präparieren und Konstruieren eines bestimmten Sachzusammenhangs aus Vereinzelungen, sondern die *μία ἴδεα* ist schon als solche ihrem Sachgehalt nach da, nur nicht ohne weiteres zugänglich. Zugänglich wird sie nur dem, der die Möglichkeit zur *ἀνά μνησις*, d. h. die echte *μνήμη* hat, das echte Behalten dessen, was er schon einmal gesehen hat. Das besagt, die *συναγωγή* ist nur demjenigen möglich, der

⁶ Vgl. Heidegger 1992, 339–340: „Es ist deutlich geworden, daß *der λόγος auf das δρᾶν angewiesen ist*, daß er also einen *abgeleiteten Charakter* hat, daß er andererseits, sofern er *isoliert* vollzogen wird, sofern er die Weise ist, in der man einzig über die Dinge spricht, d. h. schwätzt, gerade dasjenige im Sein des Menschen ist, was ihm die Möglichkeit, die Sachen zu sehen, *verstellt*, daß er in sich, sofern er *freischwebend* ist, gerade die Eignung hat, vermeintliches Wissen zu verbreiten im Nachreden, das selbst kein Verhältnis zu den Sachen hat.“

⁷ Vgl. Heidegger 1992, 340: „Die Einsicht in die Fundierung des rechten Sprechens im *διαλέγεσθαι* gibt Plato also zugleich den Horizont dafür, *den λόγος gewissermaßen in seiner gegenteiligen Macht* zu verstehen, d. h. als diejenige Möglichkeit im Dasein, auf Grund derer der Mensch gerade vom Zugang zum Seienden ferngehalten wird.“

das ursprüngliche Verhältnis zu den Sachen in sich ausgebildet hat (Heidegger 1992, 333-334).

Die genuin phänomenologische Perspektive, an der sich diese Lektüre der συναγωγή orientiert, ist nicht nur darin zu sehen, dass sich Heidegger auf „das ursprüngliche Verhältnis zu den Sachen“ beruft, sondern vor allem darin, dass er die spezifisch phänomenologische Konzeption des Apriori ins Spiel bringt. Demzufolge kann das Apriori keineswegs als Resultat einer nachträglichen synthetischen Konstruktion betrachtet werden, deren Ausgangspunkt in vereinzelten Gegebenheiten liegen würde, sondern als eine im Voraus zugrundeliegende Sinneinheit,⁸ wobei sich diese nicht ohne Weiteres in ausdrücklicher Weise wiedergewinnen lässt.⁹ In dieser Beziehung lässt sich eine erste grundlegende Analogie zwischen Platon und Heidegger feststellen, insofern sich die platonische Auffassung des Apriori und Heideggers diesbezügliche phänomenologische Lektüre mühelos mit Heideggers Konzeption des (vor-)ontologischen Seinsverständnisses in Zusammenhang bringen lassen. Denn auch dieses zeigt sich als Sinnerfüllung, die jedem bestimmten Akt menschlicher Selbst- und Welterfahrung immer schon implizit zugrunde liegt und die keineswegs als nachträgliches Produkt irgendeines Induktionsverfahrens angesehen werden kann.¹⁰ So kann man behaupten, dass Heidegger tatsächlich die platonische Konzeption der Erfahrung der ἴδεα einer grundsätzlichen Ontologisierung unterzieht, wobei er die Erfassung des Apriori bzw. der ἴδεα auf das Seinsverständnis zurückführt.¹¹

Bei seiner Lektüre der Sage von Theuth kommt Heidegger zu dem Schluss, dass Platon die Opposition zwischen der ἀνάμνησις bzw. μνήμη als Grundverhältnis zur Sache,¹² das mit der entsprechenden Erschlossenheit des Seins zusammenhängt, einerseits und der Veröffentlichung durch die Schrift andererseits als die entscheidende ansieht, wobei die Letztere der Grund dafür ist, dass die Sache bzw. deren Sein vergessen bzw. verdeckt

⁸ Vgl. Heidegger 1994, § 6. Vgl. auch Heidegger 1992, 494–496.

⁹ Vgl. Heidegger 1992, 334: „[...] daß die Grundleistung der συναγωγή nicht etwas Selbstverständliches, für den Menschen ohne weiteres Gegebenes ist, sondern daß es dazu bedarf der Überwindung ganz bestimmter Widerstände, die im Sein des Menschen selbst gelegen sind, sofern er eben Mensch ist. [...] In der συναγωγή ist die μία ἴδεα nicht etwas Konstruiertes, sondern sie ist selbst ein Befund, etwas, was aufgefunden wird, nicht aber etwas, das aus den Sachen in dem Sinne herausgenommen wäre, als läge es noch nicht darin, als wäre es lediglich ein Produkt von einzelnen Bestimmungen, eine Summierung, sondern die ἴδεα ist schon da.“

¹⁰ Vgl. auch Husserl 1976, §§ 1–4.

¹¹ Vgl. z. B. Heidegger 2004a, 102 ff.

¹² Heidegger liest die μνήμη auch als „das Zurückgehen, das Wiederholen und Aneignen der Sachen selbst“ (Heidegger 1992, 342).

wird.¹³ Anders ausgedrückt kann man sagen, dass aus Platons Sicht Schrift und Wahrheit in einen Gegensatz treten.

In der platonischen Kritik der Schrift findet Heidegger nun den entscheidenden Ansatzpunkt für eine phänomenologische Begründung des folgenden Sachverhaltes: „Der λόγος als mitgeteilter, als geschriebener, hat die Fähigkeit, eine Unbekümmertheit auszubilden, die Sachen, über die gesprochen wird, eigentlich ihrer Sachhaltigkeit nach, zu behalten“ (Heidegger 1992, 342). Diesen Ansatzpunkt sieht Heidegger letztlich in der πίστις γραφῆς, d. h. im „Vertrauen auf das Gesagte“.¹⁴ Denn das „Vertrauen auf das Gesagte“ veranlasst den Menschen dazu, darauf zu verzichten, sich die besprochenen Sachen in der Erste-Person-Perspektive anzusehen, wobei er sich nur an das Veröffentlichte bzw. das öffentlich Herumgesprochene hält. In der Schrift bzw. im λόγος als veröffentlichtem, als mitgeteiltem, als geschriebenem bekundet sich also eine grundsätzliche Selbstentfremdung der menschlichen Existenz, die auch für den philosophischen Kommunikationsprozess von entscheidender Bedeutung ist.

Indem Heidegger sehr deutlich die eigentümliche Tragweite der platonischen Kritik gegen die Schrift sieht, lenkt er in angemessener Weise den Fokus auf den bedeutsamen Unterschied zwischen der μνήμη und der ὑπόμνησις. Denn davon ausgehend ist die Funktion der Schrift als solcher nicht abzulehnen bzw. abzuwerten, falls sie nicht als volle Wiedergabe der Sache selbst, sondern vielmehr als Ausgangspunkt für den Vollzug der philosophischen Erfahrung durch den philosophierenden Einzelnen in der Erste-Person-Perspektive aufgefasst wird. Ganz richtig sieht Heidegger also den Grundsinn der platonischen Kritik darin, dass die Schrift im Grunde genommen nur dann eine philosophisch zulässige Funktion hat, wenn sie mit dem Sich-Verhalten zur Sache selbst in konsequenter und direktem Zusammenhang steht:

Das Geschriebene, das Veröffentlichte und Gesagte kann *nur der Anstoß* sein, von da aus *wieder zu den Sachen selbst zurückzugeben*. Sonach muß bei der Aufnahme und beim Verstehen eines Geschriebenen oder Gesagten jeder Einzelne zuvor schon gesehen haben das, worüber gesprochen wird. Er muß von sich selbst her sich aufmachen, die Sachen zu sehen. Das Gesagte und Geschriebene – das ist das Wesentliche – vermag von sich aus nichts herzugeben (Heidegger 1992, 343).¹⁵

In diesem Zusammenhang möchte ich den Begriff der Performativität bzw. des Performativen einführen, um darauf zu verweisen, dass die

¹³ Vgl. Heidegger 1992, 341–342.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. auch Heidegger 1992, 344: „So ist aus dem eigentümlichen Seinscharakter des Gesprochenen und Geredeten als Herumgesprochenen deutlich, daß es von sich aus nichts vermag als nur Anstoß zu sein, und das nur bei demjenigen, der schon gesehen hat, im anderen Fall aber die *Unbedürftigkeit* zu züchten.“

philosophische Erfahrung als Sich-Verhalten zur Sache selbst eine Aufgabe ausmacht, die nur vom Einzelnen in der Erste-Person-Perspektive zu übernehmen und zu vollziehen ist. Heideggers phänomenologisch-ontologische Lektüre ermöglicht es also, die wesentliche Zweideutigkeit herauszustellen, die nach Platons Konzeption dem λόγος als solchem zukommt. Einerseits ist dieser „zunächst und zumeist“ dem Missverstehen ausgesetzt, insofern er als Surrogat des direkten Sich-Verhaltens zur Sache erfahren und verstanden wird – daraus ergibt sich also ein wesentlicher Verstellungscharakter des λόγος, der aber nicht als absichtliche Täuschung misszuverstehen ist. Andererseits weist der λόγος aber eine phänomenologisch genuine Bestimmung auf, indem er als geschriebener bzw. als mitgeteilter die grundsätzliche Funktion eines Anstoßes besitzt. Diese positive Bestimmung des λόγος ist aber auf einen noch radikaleren, grundlegenderen Charakter zurückzuführen, der darin besteht, dass der λόγος nur dann ein echter ist, wenn er „aus dem *Sachverhältnis* lebt“ (Heidegger 1992, 345) und auf den lebendigen Erfahrungszusammenhang der Erste-Person-Perspektive bezogen bleibt. Dies bedeutet: Die Möglichkeit, den geschriebenen bzw. mitgeteilten λόγος als Anstoß für das Sachverhältnis zu erleben und zu verstehen, hängt immer noch davon ab, ob der Einzelne *schon* in der Lage ist, sich zur Sache selbst zu verhalten. Jedenfalls ist der geschriebene bzw. mitgeteilte λόγος *als solcher* gar keine Garantie für ein Sachverhältnis, sondern ganz im Gegenteil ein Deformationsfaktor für die philosophischen Kommunikationsprozesse. Heideggers Betonung dieser platonischen Grundperspektive wird auch durch die Lektüre des *Siebten Briefes* bestätigt, bei der sich eine Strategie der Sigeik abzeichnet.¹⁶

Die Relevanz der Erste-Person-Perspektive macht aber auch einen bedeutsamen Ausgangspunkt aus, um einen weiteren Problemkomplex einzuführen, der sich auf die entscheidende Frage bezieht, worin die spezifisch performativen Grundbedingungen des eigentlich philosophischen Mitteilungsprozesses zu sehen sind. Auch in diesem Fall konzentriert sich Heideggers Aufmerksamkeit auf einen wichtigen Punkt der platonischen Kritik an der Schrift, der sich – wie ich genauer ausführen werde – mit Heideggers Phänomenologie des philosophischen Diskurses in einen produktiven Zusammenhang bringen lässt, nämlich die Eigentlichkeit als performative Basis für die erfolgreiche Kommunikation.

Für eine erfolgreiche philosophische Kommunikation sind angemessene kognitive Fähigkeiten zwar eine notwendige Bedingung, aber keine hinreichende. Darauf verweist Platon selbst mehrmals, indem er als paradigmatisches Beispiel für diese prinzipielle Verlegenheit des philosophischen Diskurses den Fall des Dionysios anführt.¹⁷ Denn auch

¹⁶ Vgl. Heidegger 1992, 347.

¹⁷ Vgl. Platon, Briefe 340b ff.

wenn dieser die dialektische Technik beherrscht oder philosophische Abhandlungen verfassen kann, bleibt seine Natur grundsätzlich unphilosophisch. Der Grund dafür ist prinzipiell darin zu sehen, dass zur echten philosophischen Natur notwendigerweise bestimmte kognitive und ethische Dispositionen gehören. In aristotelischer Terminologie ausgedrückt, kann man die These folgendermaßen formulieren: Bei der genuin philosophischen Lebensform geht es um eine innere und konsequente Zusammengehörigkeit von Tugenden des Charakters und Tugenden des Verstandes, mit anderen Worten: um ein konsequentes Zusammenspiel von ethischen und intellektuellen Dispositionen. Die Performativität des philosophischen Diskurses und der echten philosophischen Kommunikation bezieht sich also nicht auf eine Erste-Person-Perspektive im ausschließlich kognitiven Sinne, sondern auf eine Erste-Person-Perspektive, bei der philosophisch erforderliche Erkenntnisvermögen mit ethischen und affektiven Eigenschaften des Einzelnen in direktem Zusammenhang stehen.

Auf diesen entscheidenden Aspekt der performativen Grundbestimmung des philosophischen Diskurses lenkt Heidegger den Fokus, indem er die Tatsache unterstreicht, dass in Platons Perspektive die rechte Verfassung der $\psi\chi\eta$ als Voraussetzung für den echten $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$ zu betrachten ist:

Sofern aber andererseits faktisch die meisten Menschen diese Bereitschaft [d. h. zum Sehen, AC] nicht haben und sofern das $\delta\alpha\lambda\epsilon\gamma\sigma\theta\alpha$, wie Plato im »Phaidros« ausdrücklich sagt, eine $\pi\varrho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\epsilon\alpha$ (vgl. 273e5) ist, eine wirkliche Arbeit, nicht etwas, was einem gelegentlich zufliegt, bedarf es einer besonderen Aufgabe und einer besonderen Art des Sprechens, daß zunächst einmal die Bereitschaft zu sehen bei jedem selbst, der forscht, und beim Anderen, dem mitgeteilt werden soll, ausgebildet wird. Deshalb liegt alles daran, dass die $\psi\chi\eta$, das innere Verhalten, das Sein der Existenz des Menschen zur Welt und zu sich selbst, in der *rechten Verfassung* sich befindet, d. h. in der rechten $\sigma\mu\mu\epsilon\tau\alpha$, in der Angemessenheit an die Dinge selbst, die in ihrem Unverborgensein erfaßt werden sollen (Heidegger 1992, 347-348).

Der Kernpunkt dieser Interpretation lässt sich in der Terminologie der Daseinsanalyse so ausdrücken: Im Hinblick auf die performativen Bedingungen des echten philosophischen Diskurses nach Platons Konzeption kommt es letztlich darauf an, ob sich das Selbst- und Weltverständnis des Philosophen und des Hörers bzw. Lesers eigentlich oder uneigentlich vollzieht.

In Anbetracht der bisher analysierten Punkte der platonischen Phänomenologie des philosophischen Diskurses und der sich darauf beziehenden Lektüre Heideggers ist auch zu bemerken, dass Heidegger auch in seiner phänomenologischen Interpretation der aristotelischen Schriften seine besondere Aufmerksamkeit auf die faktisch-lebensweltlichen

Voraussetzungen für die Entstehung des philosophischen Diskurses richtet. Dabei geht es Heidegger darum, zu betonen, dass der eigentliche philosophische Diskurs nicht in rein kognitiven Vorbedingungen verwurzelt ist, sondern vielmehr in einer Lebensform, in der sich Erkenntnisvermögen sowie affektive bzw. ethische Dispositionen miteinander verbinden. Denn Aristoteles' Philosophie sei ein klares Beispiel dafür, dass sich Philosophie mit der vorphilosophischen ebenso wie mit der philosophischen Auslegetheit kritisch und radikal auseinandersetzt, indem sie hauptsächlich auf einer *προαιτεσίς*, d. h. auf einem Sich-Entschließen, beruht.¹⁸ Platons und Aristoteles' Kampf gegen die Sophistik veranschauliche in besonders deutlicher und paradigmatischer Weise, dass es beim Vollzug der philosophischen Lebensform in erster Linie um eine existenziell radikale Herausforderung für das eigene Selbst- und Weltverständnis gehe.¹⁹

3. Heideggers daseinsanalytische Phänomenologie des philosophischen Diskurses und ihr platonischer Hintergrund

Ausgehend von Platons Überlegungen zur Selbstentfremdung des philosophischen Diskurses und von Heideggers Lektüre der diesbezüglichen platonischen Textstellen lassen sich die folgenden Punkte als Grundbezugsrahmen und Fragestellung für eine Phänomenologie der philosophischen Kommunikationsprozesse zusammenfassen:

1. Der philosophische Diskurs ist in sich selbst einem grundsätzlichem Missverständen ausgesetzt, wobei es sich weder um ein rein sprachliches bzw. interpretatorisches noch um ein auf rein kognitive Umstände zurückführbares Missverständen handelt.
2. Wenn sich das wesentliche Missverständen des philosophischen Diskurses aus grundsätzlich sprachlichen und kognitiven Umständen ergeben würde, dann könnte man sich geeignete Strategien für optimal erfolgreiche Mitteilungsprozesse ausdenken, beispielsweise eine angemessene philosophische Sprache, deren Termini und Syntax unzweideutig zu bestimmen wären. In Platons Perspektive greift ein solcher Lösungsversuch insofern zu kurz, als bei dem oben genannten Missverständen auch nicht rein sprachliche bzw. epistemische Faktoren von entscheidender Bedeutung sind.
3. Denn Platon argumentiert dafür, dass zu den erforderlichen Voraussetzungen für einen erfolgreichen Kommunikationsprozess – dies bedeutet: sowohl für eine geeignete Artikulation als auch für ein angemessenes Verständnis des philosophischen Diskurses – praktische und affektive Dispositionen gehören, die sich keineswegs ohne Weiteres durch

¹⁸ Vgl. Heideggers Interpretation der Begrifflichkeit bei Aristoteles: Heidegger 2002, §§ 4–8.

¹⁹ Vgl. Heidegger 1992, §§ 29–30.

eine klar und deutlich bestimmte philosophische Methodik bzw. Begriffsbildung hervorbringen lassen.

4. Unter diesen Umständen sind radikalere Kommunikationsstrategien zu entwickeln, die nicht nur die rein epistemischen, sondern auch die praktischen bzw. affektiven Dispositionen der Philosophen und ihrer Gesprächspartner bzw. Leser ansprechen. Bei der vorangehenden Analyse habe ich den Fokus insbesondere auf drei Ansatzpunkte der platonischen Kommunikationsstrategien gelenkt:

a. Die philosophische Schrift bzw. Mitteilung ist nur als ein Anstoß anzusehen, wobei aber vorausgesetzt wird, dass der geeignete Leser bzw. Hörer nur aufgrund eines solchen Anstoßes die Sache selbst verstehen kann und sich bewusst ist, dass sich die vermittelten philosophischen Wissensinhalte nicht durch die Schrift bzw. durch die schriftliche oder gesprochene Mitteilung wiedergeben lassen. Es geht dabei also um einen Überschuss an Bedeutung, der letztlich nicht direkt kommunizierbar ist.

b. Eine zweite Kommunikationsstrategie Platons besteht in der dialektischen Mündlichkeit, deren paradigmatisches Beispiel in der sokratischen Dialektik zu sehen ist. In diesem Fall findet ebenfalls keine direkte Mitteilung der philosophischen Wissensinhalte statt, insofern es ganz im Gegenteil dem Philosophen darum geht, für die Entstehung des philosophischen Wissens in der Seele des Gesprächspartners zu sorgen.

c. Eine dritte, extreme Kommunikationsstrategie besteht in einer Form von Sigkeitik, d. h. im absichtlichen Verzicht darauf, über die wichtigsten Probleme zu sprechen oder zu schreiben – in der bereits erwähnten Überzeugung, dass die öffentliche Selbstartikulation des philosophischen Diskurses in sich selbst schon eine Deformation und ein Sich-dem-Missverstehen-Aussetzen ist. In diesem Zusammenhang betont Platon nachdrücklich den prinzipiellen Unterschied zwischen der Veröffentlichung durch die Schrift und der Verschriftlichung „in der Seele“ (Platon, Phaidros, 276a).

Bezüglich dieser platonischen Kommunikationsstrategien kann man sagen, dass sie durch einen performativen Grundzug bestimmt sind. Dabei beziehe ich mich mit dem Performativitätsbegriff grundsätzlich 1. auf den lebendigen Vollzug des Philosophierens – im Gegensatz zu Prozessen der Vergegenständlichung durch die schriftliche oder mündliche Mitteilung –, 2. auf den dabei entscheidenden Vorrang der Erste-Person-Perspektive und 3. auf die Tatsache, dass das Philosophieren in einer Lebensform verwurzelt ist, in der sich sowohl kognitive als auch praktische bzw. lebensweltliche Dispositionen des Einzelnen in einer konsequenten Weise miteinander verbinden. Bei den drei genannten Kommunikationsstrategien geht es also von unterschiedlichen Standpunkten aus jeweils um die Performativität des philosophischen Diskurses, die – sowohl aus der Perspektive des philosophischen Meisters als auch aus der Perspektive des Lesers bzw.

Hörers und des Gesprächspartners – im Vollzug der philosophischen Lebensform in der Erste-Person-Perspektive zu sehen ist.

Mit Rücksicht auf die gerade erwähnten Punkte und Grundperspektiven bei Platon möchte ich im Folgenden den platonischen Hintergrund von Heideggers daseinsanalytischer Phänomenologie des philosophischen Diskurses erörtern, indem ich die folgenden zwei Thesen zu belegen versuche:

I. Heideggers daseinsanalytische Phänomenologie des philosophischen Diskurses lässt sich mühelos auf dieselbe Fragestellung wie bei Platon zurückführen, nämlich auf die oben genannten Punkte 1., 2., 3. und 4.

II. In Heideggers Ansatz der Frage nach dem philosophischen Diskurs lassen sich Kommunikationsstrategien erkennen, die mit den platonischen Lösungsversuchen Ähnlichkeiten aufweisen bzw. mit ihnen im Zusammenhang stehen. Diese grundsätzliche Konvergenz lässt sich dokumentieren, insbesondere wenn Heideggers formal anzeigende Begriffsbildung ins Spiel gebracht wird.

Heideggers Konzeption der formal anzeigenden phänomenologischen Begriffsbildung zeichnet sich ebenfalls durch eine prinzipielle Performativität aus, wobei der faktisch-konkrete Vollzug des Philosophierens in der Erste-Person-Perspektive – sowohl für die Selbstartikulation des philosophischen Diskurses als auch für dessen Verständnis – im Vordergrund steht.

Auch wenn Heidegger keine in sich geschlossene Behandlung der Frage nach den Grundbestimmungen des philosophischen Diskurses bietet, gibt es trotzdem in *Sein und Zeit* und in den Marburger Vorlesungen eine Vielzahl von Hinweisen, deren Analyse es ermöglicht, einen Überblick über die phänomenologische Grundperspektive zu gewinnen, die für diesen Problemkomplex entscheidend ist. Im Folgenden unternehme ich nun den Versuch, zu dokumentieren, wie sich Heideggers daseinsanalytische Frage nach dem philosophischen Diskurs grundsätzlich in denselben Bezugsrahmen einordnen lässt, der auch bei Platon gegeben ist. Dabei orientiere ich mich an den oben genannten vier Punkten.

1. Heidegger argumentiert dafür, dass die phänomenologischen Explikate selbst einer prinzipiellen „Entartung“ unterliegen. In diesen Zusammenhang gehört die folgende, besonders klare Textstelle, die darauf hinweist, wie das Phänomen des Geredes eine besonders entscheidende metaphilosophische Tragweite besitzt:

Jeder ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit der Entartung. Er wird in einem leeren Verständnis weitergegeben, verliert seine Bodenständigkeit und wird zur freischwebenden These. Die Möglichkeit der Verhärtung und Ungriffigkeit des ursprünglich »Griffigen« liegt in der konkreten Arbeit der Phänomenologie selbst. Und die Schwierigkeit dieser Forschung besteht gerade darin, sie gegen sich selbst in einem positiven Sinne kritisch zu machen (Heidegger 1977, 49).

Im Anschluss an diese wichtige Bemerkung sind insbesondere zwei Punkte hervorzuheben.

a. Die Entartung der phänomenologischen Explikate ergibt sich daraus, dass sie – mündlich bzw. schriftlich – mitgeteilt werden. Die Mitteilung ist in sich selbst ein Sich-der-Entartung-Aussetzen, wobei dieses grundsätzlich darin besteht, dass das Verständnis der phänomenologischen Explikate nicht mit einem Sich-Verhalten zur Sache selbst zusammenfällt. Als mitgeteilte Explikate sind die phänomenologischen Begriffe bzw. Sätze missverständlich und immer schon missverstanden, zumal sie sich aufgrund einer Umorientierung des Selbst- und Weltverständnisses bilden, die sich „zunächst und zumeist“ nicht ohne Weiteres vollziehen lässt. In Bezug darauf unterstreicht Heidegger nachdrücklich, dass sich die phänomenologische Interpretation durch eine gewisse Gewaltsamkeit auszeichnet, die mit einer prinzipiellen Opposition zwischen der Philosophie und dem Alltagsleben zusammenhängt.²⁰

b. Daraus ergibt sich aber für die Phänomenologie auch die Notwendigkeit einer stetigen Selbstkritik, bei der es darum geht, sich immer wieder ein Verhältnis zur Sache selbst anzueignen, indem sich die phänomenologische Analyse nicht mit vorgegebenen Explikaten begnügt.

2. Heideggers Umgang mit der eigentümlichen Missverständlichkeit der philosophischen (phänomenologischen) Sprache und Begriffsbildung liegt die Überzeugung zugrunde, dass diese Entartung des philosophischen Diskurses im Grunde genommen insofern unvermeidbar ist, als sie auf wesentliche Grundbestimmungen der menschlichen Existenz zurückführbar ist, und zwar auf diejenigen, welche die Uneigentlichkeit des Daseins ausmachen. Da die Verfallenstendenzen des menschlichen Lebens, in denen auch die Entartung des philosophischen Diskurses verwurzelt ist, strukturelle Charaktere sind, lässt sich diese Deformation nicht endgültig beseitigen. Heidegger unternimmt zwar den Versuch, eine spezifische phänomenologische Sprache bzw. Begrifflichkeit auszuarbeiten – d. h. die formal anzeigende Begrifflichkeit –, aber diesem Versuch liegt nicht die illusorische Erwartung zugrunde, dass eine angemessene Terminologie als solche die Lösung für die oben genannte Entartung wäre. Denn für ein angemessenes Verständnis der formal anzeigenden phänomenologischen Begriffsbildung sind nicht nur rein sprachliche oder kognitive Kompetenzen erforderlich, insofern die Entartung selbst nicht nur eine rein sprachliche oder eine rein kognitive ist.

3. Voraussetzung sowohl für eine geeignete sprachlich-begriffliche Selbststartikulation des phänomenologischen Diskurses als auch für ein angemessenes Verständnis der phänomenologischen Explikate ist ein *eigentlicher Lebensvollzug*, wobei das befindliche Verstehen als solches – also

²⁰ Vgl. Heidegger 1977, 412.

nicht nur rein kognitive bzw. epistemische Fähigkeiten, sondern auch affektive und praktische (im weiteren Sinne) Dispositionen – ins Spiel gebracht wird. Denn selbst die existenziale phänomenologische Erschließung der Grundbestimmung des menschlichen Lebens vollzieht sich aufgrund der existenziellen Eigentlichkeit.²¹

4. Unter der Voraussetzung, dass die phänomenologischen Explikate als mitgeteilte immer schon dem Missverstehen ausgesetzt sind und keine bloß technische Lösung gegen diese Entartung ins Spiel gebracht werden kann, versucht Heidegger, einige Kommunikationsstrategien zu entwickeln, die einen erfolgreichen Mitteilungsprozess vorbereiten können, auch wenn sie diesen nicht ohne Weiteres garantieren können. Im Folgenden geht es mir nun darum, aufzuzeigen, dass sich bei Heidegger Kommunikationsstrategien zeigen, die sich durch eine grundsätzliche Analogie mit den platonischen auszeichnen. Ich möchte nachdrücklich betonen, dass es bei meinem Versuch nicht um die Konstruktion einer genauen Übereinstimmung zwischen den beiden Denkern geht, sondern vielmehr um die Herausstellung gewisser Konvergenzen, die sich in einheitlicher Weise unter dem Aspekt des Performativen betrachten lassen.

Die grundsätzliche Konvergenz zwischen Platon und Heidegger ist insbesondere darin zu sehen, dass beide eine direkte Mitteilung der philosophischen Wissensinhalte ablehnen. In dieser Hinsicht lässt sich bereits ein gemeinsamer konzeptueller Bezugsrahmen hervorheben, der darin besteht, dass beide die philosophischen Explikate als Anzeigen bzw. Anstöße bezeichnen.²² Unter diesem Gesichtspunkt kann man die These vertreten, dass sich *Sein und Zeit* aus Anzeigen bzw. Hinweisen zusammensetzt, deren Ziel darin besteht, dem Leser zu zeigen, wie er sich die dort explizierten Lebensvollzüge in der Erste-Person-Perspektive aneignen und dabei eine Umorientierung des eigenen Selbst- und Weltverständnisses initiieren kann. Die fundamentalontologische Abhandlung lässt sich deshalb als eine Art Bildungsroman charakterisieren.²³ Dabei ist aber zu unterstreichen, dass der Leser keineswegs nur als Beobachter der in *Sein und Zeit* dargestellten Geschichte anzusehen ist. Denn er wird aufgefordert, diesen Bildungsroman in der Erste-Person-Perspektive zu erleben und (nach-)zuvollziehen. Somit erfolgt der philosophische Mitteilungsprozess keineswegs als eine Vermittlung von Wissensinhalten bzw. philosophischen Lehren, sondern im Grunde als ein *protreptischer Diskurs*, der den Leser als Einzelnen anspricht. Demzufolge besteht das ideale Verständnis fundamentalontologischer Explikate in einer

²¹ Vgl. insbesondere Heidegger 1977, 419.

²² Vgl. Platon, Briefe 340b–341a. Vgl. auch Heidegger 1992, 343.

²³ Vgl. Fabris 2000, 30.

„Verwandlung“ des eigenen Selbst- und Weltverständnisses,²⁴ bei der der Leser als eigentlicher Teilnehmer des Kommunikationsprozesses fungiert. Unter diesem Aspekt lässt sich die formal angezeigte Begriffsbildung aber auch als eine Neubelebung der Maieutik charakterisieren, insofern sie kein vorgegebenes Wissen vermittelt, sondern ganz im Gegenteil den Leser bzw. Hörer auffordert, sich um eine Umorientierung des eigenen Selbst- und Weltverständnisses zu bemühen.

Der Vorrang der Erste-Person-Perspektive und Heideggers Vorbehalte gegenüber der öffentlichen Mitteilung lassen sich auch unter einem weiteren Gesichtspunkt bestätigen, der ebenfalls auf eine Konvergenz mit Platon hinweist, und zwar im Hinblick auf das, was ich als Sigkeit des Gewissens bezeichnen würde:

Der Ruf entbehrt jeglicher Verlautbarung. Er bringt sich gar nicht erst zu Worten – und bleibt gleichwohl nichts weniger als dunkel und unbestimmt. *Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.* So verliert es nicht nur nichts an Vernehmlichkeit, sondern zwingt das an- und aufgerufene Dasein in die Verschwiegenheit seiner selbst. Das Fehlen einer wörtlichen Formulierung des im Ruf Gerufenen schiebt das Phänomen nicht in die Unbestimmtheit einer geheimnisvollen Stimme, sondern zeigt nur an, daß das Verstehen des »Gerufenen« sich nicht an die Erwartung einer Mitteilung und dergleichen klammern darf (Heidegger 1977, 363-364).

In grundsätzlicher Analogie zur platonischen Konzeption der philosophischen Kommunikationsprozesse sind also auch bei Heidegger bestimmte Dispositionen des Lesers für eine erfolgreiche philosophische Mitteilung vorausgesetzt, die sich in der Tat durch die philosophische Schrift nicht verursachen, sondern nur evozieren bzw. aktivieren lassen. Gewissermaßen bekundet sich bei den beiden Philosophen eine prinzipielle Zirkularität, durch die sich der philosophische Kommunikationsprozess auszeichnet. Denn bei Platon ist die philosophische Natur des Lesers bzw. Hörers die Voraussetzung für eine erfolgreiche philosophische Mitteilung, wobei diese im Grunde nichts Inhaltliches vermitteln kann, das der Leser bzw. Hörer prinzipiell in seiner „Seele“ nicht (wieder-)finden könnte. Die Anamnesis-Lehre und die maieutische Dialogizität sind konsequente Indizien dieses entscheidenden Sachverhaltes. Und bei Heidegger lässt sich eine ähnliche Rolle der Zirkularität erkennen, die vor allem darin besteht, dass die Lektüre von formal angezeigten Gedankengängen eine Umorientierung bzw. „Verwandlung“ des Selbst- und Weltverständnisses initiieren soll, wobei es insbesondere darum geht, in der Erste-Person-Perspektive den Weg von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit zu gehen.

²⁴ Vgl. Heidegger 2004b, 428–429. Heidegger spricht auch von einer „Umstellung“: vgl. Heidegger 1995, 410.

Aber das angemessene Verständnis der formal anzeigenden Sprache bzw. Begriffe setzt bereits eine grundsätzliche Eigentlichkeit des Lesers voraus. In Bezug auf diese Zirkularität der philosophischen Erfahrung sowie der philosophischen Kommunikationsprozesse, der eine eigene Abhandlung zu widmen wäre, bin ich im Prinzip davon überzeugt, dass sie sich nicht in angemessener Weise thematisieren lässt, wenn lediglich der konzeptuelle Bezugsrahmen des Circulus vitiosus bzw. der Ursache-Wirkung-Beziehung ins Spiel gebracht wird. Denn bei der lebendigen Entstehung der philosophischen Erfahrung sowie bei der philosophischen Mitteilung selbst handelt es sich weder um ein Schlussverfahren noch um einen linearen physikalischen Prozess. Dass diese Zirkularität der philosophischen Erfahrung sowie der philosophischen Kommunikationsprozesse ein genuin philosophisches Problem ausmacht, wird durch die Tatsache bestätigt, dass sie auch bei Aristoteles und Wittgenstein vorkommt. Denn der Erstere unterstreicht nachdrücklich, dass das angemessene Verständnis der Schriften zur praktischen Philosophie bestimmte persönliche Qualitäten voraussetzt, die sich nur durch die persönliche Erfahrung und eine entsprechende Reife erwerben lassen und keineswegs auf rein kognitive Fähigkeiten zu reduzieren sind.²⁵ Und Wittgenstein sagt im Vorwort zu seinem *Tractatus*: „Dieses Buch wird vielleicht nur der verstehen, der die Gedanken, die darin ausgedrückt sind – oder doch ähnliche Gedanken – schon selbst einmal gedacht hat“ (Wittgenstein 1969, 9). In beiden Fällen kommt also diejenige Performativität zum Vorschein, die ich bereits bei Platon und Heidegger gefunden habe und die auf den Vorrang der Erste-Person-Perspektive verweist, wobei der eigentliche Leser bzw. Hörer als Einzelner angesprochen wird.

Danksagung

Diesen Aufsatz habe ich während meines Forschungsaufenthaltes als Humboldt-Stipendiat am Philosophischen Seminar – Institut für phänomenologische Forschung der Bergischen Universität Wuppertal verfasst. Bei der Alexander von Humboldt-Stiftung bedanke ich mich ganz herzlich für die finanzielle Unterstützung durch ihr Forschungsstipendium. Mein herzlicher Dank gilt auch meinem Humboldt-Gastgeber, Herrn Prof. Dr. L. Tengelyi. Bei Herrn Dr. O. Cosmus und Herrn U. Richter bedanke ich mich dafür, dass sie mir bei der sprachlichen Verbesserung des Textes geholfen haben.

Bibliographische Hinweise

- Fabris, Adriano. 2000. *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.
Heidegger, Martin. 2004a. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.

²⁵ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik I 3, 1094b23–1095a12.

- Heidegger, Martin. 2004b. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.* Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2002. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie.* Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1995. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1994. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.* Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1992. *Platon: Sophistes.* Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1977. *Sein und Zeit.* Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* 1. Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* Den Haag: Nijhoff.
- Wittgenstein, Ludwig. 1969. *Tractatus logico-philosophicus – Tagebücher 1914–1916 – Philosophische Untersuchungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Carmen LÓPEZ SAÉNZ*

Sédimentation du sens et Tradition (*Überlieferung*). Phénoménologie et herméneutique philosophique

Abstract: This work exposes the reasons for which phenomenology is interested in tradition (*Tradition*) and phenomenological hermeneutics in transmission (*Überlieferung*). The author emphasizes the ambivalence of this concept used by Husserl, Merleau-Ponty and Gadamer. Writing is an example of this ambiguity. This contribution studies the capacity of sedimentation of the writing and of the habits as similar modes of the secondary passiveness whose function in activity is determined by a relation of *Fundierung* analogous to that fulfills the *Stiftung* of a tradition. We also analyze the sense that Merleau-Ponty gives to this one, his function in history and in revolution. The institutionalizing is a movement of reactivation and of ethical renovation (Husserl), for this reason phenomenology and hermeneutics define the authentic tradition on the basis of his theoretical-practical conception of rationality whose origin is the philosophy.

Keywords: Tradition, Sedimentation, Phenomenology, Husserl, Gadamer, Merleau-Ponty.

La tradition est formée par une série d'actes de transmission et d'appropriation. Contrairement à la mode, qui est éphémère, la tradition demeure et se sédimente. Extraire quelque chose de la tradition est profiter d'aucune des possibilités de réponse qu'elle offre. Ces multiples potentialités découlent du fait que la tradition n'est pas une substance, ni l'ensemble d'évènements conclus, mais le réservoir d'un long processus d'accumulation d'arguments et d'expériences dont les possibilités de donation de sens et d'interprétation sont inépuisables. Ses adeptes acquièrent un sens en donnant réponse à ce d'elle qui les interpelle. Même quand nous la rejetons, nous lui attribuons un sens. C'est pourquoi les révolutions elles-aussi s'érigent depuis le passé et sont re-fondées.

Une tradition n'est pas seulement une possession de quelque chose qui a déjà passé, mais aussi un point de départ pour réaliser de nouvelles actions. À vrai dire, la tradition héritée acquiert un sens réel une fois que nous apprenons à l'altérer avec notre propre style. En réinterprétant ainsi

* Profesor du Département de Philosophie. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Madrid (Spagne). Ce travail a été réalisé dans le cadre du projet de recherche, "Interpretación y verdad en la hermenéutica fenomenológica" MCI. 2010-2012. FFI2009-11921.

dialectiquement sa tradition culturelle, l'individu ou le groupe en prennent conscience à la fois qu'ils façonnent leur identité dans le cadre des relations qu'ils maintiennent avec le monde et les autres. La sédimentation de ce processus fera qu'ils demeurent en latence comme rendements de la conscience pré-réfléxissante qui déterminera passivement sa réactivation postérieure.

La phénoménologie et l'herméneutique philosophique décriront ce processus en le rattachant avec la conscience de notre appartenance à une tradition dont nous sommes co-auteurs, grâce à que nous lui donnons de nouveaux sens en réactivant ceux qu'elle possédait déjà, en stylisant le déjà acquis depuis sa fondation (*Stiftung*) et en contribuant activement à l'instituer à nouveau.

Husserl, dans son essai sur «L'origine de la géométrie», déclare que cette science, toute prête comme ensemble de formes transmises à partir de laquelle procède la *Rückfrage* par son sens origininaire, est déjà une tradition et que «C'est au milieu d'un nombre infini de traditions que se meut notre existence humaine» (Husserl 1976, 366). La tradition n'est pas une détermination causale, mais le début d'un mouvement qui est initié depuis le présent. Une tradition ne vient pas donnée, elle est engendrée à partir d'activités humaines dont les résultats se sédimentent et se poursuivent dans une synthèse dans laquelle toutes les acquisitions estimables persistent, «elles forment une totalité, de telle sorte qu'en chaque présent, l'acquis est, pourrait-on dire, prémissie totale pour les acquis de l'étape suivante» (Husserl 1976, 267). Par conséquent, la tradition est réceptrice d'acquis passives et progressivement donnés, mais qui exigent d'être réévaluées et élaborées synthétiquement pour les appliquer à notre situation.

Celui-ci sera aussi l'intérêt de l'herméneutique philosophique de Gadamer. Son passage par l'école de la phénoménologie, a laissé une empreinte dans sa critique radicale de l'objectivisme et du psychologisme, ainsi que dans son interprétation de la *Lebenswelt*, de l'intentionnalité et aussi dans le sujet ici traité: la tradition. Dans la ligne de la phénoménologie, Gadamer comprend la tradition comme un phénomène de sens qui a une valeur, car elle est une transmission (*Überlieferung*)¹ et une origine; elle possède d'actives connotations, puisqu'elle n'est seulement pas le transmis, mais aussi ce qui nous incite à nous en approprier.

La tradition est, donc, ce qui a été historiquement sédimentée et que nous pouvons réactiver ou pas. «Réactiver» est reprendre le mouvement de

¹ Gadamer emploie rarement le mot «*Tradition*», comme peut être observé dans le «Register» (Cfr. Gadamer 1993a, 522). En revanche, il utilise réitérativement le mot «*Überlieferung*», puisque sa propre conception de la tradition coïncide avec la réception critique et l'application de ce qui a été transmis. En plus de son usage peu fréquent, «*Tradition*» s'associe avec l'interprétation de Lutero des Ecritures Sacrées (Voir, par exemple Gadamer 1990, p. 178).

ça qui se trouvait dans un état inactuel, mais dont la passivité semble indispensable pour le déclenchement de l'action.

Husserl dénomme «*Niederschlag*» la sédimentation du sens (*Sinn*) et «*Sinnbildung*» la formation de sens qui définit une tradition vivante. La dynamique de cette tradition dans la réciprocité est l'histoire intentionnelle que nous sommes: «Le mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle de la formation de sens (*Sinnbildung*) et de la sédimentation du sens originaires c'est justement l'histoire (*Geschichte*)» (Husserl 1976, 380). Comme on verra plus en avant, Gadamer a aussi converti la tradition en paradigme de l'historicité dans laquelle la distance historique contribue à bien comprendre le présent.

Toutes les sciences partent de traditions sédimentées qui sans cesse opèrent une transmission en produisant de nouvelles formations de sens. La sédimentation est toujours ambiguë, car elle produit une inscription, mais aussi abandon du sens original de la fondation de la tradition. Un exemple est la technique qui contribue au bon fonctionnement des choses et qui dispense à la science de penser. Le calcul mécanique sans une réactivation complète de ce qui est dans sa base ouvre un grand éventail de possibilités de développement, mais il est le modèle du penser irréfléchie qui a conduit à la crise des sciences européennes et à la revendication husserlienne d'une phénoménologie transcendante.

Le cas de sédimentation de la tradition la plus déterminante est celui-là de la signification linguistique, puisque le langage est le moyen qui permet que le surgissement intra-personnel d'une science comme formation idéale atteigne son objectivité (Cfr. Husserl 1976, 369). Le langage est la chair linguistique (*Sprachleib*) des idéalités; grâce à lui, la communication virtuellement infinie de l'humanité est possible, ainsi que la transmission et transformation d'une tradition. Celle-ci se base sur la communication de signifiés qui restent préservés et, grâce en grande mesure à l'écriture, ils sont mis à la disposition d'un nombre potentiellement infini de récepteurs. Pourtant, l'écriture aussi peut avoir des conséquences négatives lorsqu'elle cache le sens intentionnel original (Cfr. Husserl 1976, 371).

H-G. Gadamer détecte la même ambiguïté. Dans l'écriture reste fixée l'idéalité du sens qui se fait communicable à quiconque qui sache lire, parce qu'en elle «est engendrée la libération du langage à l'égard de sa réalisation» (Gadamer 1990, 393) et tout le transmis devient contemporain. L'idéalité du mot élève tout ce qui a été transmis linguistiquement au-dessus de la finitude de ce qui a déjà passé. Gadamer reconnaît la supériorité méthodologique de la tradition écrite: elle libère l'expression de ses moments émotionnels et des facteurs psychologiques et elle s'ouvre à une infinité d'interlocuteurs potentiels. Cette prééminence n'est pas plus que le revers de l'auto-bannissement de la *Sprache* qui est l'écriture et qui est dépassé avec la lecture compréhensive, avec la «participation dans un sens

présent» (Gadamer 1990, 396). Ce excès est fondamental parce que les avantages de l'écriture sont, en même temps, l'expression d'une faiblesse spécifique, déjà détectée par Platon et que Gadamer résout avec l'herméneutique, avec le développement de sens que l'écrit acquiert après son interprétation.

Husserl et Gadamer envisagent que entre l'écriture et la parole il y ait seulement une différence de degré: celle-là transmet ce qui reste dans le temps et elle s'incorpore à la tradition. Aussi une tradition orale existe, en connaissant par «tradition» non seulement la tradition littéraire, mais toute inscription d'actes dans l'histoire qui peut être réactivée, en obtenant ainsi une fusion productive de l'horizon du passé et du présent vis-à-vis de l'avenir. L'écriture est certainement plus efficace que la langue pour atteindre cet but.

Pourtant, Gadamer insiste à ne pas oublier l'origine de l'écriture: le dialogue vivant. La dialectique question-réponse s'érige sur l'objectivation ou fixation matérielle du mot écrit que l'aliéna et seulement revient à soi en posant la question qui l'a motivé:

La lettre morte de l'écriture ne peut être attribuée à l'être de l'œuvre d'art, mais seulement le mot ressuscité (parlé ou lu). Néanmoins uniquement le passage par sa chute dans l'écriture donne à la parole son transfiguration qu'on peut appeler sa vérité (Gadamer 1993b, 46).

L'écriture est appelée à être lue et à récupérer son origine dialogale, en insérant le sens donné par le lecteur dans la direction sémantique ouverte par le texte; pourtant, seulement la fixation de ce dialogue qu'est la *Sprache* fait de celle-ci une vérité. Husserl partage cette idée: l'écriture objective, de sorte qu'elle universalise le sens; cependant elle risque de s'éloigner de l'évidence originale et de faire que le sens du mot soit donné passivement. Pour l'éviter, chaque être humain doit réactiver les signes écrits. Il ne suffit pas de appréhender l'expression passivement, mais il faut réaliser son évidence originale (Cfr. Husserl 1976, 371-372).

L'herméneutique gadamérienne serait d'accord avec cette nécessité de reprise active, puisqu'elle voit la compréhension comme interprétation et application; «réactiver» serait comprendre autrement (*Andersverstehen*) l'écrit, le faire parler; donc, comme Schleiermacher a mis en évidence, compréhension et interprétation diffèrent seulement comme la parole intérieure et la parole à voix haute, respectivement (Cfr. Gadamer 1993a, 19).

C'est pourquoi l'écriture est cette médiation par laquelle le signifié est exprimé et maintenu, bien qu'elle soit aussi la médiation par laquelle la signification est perdue. Cette perte arrive lorsqu'il n'y a pas une véritable reprise du sens, mais répétition de signes.

Merleau-Ponty est d'accord avec Gadamer et Husserl: l'écriture fixe le sens et «la sédimentation est l'unique façon d'être de l'idéalité» (Merleau-Ponty 1964, 288). L'origine de celle-ci est historique et jusqu'à charnel, mais elle ne disparaît pas lorsque le sens est sédimenté, plutôt son *Niederschlag* constitue l'horizon de passivité depuis lequel toute activité se détache². Le côté négatif de la sédimentation, déjà signalé par Husserl, est l'autre face de son côté positif:

La sédimentation qui fait que nous allons plus loin fait aussi que nous sommes menacés par des pensées creuses, et que le sens des origines se vide. Le vrai n'est pas définissable hors de la possibilité du faux (Merleau-Ponty 1968, 167).

La théorie merleau-pontienne de l'expression ainsi le démontre. Cette théorie a son origine dans le geste, est continuée dans la parole³ et culmine à l'expression culturelle et artistique. Merleau-Ponty montre que la sédimentation atteint des sommets insoupçonnés dans le langage – spécialement dans le langage écrit. Cependant, non seulement l'écriture sédimente, mais aussi la parole dont elle provient, en raison de son pouvoir de réitération indéfinie qui nous permet de penser et même de parler du langage. En réalité, la parole, bien qu'elle soit parlée (instituée) ou parlante (instituante) (Cfr. Merleau-Ponty 1960, 229), c'est celle qui réactive la langue et, donc, accomplit la vérité des significations.

En suivant Husserl, Merleau-Ponty déclare: «Il y aurait donc un mouvement par lequel l'existence idéale descend dans la localité et la temporalité, - et un mouvement inverse par lequel l'acte de parole ici et maintenant fonde l'idéalité du vrai» (Merleau-Ponty 1960, 120). Nous pouvons parler et interpréter, car il y a quelque chose, parce qu'il y a un monde pré-donné, mais ce monde obtient seulement l'idéalité grâce à la parole.

L'estimation merleau-pontienne de la passivité est, pourtant, plus positive que celle husserlienne, selon laquelle, l'inévitable sédimentation des produits spirituels sous la forme d'acquis linguistiques qui peuvent être repris en charge et à nouveau assumés passivement par n'importe qui, est un danger pour la reprise effective des significations (Cfr. Husserl 1976, 372). Il y a une réactivation seulement si, à partir d'une forme de sens qui a été reçue de façon passive et grâce à une production active, une formation est apparue comme une évidence communicable. Husserl reconnaît, donc, la fonction des synthèses passives, mais aussi leurs dangers: les contenus restent fixés uniquement d'une manière passive, sans conscience critique ni

² Ceci est ainsi parce que les idées sont l'invisible du visible, elles adviennent comme un pli dans la passivité et ne comme pure production. Nous nous permettons de renvoyer ici à nos analyses, López 2008a et 2011).

³ A propos de cette théorie, López 2006 y 2008b.

reprise; dans ce cas, il n'y aurait pas donation de sens, mais de dissimulation et jusqu'à une imposition autoritaire de ce dernier.

Husserl a découvert la capacité de synthèse de ces passivités et il l'a étudié dans sa phénoménologie génétique qui se concentre sur la continuité de la subjectivité et sur la relation avec le monde pré-donné par laquelle la constitution des objets est générée devant la conscience. Cette phénoménologie découvre, par exemple, que n'importe quelle expérience presuppose une structure d'horizon; elle se demande, de la même manière, sur les conditions de possibilité de la subjectivité (Cfr. Husserl 1966, 124).

La phénoménologie génétique agit au moyen de deux types de genèse: active ou rapportée à la production égoïque d'objets et la synthèse passive, qui donne aussi lieu à des articulations de signifiés, bien que ceux-ci ne résultent pas de l'activité d'*ego*. Celui-ci est affecté par les unités de signifiés générées par les structures qui agissent déjà en l'*hyle* sensible et qui font partie de l'expérience. Le contenu de celle-ci est interprété par *ego*, grâce à sa disposition d'un ensemble de significations latentes qui proviennent, ou bien de la sédimentation d'actes préalables, ou bien de l'horizon perceptif. À ces contenus passivement donnés et conservés appartiennent ceux qui nous viennent des traditions. Les communautés les héritent comme des réserves provisoirement désactivées de sens, qui peuvent passivement se réveiller par association ou s'approprier activement.

C'est vrai que la constitution phénoménologique de la signification découle des actives synthèses complexes (jugements, évaluations, conséquences, etc.), mais toutes sont motivées par des synthèses passives (des associations, des impulsions, des sentiments, etc.). Selon Husserl, les premières appartiennent à un niveau de conscience plus élevé que les deuxièmes, mais celles-ci fondent l'expérience pré-thématische qui précède à l'activité d'*ego*. Ces synthèses passives, entre lesquelles sont incluses l'autotemporalisation, l'institution de la structure associative des champs et la formation d'unités de sens à travers les sensations kinesthésiques, appartiennent à la passivité primordiale, dont la fonction est inciter à l'activité au moyen d'associations de pré-donations; son domaine est celui des données hylétiques. Ceux-ci se transformeront en stimulations passives qui détermineront la perception, bien que l'*ego* en soit seulement pré-réflexivement conscient. Lorsque l'intelligence s'approprie des synthèses et des connexions passivement constituées, elle se retourne intentionnellement vers l'objet. Ceci implique qu'il y a une continuité entre des actes perceptifs et délibératifs.

De la passivité première, dérive la deuxième, laquelle contient déjà quelque sédiment de raison. Avec elle, les actes se conservent dans un état inactuel dont nous avons une conscience passive et il permet que l'activité se continue téléologiquement. La passivité secondaire institue, ainsi, un fond sensible qui n'a pas besoin du *ego* actif pour subsister et elle élargit la

conscience à la passivité associative. Cette passivité est formée par les modifications qui procèdent des accomplissements synthétiques passifs qui «agissent» derrière les correspondants actes *égoïques*. Les phénomènes les plus importants de cette sphère sont: la sédimentation, les habitudes et les associations reproductive. Les trois sont rattachés avec le *je peux*, lequel possède des contenus inactuels que demeurent latents comme des strates nécessaires pour l'activité synthétique.

Grâce à eux, en les incorporant à leur *habitus*, l'*ego* pur «s'auto-constitue dans l'unité d'une histoire» (Husserl 1963, 109). Sa permanence permet que le monde réel ne se réduise pas à une somme d'objets perçus et perceptibles, qu'il soit vécu comme une structure transcendante de familiarité, comme un niveau de sédimentations qui conditionne les positionnements historiques. Ainsi, en effet, ce qui s'est converti dans une habitude, reste à disposition de la vie intentionnelle jusqu'à conformer un style (*Stil*) plus constant que les prises de position et «avec une unité d'identité continue, un *caractère personnel*» (Husserl 1963, 101).

Le style, qui est converti en un *habitus*, est ce qui a fait que même la tâche infinie et commune de l'humanité vers le *telos* de la rationalité, la même qui a son origine historique chez les Grecs, soit devenue l'attitude propre de la philosophie,

Un style établi avec la fermeté par l'habitude à la vie de la volonté, avec les orientations volontaires ou les intérêts qui trouvent prescrits dans elle, ainsi que les buts finaux, les prestations culturelles, dont le style de l'ensemble se trouve en même temps. La vie, comme vie chaque fois déterminée, se développe dans la permanence de ce style, dans tant une forme normative (Husserl 1976, 326).

L'ambiguïté de l'*habitus* ne passe pas inaperçu à Husserl: il peut augmenter le pouvoir d'action d'*ego*, mais il peut aussi occulter l'activité originale de laquelle il a surgi; c'est la même chose qu'avec la sédimentation, qui n'est non seulement une forme de conservation, mais aussi d'oubli et une source d'erreurs. Lorsque les signifiés sédimentés sont hérités sans réactiver la configuration de sens qui les a causé et ils se reproduisent sans auto-réflexion, le processus de sédimentation peut pétrifier les traditions vivantes et les réussites scientifiques. Prospère alors l'irrationalité.

Ainsi comprise la passivité secondaire serait la principale barrière que une philosophie, qui essaie d'être scientifique et de contribuer à la rénovation éthique, doit franchir, parce que les expériences passives reflètent hétéronomie et dépendance, toutes deux opposés à la vie éthique. À notre avis, cela ne doit pas toujours être ainsi, puisque l'éthique n'est pas uniquement autonomie et contrôle, mais aussi une ouverture à autrui, une écoute et un soin, désappropriation et reconnaissance des propres limites.

Certainement, cette attitude responsive vers autrui devrait être complétée par l'autonomie réflexive, de la même façon les effets pervers des habitudes et sédimentations pourraient être évités en rééduquant et en socialisant autrement et avec d'autres fins. Comme on verra par la suite, la conception merleau-pontienne de la «institution» est consciente de cette possibilité transformatrice, dont le meilleur exemple est l'apprentissage d'autres langues sur la base de l'idiome maternel et même de l'institution de la parole dans le monde (Merleau-Ponty 1960, 50).

Les configurations culturelles ne sont pas acquises d'un seul coup pour toujours, elles peuvent changer, précisément parce que ce sont «des institutionnalisations» dans lesquelles les individus agissent sur les sens sédimentés. Depuis cette compréhension dialectique de l'institution, la passivité n'interfère pas avec la liberté et la responsabilité, mais elle peut contribuer à les généraliser à toute la société.

Cependant Husserl n'aboutit pas à ces conclusions. Il reconnaît l'*habitus* et la sédimentation comme des consolidations des horizons culturels nécessaires pour que les membres d'un monde commun obtiennent leur identité personnelle et culturelle et comme des capacités de conserver des contenus objectifs en réserve pour des synthèses futures, mais il considère aussi que les sédimentations confondent les chaînes associatives et qu'elles sèment le trouble. Cela se doit à sa notion de «sédimentation», qui est extrêmement débitrice de la notion traditionnelle de passivité comme une inertie et une occultation, opposée à l'activité, comprise comme un réveillé et une évidence auto-explicite remportée par la conscience constituante.

Cependant, Husserl a eu le mérite d'étudier la structure de ces passivités et de proposer leurs subordinations à l'activité en relativisant son opposition. Il a compris le papier que la passivité joue dans la perception, dans notre vie et dans la réalité, laquelle non est seulement composée par des objets physiques, mais aussi des construits, relatifs aux sujets, dépendants d'actes sociaux, d'intérêts, de motivations, d'orientations et d'idées. En définitive, Husserl s'est rendu compte qu'une activité a besoin d'une passivité, et à l'inverse, de que l'*ego* est passif en même temps qu'il prend une position, puisque il doit être affecté. Passivité et activité intègrent la relation de fondation (*Fundierung*), comprise comme une dialectique dans laquelle celui qui fonde n'est rien sans le fondé et ce dernier se trouve déjà en germe dans le premier. Cette interrelation est présente aussi dans Ricoeur; il considère que le phénomène de «l'alternance entre innovation et sédimentation; ce phénomène est constitutif de ce que l'on appelle une tradition et il est directement impliqué dans le caractère historique du schématisation narratif» (Ricoeur 1986, 16). C'est cette alternance qui rend aussi possible l'écart.

Nous venons de voir qu'Husserl considère la sédimentation comme un cas de passivité secondaire, comme *Urstiftung* (proto-fondation) d'un point

du temps et de l'espace dont l'évidence doit être maintenue dans sa reprise. Dans les *Urstiftungen* de la signification, dans la genèse historique de la relation entre l'*ego* et le monde, trouve la phénoménologie génétique la source de la corrélation *noesis-noema*.

De cette fondation originale, dérive la fécondité de la culture et de la tradition, dont la valeur continue après ses apparitions historiques. C'est pourquoi il faut réactiver l'*Urstiftung* comme *Nachstiftung*. En réalité, toute *Stiftung* est *Urstiftung* qui anticipe une continuation, soit dans le même sens ou dans un autre différent.

Gadamer et Merleau-Ponty, suivant Husserl, comprennent que l'originale n'est pas appréciable à travers une régression vers lui, mais au moyen d'une *Rückfrage* par son sens, qui ne consiste pas en une simple répétition de ce qui fut, mais en une nouvelle refondation dans le présent. Pour cette raison, Merleau-Ponty traduit le concept husserlien d'*Urstiftung* comme «institution originale». Il le comprend comme champ de présence duquel démarrent les expériences et où la sédimentation est produite (Merleau-Ponty 1964, 275). Avec ce concept il illustre que la passivité intervient à n'importe quelle activité, que la sédimentation est l'autre visage de la transcendance, car

Toute institution comporte ce double aspect, fin et commencement, *Endstiftung* en même temps qu'*Urstiftung*. La sedimentación est cela: trace de l'oublié et par là même appel à une pensée que table sur lui et va plus loin. L'évidence (*das Erlebnis der Wahrheit*) est l'expérience de ce double rapport (Merleau-Ponty 2003, 99).

Cette productivité de l'acquis dans l'expérience qui est sédimenté facilite de nouvelles acquisitions sans besoin de les apprendre à nouveau et donne un sens à les futures expériences. C'est justement ce qu'Husserl désignait comme *Stiftung* et Merleau-Ponty traduit comme *Institution*: «la fécondité illimitée de chaque présente qui justement parce qu'il est singulier et qu'il passe, ne pourra jamais cesser d'avoir été et, donc, d'être universellement» (Merleau-Ponty 1960, 73-74). Ce présent inaugure un nouveau niveau, il fonde une institution par médiation de la dialectique parmi le sédimenté et les reprises individuelles dont dérive la culture, comprise comme expression de l'interne en l'externe.

Nous avons déjà vu que Husserl comprend l'histoire vivante comme la récupération du sens actif de son *Stiftung*. Merleau-Ponty assure que ce sens doit rétablir sa relation de *Fundierung*, la même que définit la tradition: «La tradition est oubli des origines –il disait le dernier Husserl⁴ afin de donner au passé, «non pas une survie qui est la forme hypocrite de l'oubli, mais une

⁴ Avec cette phrase Merleau-Ponty initie son travail sur Husserl, «Le Philosophe et son ombre», dans *Signes*, p. 201.

nouvelle vie qui est la forme noble de la mémoire» (Merleau-Ponty 1960, 74). Cette nouveauté apportée par la *Stiftung* oblige à réactiver d'une nouvelle manière le passé, comme tradition historiquement vivante, faite d'institutionnalisations, qui sont d'abord possédés et après sédimentés.

Non seulement Merleau-Ponty, mais Gadamer, lui-même, en suivant Heidegger, constatent que le passé existe dans l'oubli et que, grâce à lui, nous pouvons nous souvenir. Le souvenir est essentiel pour la continuité de l'histoire, mais il ne repose pas seulement sur la capacité d'un être pensant qui réalise l'acte de la connaissance; il est la «réalisation vitale de la tradition même (*Lebensvollzug der Überlieferung selber*)» (Gadamer 1993a, 145), le souvenir est donc basé sur l'interrogation et la recherche de réponses pour notre avenir.

En intérêt du futur et du présent qui est dirigé vers lui, Merleau-Ponty emprunte la distinction husserlienne entre l'histoire externe (ignorante, morcelée) et l'histoire interne à l'égard de l'histoire intentionnelle comme véritable historicité et condition de possibilité de celle-là, comme une tradition vivante, comme histoire «constituée et reconstituée progressivement par l'intérêt qui nous porte vers ce que n'est pas nous, par cette Vie que le passé, dans un échange continu, nous apporte et trouve en nous et qu'il continue de mener» (Merleau-Ponty 1960, 75).

Cette vie n'est ni la conscience transcendante, ni un enchaînement d'événements, mais l'histoire qui se fonde en nous à la fois que le véritable transcendantal, que Merleau-Ponty dénomme «histoire intentionnelle ou verticale, avec *Stiftungen*, oublie qui est tradition, reprises, intériorité dans l'extériorité, *Ineinander* du présent et du passé. Tant qu'on aura pas retrouvé ce transcendante, la rationalité sera en crise» (Merleau-Ponty 1996, 83).

Merleau-Ponty est aussi conscient que Husserl de l'ambiguïté de la *Stiftung*; bien que l'institutionnalisation ne soit pas déjà la tâche d'une conscience constituante; cette mission continue à être ambiguë, parce qu'elle est reprise en faisant abstraction d'épisodés pour en transformer d'autres en tradition. Il est d'accord avec Husserl sur le fait que la *Stiftung* est sédimentation, mais il ne la considère pas comme une immanence opposée à une transcendance, comme un strate immobile, mais plutôt comme la vie, puisque, grâce à la sédimentation, l'être humain s'exprime, il crée quelque chose de nouveau tandis que le sédimenté est institué comme une charnière entre le propre et l'autrui, en garantissant son appartenance à un monde commun. C'est la raison pour laquelle une véritable tradition est celle qui reste sédimentée ainsi et agit comme centre de l'historicité, non la tradition constituée comme une vérité en-soi.

Merleau-Ponty convient avec Husserl que la crise des sciences est dûe à qu'elles ont cessé de s'interroger sur sa relation de *Fundierung*, sur «la reprise perpétuelle du fait et du hasard par une raison que n'existe pas avant lui et pas sans lui» (Merleau-Ponty 1945, 148). Le philosophe augure que la

rationalité continuera en crise tandis que nous ne soyons pas capables de comprendre que la raison est relation, historicité verticale. On ne peut pas aborder l'histoire horizontalement comme un objet, parce qu'elle se fait en même temps que nous en prenions conscience; cette conscience historique n'est pas une illusion, mais le fruit de l'histoire qui, en plus, a des effets sur elle. Gadamer l'a souligné également dans son concept de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, que nous interprétons comme conscience déterminée par l'histoire et comme son appartenance active⁵.

Ce terme est parfaitement applicable à la conscience de la tradition qui se maintient vivante en vertu de l'interprétation. L'interprète ne peut pas accéder à la tradition comme si elle fût un objet, car il la constitue; son expérience est médiatisée par la tradition dans deux directions: la tradition est œuvre de la volonté humaine de transformation et, au même temps, elle nous détermine.

La tradition nous appartient parce que nous faisons partie de ces préconceptions qui nous rattachent à la *Sache* transmise et nous donnent la faculté de la juger; il s'agit du sens de l'appartenance: «le sens de l'appartenance, ceci est, le moment de la tradition dans le comportement historique-herméneutique, en vertu de la communauté de quelques préjugés fondamentaux» (Gadamer 1993a, 62). La tradition constitue l'horizon fondamental de la précompréhension, mais aussi la force qui nous unit.

De même que la raison n'est pas l'imposition d'une conscience, la *Stiftung* n'est pas le résultat d'un acte ponctuel, mais une interrelation entre le nouveau signifié institué et celui qui était déjà sédimenté; ils ne dérivent pas l'un de l'autre, mais ils s'explicitent. Le sens établi se manifeste à travers de sa réactivation. Alors, nous pouvons comprendre l'institutionnalisation de la société chez les êtres particuliers que reprendra la *Stiftung* du sens⁶. Sans ses reprises, les institutions passées resteront disponibles comme un ensemble d'intuitions affectivement indifférenciées; pour découler sur une institution vivante (*Lebendige Stiftung*), un processus instituant doit s'établir, une histoire interne ouverte à l'histoire externe, une fondation de signifiés qui reprennent l'hérité depuis une situation concrète pour construire une expérience élargie, accessible, en principe, à tous les êtres humains.

Husserl est aussi conscient des effets de l'histoire en l'être humain et à l'inverse. À différence de Merleau-Ponty et de Gadamer, il trouve le transcendante dans la subjectivité:

⁵ La conception dialectique merleau-pontienne de la conscience historique est résumé dans Merleau-Ponty 1991, 48 et ss. Une étude de la *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, gadamerienne dans López 2003.

⁶ Ceci explique que l'universalisme de l'institution soit, en même temps particularisante: «le triomphe de l'universalité est justement me faire capable de comprendre différences» (Merleau-Ponty 2003, 46).

Nous sommes nous-mêmes un produit de l'histoire, nous produisons nous mêmes en tant que historiens, l'histoire du monde et la science du monde, quel que soit son sens, nous produisons une formation culturelle historique dans la motivation de l'histoire européenne, dans laquelle nous nous tenons. Le monde qui est pour nous est lui-même une formation historique. Quelle est dans une telle relativité le non-relatif qu'elle présuppose d'elle même? La subjectivité en tant que transcendante (Husserl 1976, 313).

La subjectivité transcendante ne succombe pas au relativisme, car elle est nécessaire pour toutes les conformations historiques. Elle opère comme l'*a priori* concret qui détermine à tout étant dans son être essentiel de tradition et d'activité de transmission. Ces dernières ne sont pas contingentes, mais composants de l'être de l'humanité et de son monde culturel. Ce *a priori* fait possible l'histoire (*Historie*), le savoir qui réactive la fondation originale d'une tradition.

Gadamer va encore plus loin; il pense que l'herméneutique historique, surpassé l'opposition entre la *Geschichte* et l'*Historie*, parmi l'histoire et sa connaissance, entre tradition et étude du passé; tous les deux conforment l'historicité (*Geschichtlichkeit*), qui a des effets dans l'une et l'autre. D'une part, le comportement et le savoir historiques reçoivent la médiation de la transmission; et par ailleurs, la recherche doit élucider sa productivité herméneutique (Gadamer 1990, 287). Cependant, contrairement à Husserl, Gadamer n'a pas recourt à la subjectivité transcendante pour surpasser le relativisme. Son concept de la *Wirkungsgeschichtliches Bewusstein* est plus historique que conscience ou savoir, plus substance que subjectivité, à tel point que nous sommes ceux qui appartenons à l'histoire et non pas elle à nous.

La position merleau-pontienne est encore plus concrète. La *Stiftung* n'est pas une institution inerte, mais une relation humaine entre l'historique et le moment présent, une dialectique entre l'universel partagé et le ré-signifié par chaque subjectivité. Toute institution reçoit des résultats sédimentés, mais manquent de sens si les individus ne les instituent par leur pensée et action. Merleau-Ponty nous rappelle ainsi que les diverses organisations sont des modes de relations humaines subjectives-objectives, où l'immédiat et l'historique se retrouvent. Cette rencontre, et non pas le sujet, est le vrai transcendental qui, comme nous avons vu, inaugure l'histoire verticale. Les sens sédimentés ne sont pas des possessions acquises d'un seul coup pour toujours, mais des possibilités de reprise – même critiques – dont le but est la réorganisation du champ culturel.. Mais, pas toutes les institutions y parviennent. Seulement celles qui dotent de dimensions durables à nos expériences en permettant que les autres aient un sens en relation avec elles, c'est-à-dire en possédant l'histoire. Une série d'événements «matrices» déposent un signifié chez chaque être-au-monde en l'invitant à continuer

d'expérimenter et à donner un sens; tels événements sont ceux qui reconfigurent le champ perceptif et qui perdurent. L'institution est ce champ ontologique. Elle ne dépend pas de la capacité constituante de la conscience, mais de la possibilité de continuer le mouvement dans lequel elle institue à la fois qu'elle est instituée. La conscience instituante – non constituante – fait partie de ce mouvement, mais elle ne change pas ce qu'elle vise en objet; elle n'absorbe pas non plus au particulier dans l'universel du concept, mais elle institue le sens de l'histoire collective autour de ces «matrices symboliques», qui ni préexistent, ni sont éternelles. Elles nous fournissent les symboles dont nous ne finirons jamais de développer le signifié, mais qui seront repris par nos successeurs pour créer autrui et continuer à traduire le sens latent. À différence de la constitution, «l'institution au sens fort, c'est cette matrice symbolique qui fait qu'il y ait ouverture d'un champ, d'un avenir selon des dimensions, d'où possibilité d'une aventure commune et d'une histoire comme conscience» (Merleau-Ponty 2003, 45). Telles matrices symboliques cristallisent autour de certains «noyaux intelligibles» qui configurent la «chair de l'histoire» (Merleau-Ponty 1960, 28), cette racine qui demeure en transmettant sa sève, bien que les institutions changent. Il s'agit de l'unique «irrelatif» que Merleau-Ponty est capable d'admettre. Grâce à lui, nous pouvons dire qu'il y a sédimentation si une nouvelle intention significative s'incorpore à la culture en dynamisant les significations disponibles et en fondant ainsi une tradition susceptible d'être indéfiniment reprise et transformée.

Ce qui reste sédimenté n'est donc pas automatiquement un effet de l'ordre, mais sa cause (Cfr. Merleau-Ponty 2003, 93); c'est pourquoi la révolution n'est pas l'opposé de l'institution, puisque, si elle donne des sens, peut aussi provoquer d'autres niveaux de réalité:

À travers le temps, les révolutions se rejoignent et les institutions se ressemblent, toute révolution est la première et toute institution, même révolutionnaire, est tentée par les précédents historiques (Merleau-Ponty 1991, 322).

Les antécédents constituent le fond depuis lequel la révolution se détache. Bien qu'elle renverse l'institution précédent, est aussi ré-instituante, parce qu'elle anticipe l'avenir dans l'intention originaire et sur ses horizons⁷.

Selon Husserl, c'était seulement une des possibilités de la sédimentation; l'autre virtualité menaçait de pétrifier les traditions vivantes et de convertir les réussites scientifiques en œuvres de musée. Dans ce cas, la science perd sa capacité d'autoréflexion et de ré-configuration de sa signification pour

⁷ «L'institution n'est pas l'opposé de la révolution: la révolution est une autre *Stiftung*. Par le double aspect de l'institution: 1) universalisante 2) particularisante» (Merleau-Ponty 2003, 44).

l'existence. L'effet de ces tendances passives est l'assumption à-critique de significations héritées sans réactiver les formations originales de sens qui les ont produites.

Arrêtons-nous un peu sur le côté positif de la sédimentation, sur sa réactivation. Réactiver est tirer au clair la signification et le faire avec évidence originale. Celle-ci est la véritable motivation des personnes: la prise de conscience de ce qui vaut directement pour ses vies (Cfr. Husserl 1976, 297).

En face de l'ego empirique, la personne est «le sujet des actes qu'il faut juger du point de vue de la raison, le sujet "responsable de soi même» (Husserl 1952, 257) et, donc, le moi libre, le moi avec son «sens spécifique qui est élargie avec la constitution de la communauté» (Husserl 1973b, 19). Cette croissance se prolonge avec l'acquisition de la tradition dans la «co-fondation à travers les manières de la volonté» Husserl 1973b, 511) dont le *telos* est la rationalité. Ceci signifie que seule la vie résolue et active peut convertir ce qui a été passivement sédimenté dans une tradition opérante, celle qui a opté pour la vie consciente de l'humanité que se comprend rationnellement, «en comprenant qu'elle est rationnelle en le vouloir-être-rationnel, que ceci indique et il veut dire une infinité de la vie et de la tension vers la raison, que Raison justement signifie ce que l'homme en autant qu'homme souhaite en le plus intime, ce que peut lui satisfaire, lui faire «heureux» (Husserl 1976, 275).

La raison husserlienne ne se limite pas à thématiser la vie, mais désigne l'unité théorique-pratique de l'être humain. Elle n'est pas quelque chose qui lui vient imposé, mais un *telos* apodictique qui reverse en auto-compréhension grâce à la philosophie. C'est le *telos* que la *Rückfrage* par le sens original d'une tradition doit réactiver.

La fondation de la philosophie est le paradigme de la réactivation de la finalité dernière de la rationalité universelle. La crise de la raison découle de la perte du sens instituante et institué de la philosophie. Husserl est si convaincu de cette finalité dernière, qu'il ne prend pas en compte ses déterminations situationnelles. Il ne perd jamais de vue pourtant que le thème des sciences de l'esprit est l'être humain, «l'homme entier dans l'unité de sa vie dans tant une vie personnelle, l'homme dans tant Je, dans tant Nous, dans l'action et dans la passion» (Husserl 1976, 301). Cette unité vitale est implicite dans la tâche proprement philosophique, qu'est la responsabilité infinie par l'humanité et le *telos* de la rationalité. Cette tâche se réalise dans chaque présent dans l'horizon de la tradition fondatrice de la phénoménologie, et, est traduite par un engagement avec la rénovation de la culture. Cet engagement se matérialise dans les actions individuelles, mais l'orientation des volontés vers lui ne vient pas de la simple adjonction de volontés individuelles, mais de la volonté de la communauté dont ils se savent fonctionnaires libres (*Funktionären*, non *Beamten*; c'est-à-dire, pas de

simples bureaucrates, mais des personnes conscientes qui doivent veiller au fonctionnement de cette volonté communautaire) (Cfr. Husserl 2002, p. 58).

C'est pourquoi les fins poursuivies par cette collectivité sont universelles. Les individus ont conscience de collectivité et échangent leurs travaux en poursuivant cette fin commune. Il s'établit ainsi un lien universel des volontés qui génère une unité en le fait de vouloir être personnes. La communauté coexistante devient donc une communauté de personnes éthiquement constituée qui désire la bonté pour se fonder et pratique la philosophie comme réflexion sur le sens éthique d'une société.

La tradition fondatrice dont Husserl prétend renouveler sa force c'est celle d'un idéal universel, celui de la poursuite collective du bien suprême comme travail commun pour construire l'ordre moral du monde dont la collectivité profitera. La valeur de la collectivité ne repose pas dans la somme des volontés, mais dans la participation dans les valeurs appuyées sur le travail théorique-pratique des individus qui doivent acquérir une signification axiologique et créer des normes qui régiront les conditions de possibilité d'une collectivité dotée de valeur.

Lorsque l'esprit éthique commun se développera, le *telos* de la collectivité gagnera force et les fonctionnaires reçoiveront autorité⁸ de la communauté ainsi constituée, car ils représentent la philosophie, cette activité créatrice de valeurs nécessaires pour la constitution d'une communauté rationnelle, pour la revalorisation de l'être humain et pour la philosophie même, comprise comme dépôt objectif du savoir théorique-pratique d'une communauté dirigée à des fins et des valeurs.

Il peut sembler paradoxal qu'en étant le *telos* de la phénoménologie cette idée éternelle de l'humanité, l'*epochè* marque son début solitaire. Le paradoxe disparaît si nous comprenons que l'*epochè* est l'unique façon d'atteindre authentiquement cette idée universelle, puisque, d'abord, il faut se défaire des habitudes de pensée transmises passivement. On peut dire, par conséquent, que la phénoménologie «entre sans tradition à créer une tradition» (Husserl 1959, 320) qui non seulement est théorique, mais aussi pratique et transformatrice.

La phénoménologie se présente non comme un événement qui puisse être juxtaposé à d'autres, mais comme l'origine de la *Stiftung* dont l'évidence doit accomplir n'importe quelle institution qui cherche une sortie à la crise de la rationalité. La même évidence en faveur de la vie de l'humanité ou de la tradition renouvelée doit être réalisée par chaque être humain: «La

⁸ Dans López 2004, nous avons basé l'*Autorität* que Gadamer accorde à la tradition dans la reconnaissance rationnelle, dans la ligne de ce qu'Husserl est ici en argumentant. Également, en ce travail, nous distinguons la valeur horizontique de la sédimentation, de la tradition de l'autoritarisme. Comme chez Merleau-Ponty, l'histoire est «une forme grevée de contingence qui ouvre soudain un cycle d'avenir et le commande avec l'autorité de l'institué» (Merleau-Ponty 1960, 154).

véritable humanité exige la lutte éternelle contre l'immersion dans le lit paresseux du conventionnel ou, ce qui est en essence le même, la vie dans la raison paresseuse au lieu de la vie dans une authentique originaireté» (Husserl 1973a, 231). Malgré sa discontinuité et sa rupture avec les traditions précédentes, la phénoménologie fonde dans son cours et nécessairement une nouvelle tradition, qui ne se limite pas à compiler le transmis, mais qui toujours s'interroge sur l'acquis et qui peut être justifiée toujours de nouveau moyennant libre reprise.

C'est pourquoi Husserl comprend la rénovation éthique et téléologiquement, parce qu'elle ne dépend pas seulement des mouvements sociaux, mais de l'intérêt réfléchissant et critique des personnes, de leur capacité pour assumer et reprendre le sédimenté, ainsi que pour innover. Ceci signifie qu'une tradition vivante n'est pas seulement celle qui a mérité d'être reprise parce qu'elle a perduré, mais aussi celle qui a favorisé la rénovation du sens.

Tous ces facteurs excluent que la tradition puisse être acceptée sans critique. Husserl pense qu'une tradition qui conserve de manière rigide son héritage empêche à les communautés primitives de faire une quelconque contribution à la téléologie universelle de la raison; cette tradition est caractéristique du «passivisme» de ces communautés dans lesquelles les individus naissent sans l'avoir décidé et desquelles reçoivent autoritairement des déterminations.

La phénoménologie s'oppose à ce concept de «tradition», mais pas à sa reprise consciente et renouvelée. L'acceptation aveugle du passé doit se substituer par sa resignification pour la réalisation du *telos* de l'humanité (Husserl), par l'institution de nouvelles significations dans chaque situation (Merleau-Ponty) et par l'interprétation soutenue (Gadamer). Ainsi comprise, la tradition peut s'appliquer à des problématiques actuelles et doter ceux qui participent d'elle de contextes culturels, d'une langue, de concepts, de croyances et valeurs avec lesquels s'orienter. Sans eux, les individus ne pourraient pas donner de sens à ce que leur entoure ni co-fonder leurs identités.

Plus riches et diversifiées soient les traditions de notre monde, plus difficile sera d'apprendre toutes les connexions des phénomènes passés et présents, mais aussi il y aura plus des cultures auto-générées et plus fermes seront les liens que les individus tisseront avec les horizons de ce monde multiculturel à qui non seulement ils appartiennent, mais duquel ils se sentiront co-auteurs.

C'est l'enseignement de la phénoménologie de la tradition vivante. Les philosophies qui ont assumé cette tradition, ont su tirer parti de son leçon.

Un bon exemple est Gadamer. Il est d'accord avec Husserl sur le fait que la tradition n'est pas exclue de la raison, car ils comprennent la raison de manière théorique-pratique sans la réduire à une capacité psychologique, ni

à un capital inné. Ainsi, Gadamer envisage que la raisonnabilité (*Vernünftigkeit*) est une tâche inachevée qui se forme, s'exerce et, grâce à son potentiel critique, édifié un nouveau ordre sur des normes communes (Cfr. Gadamer 1987, 49).

C'est vrai que Gadamer a souligné plus la capacité à transmettre de la tradition (*Überlieferung*) que sa sédimentation, mais il l'a fait phénoménologiquement, c'est-à-dire, en concevant la transmission comme une force génératrice de ce qui nous a été transmis à cause de son autorité renommée:

Ce qui est consacré par la tradition (*Tradition*) et par le passé possède une autorité celle qui est devenue anonyme, et notre être historique et fini est déterminé par le fait de que l'autorité du transmis (*Autorität des Überkommenen*), et ne seulement ce qui est raisonnablement accepté, il a pouvoir sur notre action et sur notre comportement (Gadamer 1990, 285).

Il détache que la tradition est conservation (*Bewahrung*)⁹, mais pas conservatisme, car est un acte de la raison dialogique et prospective. Elle n'est pas une détermination venant du passé, mais une sorte d'*habitus* qui nous enseigne à remettre en question et à élargir le transmis après nous avoir rapprochés à l'autre. Il s'agit là justement de l'essence de l'autorité, «dans présupposer que l'autre a une connaissance supérieure à la notre jugement. Obéir à l'autorité signifie comprendre que l'autre -aussi la voix qui retentit depuis la tradition et l'autorité- peut percevoir quelque chose mieux que moi-même» (Gadamer 1993a, 39-40). Le dialogue avec la tradition qui a démontré sa rationalité et dont l'autorité a été reconnue non seulement nous enrichit, mais nous enseigne à ne pas nous considérer comme les seuls garants de la raison.

Chez Husserl, comme chez Gadamer, une tradition encore en vigueur est celle-là dont la *Sinnbildung* a été activement reconnue. Précisons que, selon Gadamer, *Bildung* (Cfr. López 2001) est le processus continual de la conformation du sens. Ce n'est pas un *techné*, mais l'auto conscience du présent et, de plus, l'élévation à une généralité par la voie de la reconnaissance des limitations particulières.

Étant donné que la tradition ne se réduit pas à se transmettre passivement d'une génération à une autre, mais qu'elle-même devient un élément actif de transmission, si elle ne se limite pas à unir causalités externes, si elle s'interroge sur sa fondation originale et comprend le mouvement qui l'a produit, alors la tradition contribue au dépassement de la situation.

Husserl reconnaît l'importance de cette active compréhension de la tradition pour atteindre l'entendement (*Verständnis*) du passé et sa

⁹ Cfr. Ibidem, p. 286.

détermination du présent avec certaine originaireté (Cfr. Husserl 1963, 160-161). L'historicité vivante consiste en cela: depuis le présent nous nous remontons au passé, ainsi que depuis le propre nous nous ouvrons à autrui, pour remporter une compréhension élargie.

Nous ne sommes pas d'accord, donc, avec l'estimation gadamérienne de la «compréhension» husserlienne comme exclusivement méthodologique de la vie humaine (Cfr. Gadamer 1990, 264). Bien que Gadamer, à différence du fondateur de la phénoménologie, insiste sur le caractère ontologique de la compréhension, quand il l'applique à la tradition, il ne la comprend pas comme la manifestation vitale d'un autre, mais comme un contenu de sens, qui n'est pas cognoscible par l'expérience (*Erfahrung*), mais qui doit être amené à elle par la médiation herméneutique.

Husserl ne prête pas non plus attention aux expressions particularisantes de la tradition, mais il se concentre sur son sens; celui-ci peut se réactiver en accomplissant la fondation qui lui a donné origine. C'est faisable pour tous ceux qui partagent une tradition et ressentent aux autres comme distantes et comme des modalités de reconnaissance de l'*alter ego*. Cette appréhension paradoxale respecte l'altérité de l'autre, et l'approche à ce qu'il y a de semblable en elle. Avec cette formule, Husserl évite les unilatéralités, bien qu'il eût aussi précisé l'appliquer au monde propre, c'est-à-dire, il eût eu besoin d'expliquer que ce n'est pas quelque chose qui s'acquière définitivement, mais qu'il faut s'ouvrir à lui depuis la distance d'autrui pour l'évaluer et le modifier avec la responsabilité forgée conjointement.

Merleau-Ponty désigne cette procédure léguée par Husserl, «distance dans la proximité» par laquelle l'être plus intime se projette hors de soi. Il ajoute que la chair se propage autant *dans le je*, comme en l'autre sans effacer ses différences; alors

Il n'y a pas ici de problème de l'*alter ego* parce que ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale, qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension universelle (Merleau-Ponty 1964, 187-188).

Merleau-Ponty a compris que la tradition sédimentée, pour être véritablement commune, devait consister à un mouvement double d'abandon de soi et réappropriation: «être autrui pour être le même, oublier pour conserver, produire pour recevoir, regarder vers avant pour recevoir toute l'impulsion du passé» (Merleau-Ponty 1998, 37). Gadamer concevait justement ainsi la *Bildung* nécessaire pour s'élever depuis le particulier vers l'universel, comme l'exigence de «reconnaître le propre dans l'étranger et le faire familier; c'est le mouvement fondamental de l'esprit dont être il n'est pas mais retour à soi même depuis l'être étranger» (Gadamer 1990, 19-20).

Les deux philosophies démontrent que la compréhension culturelle s'enrichit si les autres cultures entrent en relation avec la nôtre. Or, comme Husserl nous rappelle, il est nécessaire de prendre en compte certains invariants sous-jacents aux différences culturelles, parce que si une culture se limite à regarder le monde depuis une seule perspective, pour la comprendre, il serait précis assumer cette perspective et, par conséquent, confondre la validité avec l'adoption du point de vue étranger et tomber ainsi dans le relativisme (Cfr. Husserl 1973b, 631). Adopter la perspective de l'autre, de la tradition, est aussi contre-productif que absolutiser la propre. La vérité est que notre monde n'est pas autosuffisant, il n'est pas complètement constitué ni peut l'être s'il n'est pas en contact pas avec d'autres qui lui permettront de découvrir les invariants, sa structure génératrice irrévocable, le véritable noyau d'une tradition critique au-delà de laquelle il n'est pas possible de reculer.

Husserl et Gadamer constatent cette participation dans la tradition, mais aussi la nécessité de récupérer la force et le mouvement qui lui a donné origine et d'y répondre dans le présent. Ce besoin de raviver le sens révèle le dynamisme de la tradition, qui n'est pas un objet en face d'un sujet. La tradition vivante, dirait Gadamer, est celle qui s'accomplit par la voie de l'interpellation depuis le présent et par celle de notre propre transformation. Comme chez Merleau-Ponty, la tradition cesse de se comprendre comme une couche statique de sédimentations pour se transformer en activité opérante du présent intersubjectif sur le passé et le futur. De plus, la tradition non seulement opère en sédimentant les sens, mais elle est l'horizon pour les établir et pour nous orienter dans le monde.

Gadamer, en suivant Husserl, considère que le premier horizon est la *Lebenswelt*, c'est à dire, la totalité où nous habitons historiquement, où l'horizon du passé se fusionne avec l'horizon du présent. Pour les deux philosophes, l'histoire n'est pas un objet indépendant du sujet; d'après Gadamer, ce dernier n'est pas celui qui donne un sens et se détache depuis le fond horizontique, mais «c'est la tradition celle qui ouvre et délimite notre horizon historique et ne pas l'opaque devenir de l'histoire qui se auto-réalise» (Gadamer 1993a, 76). La fusion gadamérienne des horizons opère comme l'*inter* entre la familiarité et l'étrangeté qui est la tradition pour nous. L'intention de reprise a un but analogue.

Gadamer a déclaré que l'essence de la tradition est sa linguistique (*Sprachlichkeit*)¹⁰. Ceci qui peut sembler bizarre à première vue chez Husserl, ne l'est pas, si nous pensons que la linguistique ne se réduit pas au langage, mais qu'elle a un caractère ontologique. Le transmis, le sédimenté et sa reprise par les êtres humains a une nature linguistique, parce qu'il ne se

¹⁰ Cfr. Gadamer 1993a, 393. Voir sur ce sujet, López 2000.

réduit pas à ce qui est dit, mais affecte aussi à ce que nous voulons dire, au sens visé et, en définitive, à l'expérience vécue consciemment.

À différence d'Husserl, qui commence par l'*epoché* des préjugés, Gadamer considère que la relation fondamentale que nous établissons avec l'histoire est l'appartenance à la tradition; or, il considère que quelque chose est «appartenant» (*Zugehörig*) lorsqu'est atteint par l'interpellation de la tradition¹¹. C'est pourquoi il faut l'écouter et l'interpréter; seulement alors nous serons à même de nous l'approprier ou la rejeter. Les deux décisions ne s'excluent pas dès lors que nous avons pris conscience des effets de la tradition en nous et vice versa, de qu'une appropriation véritable n'est pas acritique, mais constructive; de même, un bannissement absolu de la tradition n'est pas un éloignement d'elle, mais indifférence, puisque même la critique exige un effort compréhensif.

Gadamer a appris de la phénoménologie que «appartenance» est familiarité, mais aussi étrangeté à cause de la distance qu'il faut prendre pour aller «aux choses mêmes». La tradition parle de ces *Sachen* que les interlocuteurs essaient de comprendre et auxquelles ils tendent avec leurs actes. Maintenant nous comprenons le véritable sens de la tradition (*Überlieferung*) gadamérienne: le permanent dialogue avec la transmission que nous sommes. Celle-ci n'est pas réductible, par conséquent, ni à un objet, ni à un hypersujet. Gadamer se rapporte toujours au dialogue que nous maintenons avec elle, identique à celui que nous engageons avec le texte, *lato sensu*.

Merleau-Ponty a insisté sur la réciprocité des deux dimensions; influencées par la phénoménologie génétique, ses derniers cours dénotent un intérêt croissant pour la passivité dans sa relation avec l'activité. Aussi bien lui que Gadamer, ils ont appris d'Husserl que la tradition passivement assumée est si inauthentique comme celle qui est guidée par le volontarisme de l'action sans réflexion. Appartenir à une tradition inclut donc activité et passivité, réflexion et écoute.

Les trois se sont rendus compte que la sédimentation et la tradition souffrent de la même ambiguïté: ils supposent un affaiblissement du sens, mais il reste toujours la possibilité de sa réactivation ou de se distancer critiquement du sédimenté en créant autres significations.

Pour que la valeur positive de la tradition s'impose sur le négatif il convient de noter, comme Merleau-Ponty nous a enseigné, qu'il existe une ambiguïté qui n'est pas pernicieuse, celle qui montre la réalité comme coexistence de vérité et d'erreur. C'est pourquoi nous envisageons qu'il faut pratiquer une herméneutique de la confiance unie à une autre du soupçon, une reprise du sens originaire de la tradition et une rénovation de la même pour l'appliquer à des nouvelles situations.

¹¹ Gadamer 1993a, 467. Le mot *Gehören* inclut l'écoute (*Hören*) de l'autre.

Comme l'historien, qui «interprète les données de la tradition pour arriver au véritable sens que à un temps s'exprime et occulte en eux»(Gadamer 1993a, 342), toute tradition vivante implique oubli et perte de signification, mais sans elle il n'y aurait ni horizon ni *telos* de sens. Une relation identique définit à la langue et à la parole ou, en termes merleau-pontiennes, à la parole déjà parlée et à la parole parlante: La parole parlante n'est pas le signe de la pensée, mais elle l'accomplit. De la même manière, la tradition vivante crée un sens dans le mouvement même de sa expression réactivée. C'est une tâche de la philosophie de dévoiler la parole parlante qui est sous-jacente à la parole parlée, c'est-à-dire, découvrir comment la tradition sédimentée continue à nous parler et évaluer son legs en ordre à la rénovation de la conscience et au dépassement de la crise de cette rationalité qui ne se réduit pas à la raison mercantil.

Tous les êtres qui se savent responsables de l'humanité sont appelés à développer cette tâche, spécialement ceux qui agissent consciemment comme ses fonctionnaires, ceux qui font philosophie, parce que «faire philosophie il signifie suivre des intérêts théoriques, porter une vie qui formule des questions par la vérité et le bien d'une façon que ne reflète pas le propre bénéfice» (Gadamer 1989, 23), l'accumulation de pouvoir en un individu, mais l'agrandissement de l'humanité. La coïncidence avec Husserl est manifeste. Comme nous avons vu, l'initiateur de la phénoménologie insiste sur la rupture qui marque la philosophie avec la fondation phénoménologique de la tradition véritable, car, bien que l'origine de la philosophie doit être cherché en Tales et en autres personnalités isolées, ses projets théoriques avaient une claire orientation communautaire:

Ce mouvement se développe depuis ses débuts communicativement, il réveille un nouveau style d'existence personnelle dans son cercle de vie, dans la compréhension d'un destin nouveau en correspondance avec lui. Il s'élargit en lui (et dorénavant aussi au-delà de lui) une humanité particulier que, en habitant en la finité vit orientée vers l'infini (Husserl 1976, 322).

Pour qu'une tradition vive, elle doit se projeter vers l'avenir et prendre conscience de ses limitations. Une tradition sera vécue si ceux à qui appartient sont impliqués dans sa formation de sens, liés avec ses idées. Cette confiance husserlienne peut sembler volontariste en raison de son manque de stratégies d'implémentation, mais est nécessaire si la tradition qui se revendique est celle de l'authenticité et l'autonomie, c'est l'unique tradition que la philosophie peut défendre, car elle est sa fondation originale. Gadamer la partage: une tradition vivante est celle qui peut être appropriée et transformée librement. Il ne s'agit pas d'un objet que survit par l'inertie de ce qui a été, mais d'une formation de sens actif et créatif; c'est pourquoi la véritable participation à la tradition est son appropriation

critique. Grâce à cette tradition encore vivante il y a un processus herméneutique sans fin. En termes husserliennes, on dirait que l'expérience vécue (*Erlebnis*) de la tradition permet la réflexion sur l'histoire qui nous importe vraiment.

Merleau-Ponty découvre que non nous vivons seulement consciemment, mais charnellement, qu'il y a de sens et de contingence dans l'expérience. Pour comprendre l'union de deux termes dans l'histoire, nous avons besoin d'une logique qui se sait historique, mais qu'elle possède une façon spécifique de styliser sa tradition, c'est-à-dire, de faire que le sens tacite soit mis de manifeste:

La philosophie est en pleine histoire, elle n'est jamais indépendante du discours historique. Mais elle substitue en principe au symbolisme conscient et au sens latent un sens manifeste. Elle ne se contente pas de subir l'entourage historique (comme lui-même ne se contente pas de subir son passé), «elle le change en le révélant à lui-même, et donc en lui donnant l'occasion de nouer avec d'autres temps, d'autres milieux un rapport où apparaît sa vérité» (Merleau-Ponty 1966, 66).

Cette vérité intégrale recherchée par la philosophie permet qu'une seule histoire et un seul monde soient faits. Chaque être humain contribue à elle; l'unique différence qui le sépare du philosophe est sa conscience vigilante et sa parole. Il en résulte que le philosophe ne doit jamais se taire; si la réalité lui déplaît, il est obligé de dire pourquoi il ne veut pas prendre parti (Cfr. Merleau-Ponty 1966, 71)

Ses raisons proviennent de sa réflexion et elles doivent être révélées pour que la vie soit enrichie. Bien que ils ne soient pas suffisants pour éliminer son ambiguïté constitutive, sont nécessaires pour la «rénovation» dans cette continuité historique-vitale qui nous fait nous arrêter sur ce qui importe le plus. C'est bien là l'infortune et la grandeur de la tradition à laquelle nous appartenons

(Une traduction de
Marie Ángeles Olivan)

Œuvres citées

- Gadamer, Hans-Georg (1987) *Gesammelte Werke IV. Neure Philosophie II*. Tübingen, Mohr.
Gadamer, Hans-Georg (1989) *Das Erbe Europas*. Frankfurt a. m., Suhrkamp.
Gadamer, Hans-Georg (1990) *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I*. Tübingen, Mohr.

- Gadamer, Hans-Georg (1993a) *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II.* Tübingen, Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg (1993b) *Gesammelte Werke 8.* Tübingen, Mohr.
- Husserl, Edmund (1952) *Ideen II. Husserliana IV.* M. Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, Edmund (1959) *Erste Philosophie II. Husserliana VIII.* Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1963) *Cartesianische Meditationen. Husserliana I.* Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1966) *Analysen zur passiven Síntesis (1918-1926).* Husserliana XI. Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1973a) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II.* Husserliana XIV. Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1973b) *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität III.* Husserliana XV. Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1976) *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Husserliana VI. Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos.* Barcelona, Anthropos (1988. «Fünf Aufsätze über Erneuerung», *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Husserliana XXVII, Dordrecht, Kuwer. pp. 3-94).
- López, Mª Carmen (2000) «La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica», *Éndoxa. Series Filosóficas filosofía en el fin de siglo.* n° 12 (2000), pp. 229-256.
- López, Mª Carmen (2001) «La importancia de la *Bildung* para la cultura», dans Llinares, Joan B, et Sánchez Nicolás. (eds.) *Filosofía de la Cultura. Actas del Congreso internacional de Antropología filosófica.* Universidad de Valencia, pp. 743-749.
- López, Mª Carmen (2003) «La determinación histórica en la hermenéutica de H-G. Gadamer»: in Mª C. López. J. M. Díaz. *Fenomenología e Historia.* Madrid, UNED, pp. 167-183.
- López, Mª Carmen (2004) «Reconocimiento y crítica de la tradición en H-G., Gadamer», dans Acero, J. Nicolás, J.A. Tapias, Zúñiga (eds.) *El legado de Gadamer.* Universidad de Grnada, pp. 349-361
- López, Mª Carmen (2006) «La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation», dans Pnas, Beatriz et López, Mª Carmen (eds.) *Interculturalism. Between Identity and Diversity.* New York/ Berne, Peter Lang, pp. 27-46.
- López, Mª Carmen (2008a) «De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en M. Merleau-Ponty», *Investigaciones Fenomenológicas* 6, pp. 217-246.
- López, Mª Carmen (2008b) «De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad», dans López, Mª Carmen et Penas, Beatriz (eds.) *Paradojas de la Interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso.* Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 31-61.
- López, Mª Carmen (2011) «La verdad de las ideas sensibles», San Martín, Javier et Domingo, Tomás, *La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica* Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 333-340.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception.* Paris, Gallimard.

- Merleau-Ponty, Maurice (1960) *Signes*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Le Visible et l'Invisible*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966) *Eloge de la philosophie et autres essais*. Gallimard, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968) *Résumés de Cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris, Gallimard.
- Ricoeur, Paul (1986) *Du texte à l'action*, Paris, Seuil.
- Ricoeur, Paul (1991) *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard.
- Ricoeur, Paul (1996) *Notes des Cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*. Paris, Gallimard.
- Ricoeur, Paul (1998) *Notes de Cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Paris, PUF.
- Ricoeur, Paul (2003) *L'institution. La passivité*. Paris, Belin.

Cătălin CIOABA^{*}

„Der phänomenologische Kindergarten“. Phänomenologie als Tradition bei Martin Heidegger **

„Und heute? Die Zeit der phänomenologischen Philosophie scheint vorbei zu sein. Sie gilt schon als etwas Vergangenes, das nur noch historisch neben anderen Richtungen der Philosophie verzeichnet wird. Allein, die Phänomenologie ist in ihrem Eigensten keine Richtung. Sie ist die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen.“
(Heidegger 2007, 101)

Abstract: The purpose of this article is to investigate – on the background provided by the phenomenological critique of the European philosophy – the way in which phenomenology itself, having already a one-century long tradition, can adopt a critical perspective on itself. We attempt, therefore, to regard phenomenology as tradition, precisely because its beginnings were characterized by a reconsideration of the entire tradition. Young Heidegger's critique of phenomenology in its early stages (Husserl and Scheler) will serve here as a starting point for investigating, from this perspective, the reasons that (later, around the year 1929) made Heidegger to stop using the word “phenomenology” in the titles of his courses and seminars. This renunciation is connected, in our view, with his simultaneous renunciation of understanding philosophy as “scientific philosophy”. The wider frame of the present research is given by some late statements made by Heidegger regarding the future destiny of what it will still be called (or not) phenomenology.

Keyword: Heidegger, phenomenology, scientific philosophy, analytic philosophy

In dem späten Aufsatz *Mein Weg in die Phänomenologie*, aus dem unser Motto stammt, blickt Martin Heidegger nicht nur auf seine Karriere als Phänomenologe zurück, sondern äußert sich voreiligend zu dem zukünftigen Weg der Phänomenologie, die in ihrem Eigensten „keine

* Universität Bukarest, Romania

** This paper was supported by the strategic grant POSDRU/89/1.5/S/62259, Project “Applied social, human and political sciences. Postdoctoral training and postdoctoral fellowships in social, human and political sciences” cofinanced by the European Social Fund within the Sectorial Operational Program Human Resources Development 2007-2013.

Richtung“, sondern eine „Möglichkeit des Denkens“ sei. Ganz zum Schluss des Textes heißt es ebenfalls, dass die Phänomenologie in der Zukunft „zugunsten der Sache des Denkens“ wohl „als Titel verschwinden“ könnte, unter der Bedingung, dass sie als eine stete Möglichkeit des Denkens „erfahren und behalten wird“ (Heidegger 2007, 101).

Dass die Phänomenologie „als Möglichkeit“ verstanden werden soll wurde schon in § 7 von *Sein und Zeit*, im Kontext der Erläuterungen ihres „Vorbegriffes“, gesagt. Jene Erläuterungen „zeigen an, dass ihr Wesentliches nicht darin liegt, als philosophische »Richtung« *wirklich* zu sein. [...] Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit“ (Heidegger ¹¹1967, 38). Diese radikal neue Bestimmung der phänomenologischen Forschung hängt damit zusammen, dass der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription, anders als in der transzendentalen Phänomenologie Husserls, als *Auslegung* verstanden wird. Dadurch gewinnt bekanntlich die Phänomenologie eine neue, hermeneutische Dimension, die unter anderem ein neues Verhalten zur Vergangenheit und Überlieferung mit sich bringt. Das drückt sich eben im genannten Prinzip der so verstandenen hermeneutischen Phänomenologie aus: „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit“. Was hat aber Möglichkeit mit Geschichtlichkeit zu tun? Vielleicht mehr, als man denkt.

Im selben autobiographischen und zugleich philosophischen Text erinnert Heidegger an seine frühe Begegnung mit den *Logischen Untersuchungen*, an die Schwierigkeiten, auf die der damalige Schüler in den ersten Monaten bei der Lektüre gestoßen war. Trotz des langfristigen Nichtsverständens konnte es aber damals nur ein Missverständnis sein, zu denken, dass durch Phänomenologie ein „Anfang der Philosophie beansprucht [wird], der alles vorausgegangene Denken verleugne“ (Heidegger 2007, 97). Das Alte wird gerade durch das Neue wiederentdeckt und potenziert, so dass die phänomenologischen Untersuchungen vor allem eine „Haltung des Denkens“ in den Vordergrund bringen, die sich „als der Grundzug des Denkens, wenn nicht gar der Philosophie als solche“ (Heidegger 2007, 99) erweist.

An dieser Stelle wiederholt bezeichnenderweise Heidegger nach Jahren einen Satz, den er früher dem vom Husserl in einer ersten Fassung verfassten Phänomenologie-Artikel in der *Encyclopaedia Britannica* hinzufügen versuchte, der aber von Husserl in die letzte Fassung des Artikels nicht übernommen wurde (Vgl. Husserl 1968, 301). Die Diskrepanz zwischen Husserl und Heidegger im Begreifen der Bedeutung der Geschichte und der Tradition ist längst bekannt und wird hier nicht weiter besprochen. Es sei nur daran erinnert, dass der späte Husserl allmählich die Bedeutung des Blickes auf die Geschichte erkannt und seine erste ausdrückliche Stellung zur Geschichtlichkeit in der *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* genommen hat. Es ist dabei bemerkenswert,

dass Husserls Sinn für Geschichte sich erst im Rahmen einer konkreten Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Wissenschaften erweckt worden ist. Der Begründer der Phänomenologie wird nun zum Philosophiehistoriker. Er versucht zum ersten Mal ausdrücklich, „durch die Kruste der ‚historischen Tatsachen‘ der Philosophiegeschichte durchzustoßen, deren inneren Sinn, ihre verborgene Teleologie, befragend, aufweisend, erprobend“ (Husserl 1976, 16). Das Versagen der neuzeitlichen Wissenschaft (am besten exemplifiziert für Husserl durch die Psychologie) fordert nun eine Auseinandersetzung großen Stils mit der Überlieferung. Eine solche radikale Auseinandersetzung wurde aber bekanntlich schon früher im Gebiet der Phänomenologie von Martin Heidegger in Gang gesetzt. Das steigernde Interesse Husserls an der Dimension der Geschichtlichkeit des Denkens, ausgelöst von der Auseinandersetzung mit den Wissenschaften, dient uns als Ausgangspunkt für die hiesige Untersuchung, insofern wir im Folgenden die scharfe Traditionskritik Heideggers mit der gleich rücksichtslos geführten Wissenschaftskritik in Verbindung stellen und die Dialektik beider entlang des Heideggerschen Denkweges herauszustellen versuchen.

Traditionskritik als Gegenwartskritik: „Phänomenologie ist unphänomenologisch“

Schon früh ist Martin Heidegger zur Überlieferung auf Distanz gegangen und hat ständig sein Denken auf den Hintergrund der traditionellen Fragestellungen und Denkmotive projiziert. In der frühen Vorlesung *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* wird die Tradition des philosophischen Fragens als „Verdeckungsgeschichte“ charakterisiert, dessen Erschließung nicht durch die „schlichte Aufnahme“ durchgeführt werden soll, sondern „abgebaut“ werden muss (Heidegger 1988, 75). Solches Verstehen der Geschichte erweist sich zugleich als durchaus phänomenologisch, wenn man sich an die Definition des Phänomens in *Sein und Zeit* erinnert, wo die Verdeckung (in der Form der „Verstellung“) als die „häufigste und gefährlichste“ (also primäre) Gegebenheitsweise der Phänomene erkannt wird (Vgl. Heidegger 1967, 36). In einer Fußnote zum *Natorp-Bericht* heißt es dann fast programmatisch: „*Tradition*“: gerade das Ungeschichtliche [...] In Tradition keine angeeignete Vergangenheit.“ (Heidegger 2003, 11)

Der Sinn für Geschichte, der seinem Lehrer fehlte, diente bekanntlich bei Heidegger als Leitfaden für das Seinsproblem. Denn die Geschichte erweist sich letzten Endes als eine Tradition der Seinsvergessenheit, der Heidegger die Destruktion (als „Destruktion der Geschichte der Ontologie“) entgegenstellt. Bedeutend aber ist in diesem Zusammenhang der Gedanke, dass „*Kritik* der Geschichte immer nur Kritik der Gegenwart“ ist (Heidegger 2003, 12), dass sich also die Destruktion, die gegenüber der Vergangenheit eine „positive Absicht“ hat, „nicht zu Vergangenheit

negierend verhält“. Im Gegenteil, „ihre Kritik trifft das »Heute«“. (Heidegger 1967, 22)

Zu diesem „Heute“, das in der Kritik der Tradition primär getroffen ist, gehört auch „die erste Ausbildung der phänomenologischen Forschung“, d. h. die junge Tradition der phänomenologischen Bewegung, die Heidegger in der Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* unter eine ebenso rücksichtslosen Kritik wie die alte Tradition der abendländischen Philosophie stellt. In den ersten zwei Kapiteln des „vorbereitenden Teils“ werden die Entstehung und „der erste Durchbruch“ der phänomenologischen Forschung historisch vorgestellt, um dann im 3. Kapitel (§§ 10-13), sowie am Anfang des Hauptteils (§ 14), im Kontext einer „kritischen Besinnung“, „die Notwendigkeit einer radikalen Besinnung [auf die Phänomenologie] in ihr selbst und aus ihr selbst heraus“ (so lautet der Titel des 3. Kapitels) zu diskutieren. Heidegger übt in den genannten Stunden seiner Marburger Vorlesung eine „immanente Kritik“ auf die Phänomenologie, indem er durch seine Analyse zeigt, bezüglich Husserl und Scheler, dass „in beiden Fällen die Tradition der klassisch griechischen Philosophie verdeckt wirksam ist.“ (Heidegger 1994, 180). Unter den fundamentalen Entdeckungen der Phänomenologie zählt Heidegger in seiner historischen Darstellung die Intentionalität, die aber als Phänomen nicht ursprünglich erfasst wäre, solange das *Sein des Intentionalen* nicht in Frage gestellt wird. Das Versäumnis der Frage nach dem Sein des Intentionalen erweist sich als Versäumnis der Seinsfrage selbst, die „keine beliebige, nur mögliche Frage“ sei, „sondern die dringlichste Frage gerade im eigensten Sinne der Phänomenologie selbst“ (Heidegger 1994, 158). Die Rede über die Notwendigkeit der Seinsproblematik in der Phänomenologie scheint in diesen Passagen nicht nur das Plädoyer eines Phänomenologen für die Erweiterung des Forschungsgebietes zu sein, sondern bezeugt ein entschiedenes Neuergreifen der Phänomenologie als Möglichkeit des Denkens.

Auch die phänomenologische Forschung steht unter dem Bann einer alten Tradition und zwar gerade da, wo es um die ursprünglichste Bestimmung ihres eigensten Themas – die Intentionalität – geht. [...] Phänomenologie ist daher in der Grundaufgabe der Bestimmung ihres eigensten Feldes *unphänomenologisch*! – das heißt *vermeintlich phänomenologisch*! (Heidegger 1994, 178)

Phänomenologie ist demnach „unphänomenologisch“ oder „vermeintlich phänomenologisch“, weil sie noch unter „dem Druck und der Last der Tradition“ steht. (Heidegger 1994, 182) Die Gründe für die rücksichtlose Kritik sowohl der alten klassischen Tradition als auch der jungen phänomenologischen Tradition werden jetzt sichtbar. Die Stellung der Frage nach dem Sein (insbesondere der Frage nach dem Sein des Intentionalen) bringt mit sich eine wahre Befreiung von diesen Traditionen,

durch die der Sinn der phänomenologischen Beschreibung den spezifischen Charakter des *Auslegens* gewinnt. Die Phänomenologie als „forschendes Auslegen“ wird nun zur *hermeneutischen* Phänomenologie, die vor allem dies versteht, „dass die Phänomene gerade nicht offen zutage liegen“ und „die Wege zu den Sachen selbst nicht ohne weiteres bereitet sind“. Die Phänomenologie kann nur dann eine echte Forschung werden, wenn sie sich gegen sich selbst kritisch verhält.

Die kritische Besinnung zeigte nun, dass gerade im Selbstverständlichsten das phänomenologische Fragen versagen kann, d. h. aber, dass die Phänomene gerade nicht offen zutage liegen, dass die Wege zu den Sachen nicht ohne weiteres bereitet sind, dass die ständige Gefahr der Abdrängung und Missleitung besteht, welches gerade überhaupt den Sinn der Phänomenologie als forschendes Auslegen ausmacht. (Heidegger 1994, 189)

Zu beachten ist aber, dass die kritische Bezugnahme Heideggers auf die junge Tradition der phänomenologischen Forschung (sowie die Destruktion der Geschichte der Ontologie in *Sein und Zeit*) ebenfalls von einer positiven Absicht geführt ist. Im Spiel war natürlich für den damaligen Heidegger die *Zukunft* der Phänomenologie, also die Phänomenologie *als Möglichkeit*. Die positive Absicht der in dieser Vorlesung durchgeföhrten kritischen Besinnung lässt sich unter anderem darin sehen, dass „die in der Kritik aufgedeckten Versäumnisse [...] nicht als leicht korrigierbare «Fehler», sondern als die Macht des geschichtlichen Daseins, die wir selbst zu sein verdammt oder berufen sind“ verstanden werden. (Heidegger 1994, 182) Das Erfassen der Phänomenologie als Möglichkeit des Denkens bedeutet in erster Linie das Erfassen dieser als „*die Wiederholung, das Wiederergreifen des Anfangs unserer wissenschaftlichen Philosophie.*“ (Heidegger 1994, 184) Der erste Durchbruch war in den Augen Heideggers durch die husserlsche Aufnahme der kartesischen Idee einer absoluten und strengen Wissenschaftlichkeit und die Scheidung von strengwissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauungsphilosophie gekennzeichnet. Der zweite Durchbruch sollte dann die Idee der Wissenschaftlichkeit im Anfang der Philosophie wiederbeleben, wo übrigens auch die Seinsfrage ihre Herkunft hatte. Der Unterschied zwischen „Tradition“ und „Herkunft“, zwischen „schlichter Aufnahme“ und „Aneignung“ spielte immer bei Heidegger die entscheidende Rolle im Verhalten zur Geschichte.

In diesen Jahren ist bekanntlich für Heidegger Phänomenologie als Wissenschaft von den Phänomenen zugleich Wissenschaft vom Sein des Seienden¹. Die immanente Kritik der „ersten Ausbildung“ der phänomenologischen Forschung zielte auf die Wiederbelebung einer „wissenschaftlichen Philosophie“, wobei die Wissenschaftlichkeit gerade

¹ „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie“. (Heidegger 1967, 37)

durch die Destruktion der Überlieferung gewonnen werden sollte. Was verstand aber Heidegger unter „wissenschaftliche Philosophie“?

Phänomenologie als philosophische Forschung

Die Idee der „Philosophie als strenger Wissenschaft“ bewegte die Phänomenologie in ihrer ersten Ausbildung. Daraus entstand die Aufgabe der Abgrenzung gegen Psychologie, Anthropologie, Weltanschauungsphilosophie usw. Dieser langer und mühevoller Abgrenzungsversuch erinnert an das antipsychologistische und antinaturalistische Moment am Ende des 19. Jahrhunderts, als die Aufgabe der Erstellung einer „reinen Logik“ ins Zentrum der Philosophie trat. Der entscheidende Schlag gegen den am Ende des 19. Jahrhunderts herrschenden Psychologismus kam bekanntlich von zwei Mathematiker, Husserl und Frege, die dadurch auch Begründer zweier philosophischen Denkrichtungen – Phänomenologie und Sprachanalyse - wurden. Interessant ist, dass zu ihrer Geburt die beiden Richtungen dieselben Denkmotive entwickelten und eine gemeinsame Tendenz hatten: das Streben nach einer Wiederbelebung „wissenschaftlicher Philosophie“ durch die Bereitstellung einer „reinen Logik“. Der Historiker der analytischen Philosophie, Michel Dummett versteht die Lage der Philosophie um die Jahrhundertwende durch diese ursprüngliche Nähe der Sprachanalyse und der Phänomenologie.² Heidegger selbst würdigte in seiner frühen Schrift *Neuere Forschungen über Logik* (1912) die Resultate Freges³ und sah die perfekte Kongruenz zwischen der antipsychologistischen Stellung Freges und den Bemühungen Husserls um eine „reine Logik“.⁴ Der „theoretische Unwert“ der naturalistischen Philosophie wurde sowohl durch den Ansatz der Phänomenologie als auch durch denjenigen der Sprachanalyse ans Licht gebracht. Wie wurde aber nach dem

² „Frege ist der Großvater der analytischen Philosophie, Husserl der Begründer der Phänomenologie; es sind also zwei grundverschiedene philosophische Richtungen, die auf sie zurückgehen. Wie hätten sie wohl im Jahre 1903 etwa auf einen deutschsprachigen philosophischen Betrachter gewirkt, der das Werk beider kannte? Gewiß nicht wie zwei zutiefst entgegengesetzte, sondern wie zwei trotz mancher Interessenverschiedenheiten ausnehmend ähnlich orientierte Denker. Man könnte sie mit dem Rhein und der Donau vergleichen, die nicht weit voneinander entspringen und später ein Stück weit nahezu parallel fließen, dann aber in völlig verschiedene Richtungen strömen und in verschiedene Meere münden.“ (Dummett, 1988, 37)

³ „G. Freges logisch-mathematische Forschungen sind meines Erachtens in ihrer wahren Bedeutung noch nicht gewürdigt, geschweige denn ausgeschöpft. Was er in seinen Arbeiten über »Sinn und Bedeutung«, über »Begriff und Gegenstand« niedergelegt hat, darf keine Philosophie der Mathematik übersiehen, es ist aber auch im gleichen Maße wertvoll für eine allgemeine Theorie des Begriffs.“ (Heidegger, 1978, 20)

⁴ „Wenn Frege den Psychologismus im Prinzip wohl überwand, so hat doch Husserl erst in seinem Prolegomena zur reinen Logik das Wesen, die relativistischen Konsequenzen und den theoretischen Unwert des Psychologismus systematisch und umfassend auseinandergelegt.“ (Heidegger 1978, 20)

antipsychologistischen Moment diese Tendenz im Bereich der Phänomenologie verfolgt?

Während seines sogenannten „phänomenologischen Jahrzehnts“ war Heidegger bemüht, der Phänomenologie den Charakter einer echten „Forschung“ zu verleihen und dadurch die echte Wissenschaftlichkeit der Philosophie als „Wissenschaft vom Sein“ zu sichern. Der Weg dazu führte zu einer Art Ontologisierung der Phänomenologie, d. h. zur Bestimmung dieser als „Zugangsart zu dem [...] was Thema der Ontologie werden soll“. Der bekannte Satz aus *Sein und Zeit*, „Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich“ (Heidegger 1967, 35), kann aber bezeichnenderweise ebenso gut in seiner umgekehrter Form gehört werden und macht auch dann Sinn: „Phänomenologie ist nur als Ontologie möglich“. Der enge Zusammenhang von Phänomenologie und Ontologie besteht also letzten Endes nicht aus einer schlichten „Ontologisierung“, sondern aus einer echten und tiefen Zugehörigkeit, insofern zwischen den beiden einen intimen Wechselbezug gibt: Die neue „Zugangsart“ zum klassischen Thema der Ontologie, die von der Phänomenologie ermöglicht wird, bringt mit sich die Möglichkeit der ontologischen Differenz, die den Ansatz der Fundamentalontologie wesentlich charakterisiert. Was aber die Phänomenologie selbst betrifft, sie gewinnt dadurch eine gewisse Wissenschaftlichkeit, insofern sich für den jungen Heidegger die Wissenschaftlichkeit der Philosophie auf die Ontologie konzentriert. „Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie“ (Heidegger 1975, 15) heißt es in diesen Jahren, wo die Philosophie als Wissenschaft vom *Sein* einen klaren Vorrang gegenüber die Wissenschaften hat, die das *Seiende* forschen. Den genannten Vorrang erlangt die Philosophie aufgrund der in ihr durchgeföhrten ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem.

Philosophie ist Wissenschaft vom Sein. Wir verstehen künftig unter Philosophie wissenschaftliche Philosophie und nichts anderes. (Heidegger 1975, 17)

Allein, diese Bestimmung der Philosophie als Wissenschaft vom Sein wird nach dem „phänomenologischen Jahrzehnt“ allmählich aufgegeben. So wie Theodor Kisiel ausführlich gezeigt hat⁵, schwankt Heidegger ständig in diesen Jahren zwischen zwei Alternativen, zu der die Bestimmung der Philosophie als vor-theoretische Wissenschaft führt⁶: sie ist entweder eine vor-theoretische Grundwissenschaft oder überhaupt keine Wissenschaft.

⁵ „Philosophy as the primal science is like no other science, since it is to be a supra- or pretheoretical science, in short, a nontheoretical science, which forces us to the very limits of science. Thus, for the next ten years, Heidegger vacillated between the two poles of whether philosophy is to be the primal science or no science at all.“ (Kisiel 1993, 17).

⁶ „A decade later, when he definitively abandons the project of making philosophy into a strict science – which is one mark of the „turn“. (Kisiel 1993, 17).

Der baldige Verzicht auf die Bestimmung der Philosophie als „wissenschaftliche Philosophie“ geschieht aber bezeichnenderweise in derselben Zeit wie der Verzicht auf den Namen Phänomenologie, der seitdem in den Titeln der Vorlesungen und Seminare nicht mehr erscheint. Wie ist dieser Zusammenhang zu interpretieren?

Der Verzicht auf den Namen „Phänomenologie“ hängt ohne Zweifel damit zusammen, dass in den Augen Heideggers nun die Philosophie den Charakter einer primären Grundwissenschaft nicht haben kann und auch nicht zu beanspruchen braucht. „Nicht aus Mangel, sondern aus Überschuss“ (Heidegger 2001, 16) ist sie keine Wissenschaft und braucht deswegen auch keine Infusion von Wissenschaftlichkeit (wie in der ersten Ausbildung der Phänomenologie die Tendenz war), sondern kann der Wissenschaft entbehren, insofern sie in einem ursprünglicheren Sinne wissenschaftlich ist. Philosophie und Wissenschaft werden von nun an strikt getrennt – wie unter anderem die Ausführungen⁷ in der Freiburger Vorlesung am Ende des „phänomenologischen Jahrzehnts“ (*Einleitung in die Philosophie*, Wintersemester 1928/29) deutlich zeigen. Heidegger gelangt nun zu der Überzeugung, dass die Philosophie „von Hause aus unwissenschaftlich ist“, trotz der „Bemühung der neuzeitlichen Philosophie von Descartes über Kant und Hegel bis Husserl, die Philosophie zum Range einer Wissenschaft zu erheben“ (Heidegger 2001, 14). Wenn man seine Schriften aus den nächsten Jahren liest, sieht man, dass der seinsgeschichtliche Ansatz nach der Kehre unter anderem diesen festen Gewinn zählt: Dass Philosophie in keiner Weise und in keiner Form eine „wissenschaftliche Philosophie“ sein kann. Selbst der Name „Philosophie“ wird bekanntlich später (im seinsgeschichtlichen Ansatz) zugunsten des Terminus „Denken“ aufgegeben, und die Gründe dieses Verzichts scheinen dieselben zu sein wie im Falle des Namens Phänomenologie: Die entscheidende Wortwahl „Denken“ bezeugt nicht nur eine radikale Distanzierung von dem Gedanken einer „wissenschaftlichen Philosophie“, sondern auch die Überzeugung, dass selbst die Philosophie auf die Faszination des Wissenschaftlichkeitsideals, von dem sie jahrhundertlang in der Neuzeit geführt wurde, nicht ohne weiteres verzichten kann. Die Zuspritzung dieser Position findet sich in der berühmten Äußerung aus dem Vortrag *Was heißt Denken?*: „Die Wissenschaft denkt nicht“. Nach dem Vorherigen kann dieser bekannte aber oft missverstandene Satz so gehört werden: „Denken“ heißt dasjenige Philosophieren, das unter keinen Umständen die Form einer „wissenschaftlichen Philosophie“ nehmen kann. Das so verstandene seinsgeschichtliche „Denken“ bekommt dadurch einen wesentlichen Übergangs- und Vorbereitungscharakter, indem es die innere

⁷ (Heidegger, 2001, vor allem § 5, 13-18 und §§ 30-31, 217-227).

geschichtliche Notwendigkeit eines „Überganges“ vom „ersten Anfang“ zum „anderen Anfang“ der Geschichte zum Vorschein bringt.

Eine besondere Marke auf Heideggers Denkweg braucht in dieser Hinsicht noch erinnert zu werden: Es geht um den Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* (1938), wo Heidegger ein kurzes Inventar der „wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit“ erstellt. Zuerst wird die moderne Wissenschaft genannt, die sich grundsätzlich von der alten Wissenschaft der Antike und der Scholastik unterscheidet (der Text stellt eine Reihe von wichtigen Unterscheidungen heraus). Unter den vielen Kennzeichnen der modernen Wissenschaft wird wieder an erster Stelle diese höchst symptomatische Erscheinung erwähnt: „das Wesen dessen, was man heute Wissenschaft nennt, ist die Forschung“ (Heidegger 1977, 77). In diesem Kontext steht der Name „Forschung“ offenbar für die Wissenschaft im neuzeitlichen Sinne, sodass das Grundgeschehen der Neuzeit in folgenden kurzen Satz von Heidegger zusammengefasst werden kann: „Die Wissenschaft wird zur Forschung“.

Die hiesige Untersuchung hat aber herausgestellt, dass Heidegger in den Jahren des „phänomenologischen Jahrzehnten“, solange der Projekt der Fundamentalontologie durchgeführt wurde, bemüht war, die Phänomenologie zum Range einer „Forschung“ zu erheben. Sofern aber später der Begriff einer wissenschaftlichen Philosophie für Heidegger ein „Unbegriff“ geworden ist, konnte auch die Phänomenologie keine *Forschung* mehr sein, d. h. *Philosophie auf der Suche nach Wissenschaftlichkeit*. Ein radikaler Abschied von der so gearteten Phänomenologie (als philosophische Forschung) findet also auf dem Denkweg Heideggers statt, der in seiner wahrer Dimension nur insoweit verstanden werden kann, als der Abgrund, der seitdem in der Philosophie Heideggers Wissenschaft und Philosophie trennt, erkannt wird.

Wenn später Heidegger den Charakter des Denkens als Rückgang und als „Schritt zurück“ bezeichnet, kann im Kontext der hiesigen Untersuchung auch der frühe Verzicht auf den Namen „Phänomenologie“ (sowie der spätere Verzicht auf dem Namen „Philosophie“) als ein solcher „Schritt zurück“ angesehen werden. Dass die „Philosophie sich aus sich selbst bestimmen muss“ (Heidegger 2001, 15), das deutet von nun an auf den notwendigen Abgrenzungsversuch von der Wissenschaft in ihrer modernen Gestalt, nämlich als *Forschung*.

„Der phänomenologische Kindergarten“

Der Name „Phänomenologie“ wird trotzdem von Heidegger in seinen späteren Jahren gelegentlich wiederaufgenommen, obwohl nicht in der früheren programmatischen Form. Es ist dabei bemerkenswert, dass die Wiederaufnahme auf dem hier skizzierten Hintergrund geschieht: der

Verzicht auf den Namen „Phänomenologie“ in den Titeln der gehaltenen Vorlesungen und Seminare findet gerade in den Umbruchsjahren 1929-1930 statt, als das „phänomenologische Jahrzehnt“ endet und die ersten Anzeichen der sogenannten Kehre erscheinen. Der Verzicht geschieht im Rahmen einer tiefen Umwandlung, als viele weitere Namen (wie Fundamentalontologie, Daseinsanalytik, phänomenologische Forschung) allmählich verlassen wurden. Dieser Verzicht kann somit als eine der Voraussetzungen für den neuen, seinsgeschichtlichen Ansatz der Seinsfrage angesehen werden.

Der Name „Phänomenologie“ wird nämlich in den sechziger Jahren wiederaufgenommen, als Heidegger gelegentlich in seinem Haus in Zähringen oder während seiner Reisen nach Frankreich in Le Thor⁸ einige Schüler um sich zu sammeln pflegte, um zusammen „phänomenologische Übungen“ durchzuführen. Diesen engen Kreis, in dem die Gespräche zunächst persönlichen Charakter hatten und später in der Form eines Seminars fortgesetzt wurden, wird in einer der Stunden von Heidegger selbst „phänomenologischer Kindergarten“ (Vgl. Heidegger 2005, 288, 320) genannt. Denn es wurde dabei versucht, ausgehend z.B. von einer Lektüre aus Hegel, „phänomenologisch zu sehen“, d. h. der Spekulation eigens zu entgehen – denn dies war die Tendenz der phänomenologischen Bewegung seit seinen Anfängen. Der Name „Phänomenologie“ bekommt aber in diesem Kreis um Heidegger einen neuen Klang und teilweise auch eine neue Bedeutung. Das bezeugt schon das frühere *Seminar über „Zeit und Sein“*, gehalten im Jahre 1962, in dem Heidegger überraschenderweise das Vorgehen in dem genannten Vortrag, der wie kein anderer Text die Gründzuge seines späten Denkens enthält, als phänomenologisch charakterisiert:

Dieses Vorgehen kann als phänomenologisch bezeichnet werden, sofern unter Phänomenologie keine besondere Art und Richtung der Philosophie, sondern etwas, das in der Philosophie waltet, verstanden wird. (Heidegger 2007, 54)

Es geht in diesem Zusammenhang freilich nicht um die Phänomenologie als ein „Methodenbegriff“ oder als eine „Zugangsart“ zum Thema der Ontologie (wie sie in *Sein und Zeit* bestimmt wurde), sondern um eine Bestimmung, die trotz ihrer scheinbaren Vagheit mit der früheren Bestimmung, die Heidegger in dem Phänomenologie-Artikel in *Encyclopaedia Britannica* hinzufügen versuchte, übereinstimmt: Phänomenologie „als der Grundzug des Denkens, wenn nicht gar der Philosophie als solche“. Darüber hinaus finden wir im Seminarprotokoll noch eine überraschende Äußerung Heideggers: „der eigentliche Name der befolgten Methode“

⁸ Teilnehmer dieser Seminare waren unter anderen Jean Beaufret, François Fédier, François Vezin.

(Heidegger 2005, 337) in *Sein und Zeit* sei nicht die Phänomenologie gewesen, sondern die *Destruktion*, was nicht nur auf die Bestimmung der Phänomenologie in *Sein und Zeit* ein Licht wirft, sondern auch für das späte Verständnis dieser von Bedeutung ist. Es ist auf der anderen Seite bemerkenswert, dass die erste Ausbildung der Phänomenologie jetzt nicht mehr wie früher aus der Perspektive der Seinsfrage als unphänomenologisch gesehen wird: es wird gestanden, im Gegenteil, dass „ohne die phänomenologische Grundhaltung die Seinsfrage in der Tat nicht möglich gewesen wäre“ (Heidegger 2007, 54). Heidegger betont also nun die Kontinuität zwischen der transzentalen Phänomenologie Husserls und der hermeneutischen Phänomenologie, um sich zugleich als Bewahrer der „eigentlichen Phänomenologie“ zu verstehen. (Heidegger 2007, 54) Hierin spielt offenbar die Problematik der Kehre eine wichtige Rolle, wo Heidegger bekanntlich die Kontinuität seines Denkens betont und z.B. auch der Titel des Vortrags *Zeit und Sein* „eine Anzeige für den Fortgang des Denkens von *Sein und Zeit*“ (Heidegger 2007, 52) sein will. Heidegger kann sich nur als Bewahrer der „eigentlichen Phänomenologie“ verstehen (und es geht ihm hier nicht um eine bloße Selbstinszenierung), indem der Verzicht auf deren Namen auf seinem Denkweg für den „Fortgang“ des Denkens, also für seine Kontinuität, ein notwendiger „Schritt zurück“ repräsentiert.

Der Sinn der von Heidegger im Seminar gebrauchten Wendung „phänomenologischer Kindergarten“ kann nach den vorherigen Überlegungen so gedeutet werden: die phänomenologischen Übungen sind in jeder historischen Konfiguration der Phänomenologie möglich, insofern diese die Phänomenologie als etwas, „was in der Philosophie waltet“, bewahren. „Phänomenologie“ als Name, der wohl „verschwinden könnte“, ist diesmal keine Richtung, weil keine Methode, kein festes Vorgehen. Sie muss vielmehr aus der späteren Sicht als eine Bereitschaft verstanden werden, die *eigene Tradition* und Situation in Frage zu stellen und somit als eine „Möglichkeit des Denkens“ bewahrt zu werden. In der hiesigen Untersuchung wurde Phänomenologie als *Tradition* genommen und ihre mögliche „Teilnahme“ an der Zukunft wurde an ihrem Schicksal auf dem Denkweg Heideggers gemessen, wo der bloße Verzicht auf den Namen keineswegs für Heidegger das Verlassen der phänomenologischen Denkweise bedeutete, sondern eine Wiedererfindung, die später sogar die Wiederaufnahme des Namens ermöglicht hat. Der Verzicht gibt.

Phänomenologie hat jetzt eine lange Tradition. Wie sieht ihre Zukunft aus? Die Lehre Heidegger ist, dass jede Tradition, wie alt oder jung sie auch sei, Möglichkeiten in sich enthält, die in dieser Weise bereitgestellt werden, um aufs Neue anzufangen. Phänomenologie kann demnach eine „Möglichkeit des Denkens“ nur dann bleiben, wenn sie „wiedererfunden“ wird. Ist vielleicht ein „anderer Anfang“ der Phänomenologie denkbar? Und wie könnte er vorbereitet werden?

Literatur

- Dummett, Michel. 1988, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. ¹¹1967, *Sein und Zeit* (SZ), Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin. 1975, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1977, *Holzwege*, GA 5, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin, 1978, *Frühe Schriften*, GA 1, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1988, *Ontologie (Hermenutik der Faktizität)*, GA 63, hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,
- Heidegger, Martin. ³1994, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. ²2001, *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, hrsg. von Otto Saame und Ina Saame-Speidel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2003, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät, (1922), hrsg. von Günter Neumann, Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Heidegger, Martin. 2005, *Vier Seminare* (Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973), GA 15, hrsg. von Curt Ochwadt, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2007, *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von Friedrich Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund. 1968, *Phänomenologische Psychologie*, hrsg. von Walter Biemel, Haag, Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1976, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, hrsg. von Walter Biemel, Haag: Martinus Nijhoff.
- Kisiel, Theodor, 1993, *The Genesis of Heidegger's „Being and Time“*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993.

Daniel LESERRE *

Tradition und Sprache nach *Sein und Zeit*

Abstract. *Tradition and Language according to “Being and Time”.* The article takes its point of departure from Gadamer’s idea that language is the essence of tradition. Accordingly, it explores the suggestion that the hermeneutical approach to language according to *Being and Time* shows a fruitful path to understand the problem of tradition thematically. However, in contrast to Gadamer’s approach which underlines the written aspect of tradition, it stresses its discourse dimension. The interpretation of tradition from the multi-layered concept of discourse (*Rede*) expands the reflection on tradition in *Being and Time* and allows to conceive it as both: a productive appropriation of the past with regards to the future and the crossing point between the possible, the sense (*Sinn*), and the “real”, the meaning (*Bedeutung*).

Keywords: Tradition – Language – Sense – Meaning – *Being and Time*

Einleitung

Gadamers Grundgedanke, „daß es das Wesen der Überlieferung ist, im Medium der Sprache zu existieren“ (Gadamer 1972, 367) soll als Einstieg in folgenden Versuch und als einführende Rechtfertigung der Absicht dieses Beitrags gelten. Er soll darauf hinweisen, dass der seinshermeneutische Ansatz zur Sprache, so wie er in „Sein und Zeit“ entwickelt worden ist, einen fruchtbaren Weg zeigt, um das Problem der Tradition in diesem Kontext thematisch zu verstehen. Die Behauptung eines solchen Gedankens impliziert aber nicht die weitere Bestimmung der Gadamerschen Idee: „Daß das Wesen der Überlieferung durch Sprachlichkeit charakterisiert ist, kommt offenbar zu seiner vollen hermeneutischen Bedeutung dort, wo die Überlieferung eine *schriftliche* wird.“ (Gadamer 1972, 367). Im Unterschied dazu wird hier betont, dass der Ansatz zur Sprache in „Sein und Zeit“ eine besondere Relevanz für eine gegenwärtige Reflexion über die Tradition gewinnen kann, gerade wenn die *Dimension des Redens* der Sprache hervorgehoben wird, ohne notwendigerweise den Akzent auf den schriftlichen Aspekt zu legen.

Von Anfang an muss Folgendes klar gemacht werden: Um das Phänomen der Tradition im Kontext von „Sein und Zeit“ thematisch verstehen und die mögliche Relevanz einer solchen Analyse für eine weitere

* Independent researcher, National Council of Scientific and Technological Research, Ciudad de Buenos Aires, Argentina; e-mail: dleserre@interlink.com.ar

Diskussion einschätzen zu können, ist es notwendig zu beachten, inwiefern in diesem Text thematische Ausarbeitung und methodischer Approach zusammenlaufen. Es geht um die Art des Philosophierens in „Sein und Zeit“, wo sich Methode und Inhalt, begriffliches Thema und operative Entwicklung der Begriffe, Kritik und Aneignung der traditionellen Grundbegriffe, Form und Materie (in einer für den Text ziemlich fremden Ausdruckweise) gegenseitig beeinflussen und von dem Ziel des Werkes, nämlich „die Frage nach dem Sinn vom Sein erneut zu stellen“ (Heidegger 1979, 1) vereinheitlicht werden. Die entsprechend reflektierte neue Gestaltung des Philosophierens lautet: „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt.“ (Heidegger 1979, 436). Dementsprechend identifiziert die Erläuterung von „Sein und Zeit“, die noch in Arbeit ist (von Herrmann 1987, 2005, 2008), die in diesem Werk „entworfene und ausgearbeitete Fundamentalontologie als eine hermeneutische Phänomenologie des Daseins“ (von Herrmann 1987, ix).

Dieser Erläuterung zufolge werden wir im Verlauf unserer Argumentation unter dem Titel *Dasein* verstehen: „das existierende, seinsverstehende Seiende, während Existenz der Name für die eigenste Seinsweise dieses Seienden ist.“ (von Herrmann 2005, 16). Dieser Erläuterung ist also eine Unterscheidung zu entnehmen, die für unseren Zusammenhang eine zentrale, methodische Implikation hat: Das rechte Verständnis „vom existenzial-ontologischen Grundbegriff der durchschnittlichen Alltäglichkeit ist nur dann gewährleistet, wenn dieser Begriff von seiner weitverbreiteten, verhängnisvollen Ineinssetzung mit dem anderen existenzial-ontologischen Grundbegriff der Uneigentlichkeit befreit wird“ (von Herrmann 2005, 18). Der Begriff der durchschnittlichen Alltäglichkeit bezieht sich auf die „nicht herausgehobenen, daher indifferenten gehaltlichen Existenzmöglichkeiten als Möglichkeiten des In-der-Welt-seins“ (von Herrmann 2005, 18), während der Begriff der Uneigentlichkeit, bzw. Eigentlichkeit, „einen Vollzugsmodus des Existierens“ (von Herrmann 2005, 18) nennt. Damit kann der Begriff der Durchschnittlichkeit, die Seinsart, in der das Dasein zunächst und in der Regel existiert, als systematisches Verfahren verstanden werden, das der alltäglichen, weder eigentlichen noch uneigentlichen Daseinsauslegung als Leitfaden folgt.

Das genannte Ziel des Werkes, die so verstandene Bestimmung der philosophischen Tätigkeit und die fortlaufende Erläuterung von „Sein und Zeit“ sind methodische Bedingungen, die wir in dieser Arbeit voraussetzen, um zu versuchen, die Konjunktion von Sprache und Tradition nach „Sein und Zeit“ in Angriff zu nehmen.

Die in „Sein und Zeit“ entfaltete Sprachinterpretation lässt sich nur zureichend erfassen, wenn man die Gesamtheit der Reflexionsbewegung berücksichtigt, die ihren ausdifferenzierten Momenten und Schichten folgt. Der Vermerk am Anfang des § 34, dass von dem Phänomen der Rede „wir in der bisherigen Interpretation [...] ständig schon Gebrauch gemacht [haben]“ (Heidegger 1979, 161), dass „es in der thematischen Analyse aber gleichsam unterschlagen“ (Heidegger 1979, 161) und dass „jetzt erst Sprache Thema wird“ (Heidegger 1979, 160), macht sichtbar, dass der Begriff der Rede verschiedene Schichten aufweist. Folglich können wir aufgrund der hermeneutischen Darstellungsweise in dem Werk drei begriffliche Grundebenen oder Momente identifizieren. Zuerst kann man den Begriff der Rede als „Existenzial“ verstehen, das die „formale“ Struktur des In-der-Welt-seins darstellt. Auf einer zweiten Betrachtungsebene kann man diesen Begriff in dem Sinne verstehen, dass sich die Rede immer auf die eine oder andere Art in Übereinstimmung mit den Modi der Eigentlichkeit bzw. Uneigentlichkeit artikuliert, in der das Dasein seine Möglichkeiten *ist*. So wird die Rede auf der einen Seite in Betracht gezogen, insofern sie zum Gerede wird, und auf der anderen wird sie in einer ihrer wesentlichen Möglichkeiten gesehen, wie dem Hören, in Verbindung mit dem Gewissen, das dem Dasein seine Entschlossenheit ermöglicht. Schließlich kann man eine dritte Ebene sehen, wo Rede aus dem Horizont der Zeitlichkeit verstanden wird. Diesen drei Momenten des Redebegriffes liegt die im Text permanente Einheit ihrer Verbindung mit der Frage nach dem Sinn des Seins zugrunde. Diese dreischichtige Bestimmung des Redebegriffes und ihre Grundartikulation durch die Frage nach dem Sinn des Seins legt die theoretische Grundlage eines Zugangs zum Verständnis der Überlieferung.

Die folgenden vier Schritte haben die Absicht zu zeigen, wie zentrale Facetten des Redebegriffes, so wie er in „Sein und Zeit“ erschlossen worden ist, die in diesem Werk dargestellte Reflexion über die Tradition erweitern und begründen.

1. Rede als Artikulation von Bedeutung und Sinn

Heideggers Ansatz zur Sprache¹ wird in „Sein und Zeit“ durch zwei komplementäre Begriffe entfaltet, die im Kontext dieses Werkes als technici Termini gelten: „Rede“ und „Sprache“ (Heidegger 1979, § 34). Die Rede konstituiert „gleichursprünglich“ die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins. Sie ist die Existenzialstruktur des „Da“. Die Sprache hat ihre Wurzeln in der Verfassung dieser existenzialen Struktur: Rede ist das existenzial-

¹ Aus der zahlreichen Bibliographie über die Sprache in „Sein und Zeit“, erwähne ich hier diejenigen Arbeiten, von denen ich in dieser Arbeit Gebrauch gemacht habe: (Kelkel 1980); (Martel 2008, 165-234); (Stassen 1973).

ontologische Fundament der Sprache. „Sprache“ bezeichnet das Phänomen als solches, wenn es in seiner Unmittelbarkeit gegeben ist. „Rede“ wird verstanden als Bedingung der Möglichkeit des Phänomens aus der Perspektive der Analytik des Daseins. Die Rede als solche schließt die „Verlautbarung“ durch das Wort nicht ein, während die Sprache durch das Wort charakterisiert ist. Der Übergang der Rede zur Sprache wird durch den Begriff „Hinausgesprochenheit“ gekennzeichnet, durch diese Hinausgesprochenheit hat die Rede ein eigenes „weltliches Sein“.

Aus der Perspektive dieser ersten der möglichen Betrachtungsweisen erscheint der Begriff der Rede als die *Artikulation der Verständlichkeit*, d. h. als Schnittpunkt von Bedeutung und Sinn; Bedeutung ist dabei das schon Artikulierte, Sinn dagegen das, was in Abhängigkeit vom ersten Entwurf artikuliert werden kann. Da die Rede die Gliederung von Bedeutung und Sinn ist, gilt es zunächst kurz beide Begriffe aus der Struktur des In-der-Welt-seins hinaus zu identifizieren. In diesem Kontext bedeutet „Welt“ den ontologisch-existenzialen Begriff der Weltlichkeit und „In-der-Welt-sein“ besagt das „unthematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzen konstitutiven Verweisungen.“ (Heidegger 1979, 76). Zentral für unser Argument ist es, dass die Welt als solche in Bedeutsamkeit besteht, die ihren Ursprung in dem *alltäglichen Umgang* mit dem innerweltlichen Seienden hat. Die Welt ist das, was das Zuhandene begegnen lässt. Nach dem technischen Ausdruck ist das Phänomen der Welt „Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis“ (Heidegger 1979, 86). Die Welt wird durch die Grundstruktur des Verstehens begriffen. Das Verstehen hält die Beziehungen, die aus dem Umgang mit dem Zuhgenden entstehen, in einer bestimmten Erschlossenheit. „Bedeuten“ bezeichnet folglich den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens. Die Bedeutsamkeit wiederum ist das Bezugsganze dieses Bedeutens. *Die Welt als solche besteht in der Bedeutsamkeit*, und hier zeigt sich der wesentliche Charakter der Rede in Hinblick auf ihre ontologische Verfassung: die Tatsache, ihre Grundlage in der Bedeutsamkeit zu haben. Der Umgang mit dem Zuhgenden, mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, dass das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie Bedeutungen erschließen kann, die ihrerseits wieder das Wort konstituieren. Diese Analyse zeigt, dass die Bedeutung keine ausschließlich sprachliche Eigenschaft ist: Bedeutsamkeit konstituiert die Artikulation von nicht ausschließlich sprachlichen Erscheinungen (wie Zuhendes, Rede als solche) mit, Dies wird klar am Fall des Zeichens: Zeichen sind Zeugen, deren spezifischer Zeugcharakter im Zeigen besteht. Daher ist das Wesentliche im Zeichen: „ein Zeug, das ein Zeugganzes ausdrücklich in die Umsicht hebt, so daß sich in eins damit die Weltmäßigkeit des Zuhgenden meldet.“ (Heidegger

1979, 80) zu sein. Das Zeichen als ein ontisches Zuhandenes zeigt die ontologische Struktur Weltlichkeit an.

„Sinn“ ist die andere Komponente der Artikulation der Rede. In unserem Argumentationszusammenhang ist es entscheidend, dass der Sinn im Verstehen gründet und dass im Verstehen die Seinsart des Daseins als Seinkönnen liegt. Da Verstehen das Sein solchen Seinkönnens ist, wird es von diesem Seinkönnen her gefasst. Seine Bestimmung ist also folgende: „*Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Voran des mit ihm selbst Seins erschließt.*“ (Heidegger 1979, 144). Deswegen stellt die Möglichkeit als Existenzial die ursprünglichste und letzte positive ontologische Grundbestimmung des Daseins dar. Was im Verstehen eröffnet wird, ist die Verfassung des In-der-Welt-seins und das Verstehen an ihm selbst hat die existenziale Struktur des Entwurfes, der sich als die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens erweist. Der Entwurf, allgemeiner gesagt, das Seinkönnen, stellt die Grundlage dar für die „Erschlossenheit“: „Die Erschlossenheit des Da im Verstehen ist selbst eine Weise des Seinkönnens des Daseins.“ (Heidegger 1979, 147). In dieser Erschlossenheit, oder auch im Entwerfen des Verstehens, wird das innerweltliche Seiende entdeckt, d. h. es ist zu Verständnis gekommen. Wenn diese Erschließung des Seienden durch das Sein des Daseins entsteht, dann hat innerweltliches Seiendes Sinn. Wenn die „Umsicht“ das Zuhandene entdeckt, das noch nicht verstanden worden ist, wird die Welt durch die Sicht ausdrücklich verstanden. In der besorgenden Umsicht wird das Zuhandene nicht nur in seiner Beziehung zum „Um-zu“ verstanden, sondern auch als etwas Bestimmtes, z. B „dieses als Tisch“ (Heidegger 1979, 149). Davon ausgehend versteht sich diese Struktur des „ausdrücklich Verstandenen“, die als „Etwas als Etwas“ (Heidegger 1979, 149) gefasst wird, als Grundlage der Auslegung: „Das ‚Als‘ macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus; es konstituiert die Auslegung,“ (Heidegger 1979, 149). Diese Struktur muss nicht notwendigerweise, um als solche zu entstehen, durch eine Aussage ausgedrückt werden. Der Charakter des „als“, der zum Verständnis des Zuhgenden führt, ist vorprädikativ: „Die Artikulation des Verstandenen in der auslegenden Nahrung des Seienden am Leitfaden des ‚Etwas als Etwas‘ liegt vor der thematischen Aussage darüber.“ (Heidegger 1979, 149). Die Gliederung der geschaffenen Welt durch die Auslegung schließt die Ausgesprochenheit nicht notwendig ein. Die Auslegung hat ihre Grundlage in dieser vorprädikativen Struktur, die es ihrerseits ermöglicht, den Begriff Sinn zu erfassen. Das innerweltliche Seiende hat, da es durch das Dasein entdeckt wird, Sinn. Unter dieser Entdeckung ist nicht der Sinn, sondern „das Seiende, bzw. das Sein“ (Heidegger 1979, 151) zu verstehen. Der Sinn im engeren Sinn ist das, „worin sich Verständlichkeit von etwas hält.“ (Heidegger 1979, 151); er ist das „strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem

her etwas als etwas verständlich wird.“ (Heidegger 1979, 151) und innerhalb des Entwurfs artikuliert er die Auslegung. „Sinn“ bezeichnet deswegen „das formal-existenziale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit“ (Heidegger 1979, 152). Aus diesem Grund hat Sinn nur das Dasein, und es kann nur sinnvoll oder sinnlos sein. In dem Sinn hält sich die Verstehbarkeit von etwas, ohne dass er selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt. Zusammenfassend, aus der Perspektive des möglichen Seinkönnens des Daseins: „Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann. Das Entwerfen erschließt Möglichkeiten, das heißt solches, das ermöglicht.“ (Heidegger 1979, 324). Der Sinn als Ergebnis des primären Entwurfs erschließt einen Raum, der auf der Grundlage des Möglicheins die Fähigkeit hat zu ermöglichen.

Wie gesagt, im Rahmen der Analytik des Daseins wird die Sprache durch eine doppelte und komplementär begriffliche Bestimmung gefasst: Rede-Sprache. Rede als Artikulation der Verständlichkeit besteht sozusagen aus zwei Seiten: Sinn und Bedeutung. Der Sinn ist das Artikulierbare, während die Bedeutung das Gegliederte als solches ist. Darüber hinaus können Worte Bedeutungen aussprechen. Da das Dasein ein solches Seiendes ist, das geworfen, auf die Welt angewiesen ist, ist die Sprache, durch die die Rede ausgedrückt wird, vorfindlich wie ein Zuhandenes: „Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit kommt zu Wort. Den Bedeutungen wachsen Worte zu.“ (Heidegger 1979, 161). Das bedeutet aber, dass Rede als grundartikulierende Struktur nicht ausschließlich die Sprache ermöglicht. Mit der Begriffsbildung der Rede als der Artikulation der Verständlichkeit und als von einer möglichen „Verlautbarung“ unabhängig, dehnt sich die Analyse der Sprache in „Sein und Zeit“ auf ein größeres Feld von Phänomenen aus, und zwar auf die Grundformen des Hörens und Schweigen. Das Hören ist konstitutiv für das Reden. So hat auch das akustische Vernehmen das Hören als Grundlage, wie die sprachliche Verlautbarung in der Rede. Schweigen ist die andere wesenhafte Möglichkeit des Redens. Man kann sich auch durch das Schweigen verständlich machen, d. h. das Verständnis ausbilden. Damit wird das Schweigen nicht als Entzug verstanden, also als einfache Tatsache des Nicht-Sprechens, sondern es wird als etwas Aktives verstanden. Im strengsten Sinne kann man nur schweigen, wenn man etwas zu sagen hat.

2. Hörenkönnen als Grundlage der Überlieferung

Nach der zweiten Betrachtungsebene des Redebegriffs wird Rede in Beziehung zur Eigentlichkeit bzw. Uneigentlichkeit, d. h. zu den Modi, in denen das Dasein seine Möglichkeiten *ist*, betrachtet. Hier wird aus der Erschlossenheit her über der Ebene der formal-ontologischen Analyse der

Rede eine neue Bestimmung aufgebaut, wo die Rede in Bezug auf das mögliche Seinkönnen des Daseins, d. h. die Entschlossenheit, begriffen wird. Die Entschlossenheit besteht darin, *wie* sich das Dasein gegenüber seinen Möglichkeiten, sogar gegenüber dem Möglichen als solchem, verhält. Eine Bildungsart dieses Daseinsverhaltens sein Möglichsein ist das „Man“. Das Dasein ist immer schon in einer entdeckten Welt. *Der Sinn wird faktisch in einer Bedeutungsgestalt*, die die Ausgelegtheit des Man konstituiert. Aus dieser unmittelbaren Welt nimmt das Dasein seine Möglichkeiten; d. h. die Daseinsmöglichkeiten, ihr Seinskönnen als solches, entstehen nur aus den *schon kristallisierten Bedeutungen*. Die Daseinsmöglichkeiten werden auf das alltäglich zunächst Verfügbare nivelliert und die durchschnittliche Alltäglichkeit erbringt „eine Abblendung des Möglichen als solchen. Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Besorgens wird möglichkeitsblind und beruhigt sich bei dem nur ‚Wirklichen‘“ (Heidegger 1979, 194f). Dabei wird die Rede Gerede: „Das Gerede ist von Hause aus [...] ein Verschließen“ (Heidegger 1979, 169), wo „die mitgeteilte Rede weitgehend verstanden werden [kann], ohne daß sich der Hörende in ein ursprünglich verstehendes Sein zum Worüber der Rede bringt.“ (Heidegger 1979, 168). Das „Worüber“ die Rede ist, ist die Sache, um die es geht. Was hier auf dem Spiel steht, ist, wie sich das Dasein der Rede gegenüber verhält, d. h. gegenüber einem mit Bezug auf die Sache möglichen Sagenkönnen. Das Gerede gibt die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne Zueignung der Sache. Damit wird Man, wer spricht: „Die Sache ist so, weil man es sagt“ (Heidegger 1979, 168). Durch diesen Kniff versucht das Dasein der Verantwortung auszuweichen, es selbst zu werden; eine Verantwortung, die gerade aus dem Gebrauch des Personalpronomens entsteht. Das mögliche, eigentliche Selbstsein kann sich nur gegen diese herrschende Daseinsauslegung ausbilden.

Dieses eigentliche Seinkönnen wird durch die *Stimme des Gewissens* mitgeteilt. Da für die Rede die stimmliche Verlautbarung nicht wesentlich ist, ist der Ruf dieser Stimme also lautlos. Mehr noch, da es kein wahrnehmbares Indiz dieser Stimme gibt, ist der Rufer als Wer dieses Redens weltlich durch nichts bestimmbar. Jedoch wird auch damit noch die Funktion der Rede als Artikulation der Verständlichkeit durchgeführt: „Das Gewissen gibt ‚etwas‘ zu verstehen, es erschließt“ (Heidegger 1979, 269). Das Gewissen offenbart sich als *Ruf* und das Rufen ist „ein Modus der Rede“ (Heidegger 1979, 269). Das Gewissen nimmt die Gestalt der Stimme an, die etwas zu verstehen gibt. Das Gewissen ist deswegen ein sprachliches Phänomen, insofern es als Rede erfasst werden kann und es ist deswegen Rede, weil es, selbst wenn auch ohne Verlautbarung, die Struktur der Rede mit ihren wesentlichen Momenten, wie dem Geredeten als solchem oder der Mitteilung, aufweist. Damit erreicht die Rolle des Schweigens als sprachlich begründetes Phänomen eine besondere Bedeutung: es gibt kein

materielles Zeichen, mit dem man einem Anderen das mitteilen kann, was vom Gewissen geredet wird. Das Gewissen zeigt die paradoxe Besonderheit, dass es nur im Modus des Schweigens redet, das dem Dasein ermöglicht, sich zu entschließen: „Das eigentliche Selbstsein sagt *als schweigendes* gerade nicht ‚Ich-Ich, sondern ‚ist‘, in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es eigentlich sein kann.“ (Heidegger 1979, 322f). *Als schweigendes* vollzieht dieses Reden des Gewissens die Wendung, durch die das Dasein sich vom Man zum Selbst wandeln kann.

Da Eigentlichkeit bzw. Uneigentlichkeit mögliche Modi des Seinkönnens sind, haben sie ihre Wurzeln in der Sorge, der existenziellen Struktur, in der die grundsätzliche Einheit der in der Analytik behandelten Phänomene deutlich wird: „Die Seinsganzheit des Daseins als Sorge besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnetem Seienden)“ (Heidegger 1979, 327). Dementsprechend ist die Entschlossenheit als Modus der eigentlichen Sorge nur durch die Zeitlichkeit möglich. Solange die Zeitlichkeit der Sinn der eigentlichen Sorge ist, manifestiert sie sich als die dritte mögliche Betrachtungsebene des Redebegriffs in „Sein und Zeit“, die der ursprüngliche Grundpunkt der nur als daseinsmäßig zu charakterisierenden Einheit der Redensebenen ist: „Die Rede ist *an ihr selbst* zeitlich, sofern alles Reden über..., von.. und zu... in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit gründet.“ (Heidegger 1979, 349). Der Text gibt einen Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Zeit und Rede, der mit Bezug auf die Argumentation, die wir hier vorschlagen, besonders wichtig ist, weil gerade auf diesem Zusammenhang die mögliche Explikation der Sprachlichkeit der Tradition beruht: „Aus der Zeitlichkeit der Rede, das heißt des Daseins überhaupt, kann erst die ‚Entstehung‘ der ‚Bedeutung‘ aufgeklärt und die Möglichkeit einer Begriffsbildung ontologisch verständlich gemacht werden.“ (Heidegger 1979, 349). Damit fällt der ontologische Sinn des „*ist*“ mit der Entstehung von Bedeutungen zusammen.

3. Die Möglichkeit der schweigenden Überlieferung

Die Grundartikulation der Tradition auf der Basis der existenziellen Analytik kann dadurch identifiziert werden, dass das Sein des Daseins, die Existenz, seinen Sinn *gerade in der Zeitlichkeit* hat und dass die Zeitlichkeit die Bedingung der Möglichkeit der Geschichtlichkeit ist. Von seiner Zeitlichkeit ausgehend existiert das Dasein geschichtlich. Geschichtlichkeit ihrerseits ist der Grund der Tradition, insofern das Dasein *ist*, wie und was es schon war. Das Dasein *ist seine Vergangenheit*². Die Zeitigung bezeichnet eine dreifach

² Die Idee, dass das Dasein radikal geschichtlich ist, wird im Heidegger 1979, § 74 („Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit“) analytisch aufgewiesen.

strukturierte Bewegung, sie vollzieht sich in den drei Ekstasen des Auf-sich-zukommens, Auf-sich-zurückkommens, Gegenwärtigen. Diese Bewegung zeigt einen besonderen Bezug zur existenzialen Vergangenheit, also zur Gewesenheit des Daseins. Deshalb hat die Zeitigung den Wesenscharakter des Geschehens der Geschichtlichkeit. Tradition ihrerseits als zur Geschichtlichkeit gehörend ist fundamentale Seinsstruktur. Dementsprechend sollten alle der Tradition so wie auch der Geschichtlichkeit entsprechenden Prädikate, die von dem überlieferten Seinsverständnis abhängig sind, aus dem neuen ontologischen Horizont verstanden werden, den „Sein und Zeit“ zu erschließen versuchte. „Das Dasein *ist* seine Vergangenheit“ heißt deshalb nicht, dass die Vergangenheit als eine noch vorhandene Eigenschaft im gegenwärtigen Leben nachwirkt oder einfach Einfluss haben könnte, sondern dass das Dasein seine Vergangenheit in der Weise seines Seins *ist*, dessen Existenz Zeitlichkeit *ist*. Tradition als Geschichtlichkeit ist eine grundsätzliche Verfasstheit des Seins des Daseins. Das Dasein existiert geschichtlich ständig in allen ihm möglichen Seinsarten. Das Sein des Daseins ist in dieser grundsätzlichen Weise geschichtlich, ebenso wie es grundsätzlich zeitlich ist in der Weise der Zeitigung der Zeitlichkeit. Dem Dasein kann Historizität, nicht aber *Geschichtlichkeit* fehlen. Das Fehlen von Historie irgendwelcher Art kann nicht dazu führen, die Geschichtlichkeit als wesenhafte Seinsverfassung des Daseins zu leugnen. Mit dem Fehlen von Geschichtlichkeit würde dieses Seiende aufhören, als Dasein zu existieren. Denn die Geschichtlichkeit ist als Seinsverfassung des Daseins eine wesenhafte Weise, wie es diesem in seinem Sein um sein Sein geht. Demzufolge ist die Tradition, insofern sie die Struktur der Geschichtlichkeit mitkonstituiert, auch eine wesenhafte Weise, wie es diesem in seinem Sein um sein Sein geht. Vergangenheit meint demnach die existenzial verstandene Vergangenheit im Sinne der ererbten Existenzmöglichkeiten.

Weil das Dasein aufgrund der Zeitlichkeit in seiner Gewesenheit offen ist, ist der Weg zur Tradition vorwissenschaftlich je schon offen. Aus diesem Grunde existiert es geschichtlich als Sichüberliefern ererbter Möglichkeiten dagewesenen Daseins. Dieses Sichüberliefern dagewesener Möglichkeiten braucht aber *nicht ausdrücklich* um die Herkunft der ererbten Möglichkeiten zu wissen. Dementsprechend bedeutet die Idee, dass das Dasein ausdrücklich oder nicht seine Vergangenheit ist, dass das Dasein aus den ererbten Möglichkeiten entweder unausdrücklich in der Weise des Sichüberliefern oder ausdrücklich in der Weise der Wiederholung existieren kann. Aus seiner Zeitlichkeit hat das Dasein dennoch die Möglichkeit, die ererbte Existenzmöglichkeit ausdrücklich aus dem überlieferten Daseinsverständnis zu holen. Auf diese Weise kommt das Dasein auf sein geworfenes Erschlossengewesen zurück und wiederholt ausdrücklich die ererbten Möglichkeiten im Sichüberliefern. In solcher Wiederholung geht

das Dasein ausdrücklich zu den Möglichkeiten gewesenen Daseins zurück. Dieses ausdrückliche Sichüberliefern, das Wiederholen, ist aber noch kein wissenschaftliches Verhalten zur Geschichte. Demnach sind drei Modi des existierenden Verhaltens zur Vergangenheit zu unterscheiden: 1. das Geschehen des Sichüberlieferns dagewesener Möglichkeiten, das sich *unausdrücklich* vollzieht, also ohne Wissen um die Herkunft dieser Möglichkeiten; 2. die Wiederholung der ererbten Möglichkeiten als ein *ausdrückliches Sichüberliefern*, das aber selbst noch vorhistorisch ist; 3. das *historisch-wissenschaftliche Thematisieren* und Auslegen der dagewesenen Existenzmöglichkeiten. Die historische Thematisierung geschieht aus der Wiederholung heraus, ist aber nicht identisch mit dieser, sondern eine Modifikation dieser, sie ist die Abwandlung der vorhistorischen zur historischwissenschaftlichen Wiederholung. Dementsprechend kann die Geschichtlichkeit des Daseins diesem selbst verborgen bleiben oder es kann sie entdecken und ihr ausdrücklich nachgehen. Im letzteren Fall werden die Tradition und die Erschließung dessen, was sie überliefert als eigenständige Aufgabe in der Art des historischen Fragens und Forschens ergriffen.

Zentral für unsere Thesis ist erstens, dass die Überlieferung aus ererbten Möglichkeiten besteht und zweitens, dass diese Überlieferung geschehen kann *ohne* notwendigerweise *ausdrücklich* werden zu müssen. Die vertretene These, dass die *Dimension des Redens* eine besondere Relevanz für das Verständnis der Tradition nach „Sein und Zeit“ hat, zeigt damit ihre begriffliche Wirklichkeit. Nur eine Konzeption der Sprache, die vom Reden her gewonnen wird, kann über den nicht-ausdrücklichen, bzw. schweigenden Aspekt der Überlieferung Aufschluss geben. Damit wird ihr die Idee, dass „das Wesen der Überlieferung durch Sprachlichkeit charakterisiert ist“ (Gadamer 1972, 367) zugeschrieben, aber gleichzeitig ein anderer, vom schriftlichen Aspekt der Überlieferung unterschiedlicher, aufgewiesen, und zwar ihre redensmäßige Konstitution. *Um über Überlieferung zu reden, müssen wir artikulierbares Verständnis, d. h. Rede, vorauszusetzen*, was nicht unbedingt schriftlich sein sollte³.

Überdies ist das andere schon gewesene Dasein in der Form von ererbten Existenzmöglichkeiten erschlossen. Das existenziale Gewesen ist konstitutiv für die Erschlossenheit des Daseins, das als solches im Miteinandersein mit Anderen existiert: „Seine eigene Vergangenheit -und das besagt immer die seiner ‚Generation‘ - folgt dem Dasein nicht *nach*, sondern geht ihm je schon vorweg.“ (Heidegger 1979, 20). Darin liegt der Grund davon, dass das Dasein „in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen [ist]. Aus dieser her versteht es sich

³ Damit möchte ich nicht übersiehen, dass bei Gadamer nur von der „vollen hermeneutischen Bedeutung“ (Hervorhebung D.L.) die Rede ist, womit der schriftliche Charakter nicht als notwendige Bedingung gesetzt ist. (Gadamer 1972, 367).

zunächst und in gewissem Umkreis ständig.“ (Heidegger 1979, 20). Das Dasein kann nur dadurch verstehen, dass es sich in den dagewesenen Möglichkeiten, die es sich überliefert, schon verstanden hat. Zunächst und ständig überliefern die dagewesenen Möglichkeiten, in denen sich das Dasein versteht, eine schon gegebene Daseinsauslegung, d. h. die Ausgelegtheit der Daseinsmöglichkeiten im Seinsmodus der durchschnittlichen Alltäglichkeit. „Dieses Verständnis erschließt die Möglichkeiten seines Seins und regelt sie.“ (Heidegger 1979, 20).

4. Die produktive Aneignung der Tradition als Erschließung des Sinnes

Tradition ist also ein Modus des Daseinsverhaltens zur eigenen Geschichte. Unmittelbar ist sie das vorherrschende Daseinsverhalten zur eigenen Geschichte, die auf der existenziellen Struktur der durchschnittlichen Alltäglichkeit beruht. Von dem existenziellen Standpunkt aus sind der Tradition gegenüber zwei Grundhaltungen möglich. Einerseits entfaltet sie sich als Herrschaft der verfallenden Überlieferung, die ihre existenziale Wurzel in der Seinsverfassung des Daseins selbst hat. Eins mit seinem Verfallen an die Welt verfällt das Dasein auch seiner Überlieferung. Mit Bezug auf den möglichen Existenzvollzug des Daseins kann sie beim Verfallen uneigentlich werden. Dementsprechend hat das Dasein „nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen,“ (Heidegger 1979, 21), sondern es verfällt damit auch seiner Tradition: „Diese nimmt ihm die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab.“ (Heidegger 1979, 21). Wenn die herrschende Tradition das Übergebene nicht selbstverständlich zugänglich macht, verdeckt sie „den Zugang zu den ursprünglichen Quellen“ (Heidegger 1979, 21), von denen die überlieferten Erfahrungen und Begriffe im daseinsmäßigen Sichüberliefern tradiert werden; sie werden überliefert, ohne dass ihr Ursprungsbereich beachtet wird. Die verfallende Überlieferung verschließt jene Quellen, aus denen das Übergebene primär geschöpft wurde. Damit hat das Verfallen an die Tradition bezüglich der Erschlossenheit verdeckenden, verschließenden Charakter. Wenn sich die ursprünglichen Quellen auf das Seinsverständnis beziehen, verdeckt die ontologische Tradition die Gewinnung der ursprünglichen Erfahrung, die die ontologischen Bestimmungen geführt und ermöglicht hat. Mit der Herrschaft der verfallenden Überlieferung werden die ontologischen Bestimmungen *selbstverständlich*. Das aber besagt nicht einfach, dass sie unkritisch übernommen wurden, sondern vielmehr dass sie im Gang ihrer Überlieferungsgeschichte *nicht radikal aus ihrem daseinsmäßigen Ursprungsbereich* verstanden worden sind. Die Herrschaft der verfallenden Überlieferung macht die Herkunft der überlieferten Begriffe aus dem daseinsmäßigen

Seinsverständnis vergessen. Das Dasein versteht die elementarsten Bedingungen nicht mehr, aus denen es sich selbst ausgebildet hat.

Dagegen zeigt sich ein zweiter Weg, sich der Tradition gegenüber zu verhalten. Während die *verfallende Überlieferung* die *Geschichtlichkeit* des Daseins *entwurzelt*, ermöglicht hingegen ihrerseits die *existential ergriffene Geschichtlichkeit*, die elementarsten Bedingungen so zu verstehen, dass ein „positiver Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung“ (Heidegger 1979, 21) geöffnet wird. Dieser *positive Rückgang zur Vergangenheit* soll gegen das Ausliefern der ontologischen Überlieferung an die Selbstverständlichkeit, das Verdecken der ursprünglichen ontologischen Erfahrungsquellen und das Vergessenmachen der Herkunft der Begriffe aus einem leitenden Seinsverständnis des Daseins gewonnen werden. Damit wird auch eine positive Aufgabe der Tradition erschlossen, die wesentlich dadurch charakterisiert wird, dass sie *eine produktive Aneignung* ermöglichen soll. Bezuglich der Vergangenheit der Philosophie als Ontologie ist diese Aufgabe positiv, wenn die überlieferten Begriffe hinsichtlich ihrer Herkunft aus dem Seinsverständnis des Daseins *neu* angeeignet werden und nicht nur wie sie auf Grund des Verfalls an die Tradition überliefert werden. In diesem Fall liegen die Bedingungen für einen auslegenden Rückgang zur Vergangenheit letztlich in der ausdrücklichen und ursprünglicheren Wiederholung der Seinsfrage.

Die ausgearbeitete Frage nach dem Sinn des Seins reflektiert demnach zwei mögliche Verhaltensweisen gegenüber der Tradition. Der Hauptgedankenzug der Reflexion über die Tradition in „Sein und Zeit“ richtet sich auf die Überlieferung der Frage nach dem Sein des Seienden als Ontologie. Diese Frage nach dem Sein gilt als exemplarisch leitender Fall, der zeigt, wie die einst urgestiftete Frage durch Überlieferung der Geschichte der Ontologie übernommen worden ist. Wenn das Dasein mit seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition in eins verfällt, nimmt die Tradition der dagewesenen und als solchen tradierten Fragemöglichkeit die eigene Führung und das eigene Fragen ab. Dieser Modus des (ausdrücklichen oder nicht) Sichüberliefern der Tradition übernimmt die dagewesene Fragemöglichkeit nur innerhalb der Grenzen, in denen sie dagewesen ist. Auf diese Weise schließt dieses Sichüberliefern das ursprünglichere Fragen über die inneren Möglichkeiten des Überlieferten hinaus aus. Wenn die Frage nach dem Sein von Generation zu Generation innerhalb jener Grenze angeeignet wird, dann verfällt das Dasein an die Tradition und fragt nicht selbst in einer ursprünglicheren Weise, als es durch die Tradition vorgegeben ist. Im Gegensatz zu diesem Verfallen können *Durchsichtigkeit* hinsichtlich der eigenen möglichen Existenz und *Ursprünglichkeit* des Fragens bezüglich der anfänglichen Erfahrung Kriterien für dessen Beurteilung werden: Je weniger ursprünglich und durchsichtig das Fragen nach dem Sein des Seienden ist, desto mehr verfällt es der

Überlieferung. Damit wird aber impliziert, dass Tradition in sich selbst nicht verfallend ist, und dass sie nur verfallend ist, insofern sie nicht ursprünglich und durchsichtig fragen lässt.

Im Gegensatz zu der verfallenden Tradition gibt es auch die Möglichkeit einer positiven Aneignung der ursprünglichen Erfahrung durch ein ausgearbeitetes Fragen, das mit einem methodischen Schritt anfängt. Da das Dasein sich selbst und das Sein überhaupt aus der Welt heraus als den Bereich versteht, der die Mannigfaltigkeit von Seienden umfasst und damit eine Sedimentation des ontologischen Verständnisses erwächst, die als gegebene Ontologie vorausgesetzt wird, soll die Seinsfrage ihre Geschichte durchsichtig machen. Aus diesem Grund „bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen.“ (Heidegger 1979, 22). Solch eine Aufgabe wird verstanden „als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.“ (Heidegger 1979, 22). Die verhärtete ontologische Tradition soll aufgelockert und die durch sie gezeitigten Verdeckungen der einmal ursprünglich geschöpften Seinsbestimmungen abgelöst werden. Zu diesem Zweck tritt der Begriff einer Destruktion der Ontologie als ein *methodischer* auf, der nicht im alltäglichen, üblichen negativen Sinne der Zerstörung verstanden werden darf. Auch hat die Destruktion nicht „den negativen Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition.“ (Heidegger 1979, 22). Im Gegenteil soll sie die ontologische Tradition „in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren Grenzen abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind.“ (Heidegger 1979, 22); d. h. als methodisches Verfahren verfolgt die Destruktion das Ziel, die verdeckenden Schichten hinsichtlich ihres positiv-sachlichen Gehalts abzutragen, um zu den primären ontologischen Erfahrungen vorzudringen. Anders gesagt, als positives, methodisches Verfahren versucht die Destruktion die ursprüngliche, ontologische Erfahrung, d. h. die dagewesenen Möglichkeiten ontologischen Fragens, zu verstehen. Mit Bezug auf die Fortsetzung des so identifizierten ersten Schrittes sei es hier erlaubt, Folgendes zu bemerken: In dem Kontext unserer Arbeit kann die Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein, so wie sie wirklich in dem veröffentlichten „Sein und Zeit“ entwickelt worden ist, als die positive Entfaltung dieser Frage gelten. Dementsprechend bezieht sich unser nächster Schritt auf das, was eine solche Ausarbeitung für eine Reflexion über den Zusammenhang von Sprachlichkeit und Tradition ermöglicht.

Die Analyse der Überlieferung aus der Perspektive des Sprachansatzes in „Sein und Zeit“ macht es möglich, die hermeneutisch-phänomenologische Reflexion über die Tradition, die in diesem Werk ontologisch von dem Frage nach dem Sinn des Seins geleitet wird und auf sie konzentriert ist, in dem Sinne zu erforschen und zu erweitern, dass Aspekte dieser Reflexion als Hinweise für eine ausdrückliche Untersuchung über die Tradition entwickelt werden können. Folgendes ist zu erinnern: Solange die Frage nach dem Sinn des Seins nicht auf ihre sprachliche Dimension reduziert werden kann, kann sie auch nicht ohne ihre sprachliche Dimension verstanden werden. Damit ist also zu unterstreichen, dass die Aufgabe selbst der philosophischen Reflexion als Frage bestimmt worden ist und folglich, dass ferner das *Fragen* der Nukleus der hermeneutisch-phänomenologischen Methode wird, so wie sie in „Sein und Zeit“ als fundamental-ontologisches Unternehmen entfaltet ist. Der dargestellte Sprachansatz ist also dazu geeignet, diese Methode durchzuführen. Die Reflexion über die Tradition in „Sein und Zeit“ stützt sich auf diese grundlegende Artikulation, in der das Leitthema Methode wird und beides *sprachlich* bestimmt worden sind.

Darüber hinaus liegt ein Grund für die ausdrückliche Erweiterung des Fragens nach dem Sein durch die Reflexion über die Tradition, so wie wir gesehen haben, darin, dass das Verfallen an die Tradition des ontologischen Verständnisses von Sein ihre Grundaffinität zu dem Verfallen an das innerweltliche Seiende zeigt. Das Verfallen an das innerweltliche Seiende geschieht als ein existierendes Abfallen von mir selbst, weil meine Möglichkeit, den geworfenen Entwurf ursprünglich zu vollziehen, nicht durchgeführt wird. In eigentlicher, ursprünglicher Weise vollzieht sich der geworfene Entwurf, wenn die Seinsmöglichkeit in der Gegenwendung gegen die nivellierend-verschließende, öffentliche, vom Man-Selbst bestimmte Ausgelegtheit in selbsteigener Weise aufgeschlossen wird. Ebenso werden das Verfallen an das innerweltliche Seiende und das Verfallen an die Tradition des ontologischen Verständnisses von Sein nicht im ursprünglich vollzogenen und in sich selbst durchsichtigen, geworfenen Entwurf aufgeschlossen. Damit fließt die im Dasein liegende Möglichkeit, sich seine Existenz durchsichtig zu machen, mit der Möglichkeit zusammen, nach dem Sinn des Seins überhaupt zu fragen. Dieses Parallelisieren mit Bezug auf das Verfallen hat als Pendant die Möglichkeit eines Zusammenlaufens von Wiederholung der Frage nach dem Sinn des Seins und Erschlossenheit der Existenz des Daseins. Diese Möglichkeit liegt schon in dem Begriff des Daseins selbst. In der neuen Deutung des Daseinsbegriffes wird gerade betont, dass „im Titel ‚Dasein‘ [...] das Da nicht nur der Titel für die Erschlossenheit der Existenz, sondern der

begriffliche Titel für die universelle Erschlossenheit des Seins im Ganzen [ist].“ (von Herrmann 2005, 17).

Damit kommen wir zu einem entscheidenden Punkt der hermeneutischen, phänomenologischen Ontologie der Tradition, der den Titel haben könnte: *Überlieferung ist in der Zukunft verwurzelt*⁴, und zwar so, dass sogar *die ursprüngliche Aneignung der Überlieferung auf die Zukunft gerichtet* ist. Die Überlieferung zeigt demnach ihren Wesenscharakter, *geschichtlich* zu sein, und zwar so: „Das Dasein ‚ist‘ seine Vergangenheit in der Weise *seines* Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her, geschieht.“ (Heidegger 1979, 20); die Geschichte hat „ihr wesentliches Gewicht weder im Vergangenen, noch im Heute und seinem ‚Zusammenhang‘ mit dem Vergangenen, sondern im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der Zukunft des Daseins entspringt.“ (Heidegger 1979, 386). Sofern die Möglichkeiten, in denen das Dasein im aufschließenden Entwerfen auf sich zukommt, *ererbte* Möglichkeiten, Möglichkeiten dagewesenen Daseins, sind, geschieht es nur aus dem Vollzug der existenziellen Zukunft, des Auf-sich-zukommens. Das Dasein gewinnt den Zugang zu seiner Tradition nur über seine existenziale Zukunft. Wenn die ursprüngliche Aneignung der Überlieferung auf die Zukunft gerichtet ist, können der Rückgang „auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden“ (Heidegger 1979, 22) und die Forderung nach einer historischen Ausarbeitung der Seinsfrage „um sich in der positiven Aneignung der Vergangenheit in den vollen Besitz der eigensten Fragemöglichkeiten zu bringen“ (Heidegger 1979, 21) auf die Analyse der Tradition als solche übertragen werden. Die Folge ist, dass eigene Überlieferung einen positiven Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer *produktiven Aneignung* erfordert.

Wenn Überlieferung in der Zukunft verwurzelt ist und folglich die eigene Überlieferung eine produktive Aneignung der Vergangenheit erfordert, dann wird Überlieferung eine Aufgabe, die *aus der Gegenwart entworfen* wird. Damit kommt im Verhalten des Daseins der Tradition gegenüber ihr mögliches Seinkönnen ins Spiel, und zwar im Licht des primären Entwurfs. Demzufolge wird diese Aufgabe der produktiven Aneignung der Überlieferung zur *möglichen Sinnerfüllung*.

Nachdem der Begriff der Rede in seiner vielschichtigen Artikulation aufgezeigt wurde, und zwar als Struktur des In-der-Welt-seins, als durch Eigentlichkeit bzw. Uneigentlichkeit charakterisiert und als von dem Horizont der Zeitlichkeit geprägt - Determinationen, die ihre Einheit in der

⁴ Der Text lautet: „Die Geschichte hat als Seinsweise des Daseins ihre Wurzel so wesenhaft in der Zukunft“ (Heidegger 1979, 386), und weiter „Aus den in der Zukunft verwurzelten Phänomenen der Überlieferung und Wiederholung wurde deutlich [...]“ (Heidegger 1979, 386f).

Ausarbeitung der Frage nach dem *Sinn* des Seins finden – gewinnen die Begriffe von Bedeutung und Sinn eine neue integrierte Bestimmung. Aus dieser neu gewonnenen Sicht schließt die Erschließung des Sinnes sowohl das sich Verhalten des Daseins gegenüber seinen Möglichkeiten und das Mögliche selbst, als also auch die mögliche Seinsoffenheit, die durch das Fragen nach dem Sein vollzogen werden kann, ein. In diesem Sinn ist Sinnerischließung eine neue Bildung des In-der-Welt-seins, des Verhaltens gegenüber dem Möglichen, des Zeitigen der Zeitlichkeit und des Seinsverständnisses. Nach dieser integrierten Bestimmung der Sinnerischließung tritt die Rede als die *Gelenkstelle des Übergangs vom Möglichen (Sinn) zum Wirklichen (Bedeutung)* auf. Die Welt der schon festgesetzten und geordneten Bedeutungen ist immer schon eröffnet worden. Aber das Wirkliche ist nur eine bestimmte Gestalt des möglichen Sinnes, der schließlich vom Sein bestimmt ist: „Das Sein erhält den Sinn von Realität.“ (Heidegger 1979, 201). Noch mehr, „Strenge genommen bedeutet Sinn das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein.“ (Heidegger 1979, 324). Der Punkt, der den Sinn artikuliert, ist das Sein, wie es im primären Entwurf erschlossen wird. Von dieser ersten Bildung des Sinnes durch den primären Entwurf des Seinsverständnisses hängt aller Sinn ab: „Das Seiende ‚hat‘ nur Sinn, weil es, als Sein im vorhinein erschlossen, im Entwurf des Seins, das heißt, aus dessen Woraufhin verständlich wird.“ (Heidegger 1979, 324). Mit diesem Bezug des Sinnes auf das Sein erhält die Sinnerischließung einen permanenten, beweglichen Charakter, der seinerseits auf das Verständnis der angeeigneten, aus der Sprachlichkeit her verstandenen Überlieferung die zusammenfassend folgende, entscheidende, rückwirkende Implikation aufzeigt. Der seinshermeneutische Ansatz zur Sprache, so wie er in „Sein und Zeit“ erläutert worden ist, trägt dazu bei, die hermeneutische, phänomenologische Ontologie der Tradition, auf die in diesem Werk hingewiesen wird, aus der Perspektive der *Dimension des Redens* der Sprache zu *potenzieren*. Obwohl diese hermeneutische, phänomenologische Ontologie der Tradition durch die leitende Frage nach dem Sinn des Seins gelenkt wird, kann sie erweitert werden und sich auf das Phänomen der Überlieferung als solches richten. Auf diese Weise ermöglicht diese Ontologie eine weitere Erforschung des Umfangs, in welchem das Wesen der Überlieferung durch die Sprachlichkeit bestimmt ist.

Literaturverzeichnis

- Gadamer, Hans- Georg. ³1972. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C B. Mohr.
Heidegger, Martin. ¹⁵1979. *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer.
von Herrmann, Friederich W. 2008. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit III*. Frankfurt/M: Klostermann.

- von Herrmann, Friederich W. 2005. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit* II. Frankfurt/M: Klostermann.
- von Herrmann, Friederich W. 1987. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit* I. Frankfurt/M: Klostermann.
- Kelkel, Aron. 1980. *La Légende de l' être. Langage et poésie chez Heidegger*. Paris: J. Vrin.
- Martel, Christoph. 2008. *Heidegger's Truths. Truth, Reference, and Being a Person in "Being and Time" / Heideggers Wahrheiten. Wahrheit, Referenz und Personalität in „Sein und Zeit“*. Berlin – New York: W. de Gruyter.
- Stassen, Manfred. 1973. *Heideggers Philosophie der Sprache in Sein und Zeit und ihre philosophisch-theologischen Wurzeln*. Bonn: Bouvier.

Paul MARINESCU*

Figures de la distanciation dans l'expérience du langage chez Hans-Georg Gadamer: la traduction et le texte **

Abstract: The question that leads to the development of this article concerns the capacity of Gadamer's philosophical Hermeneutics to provide a critical approach to a key issue in our contemporary thinking: the linguistic character of our world's experience. Taking as a starting point the third part of Gadamer's *Truth and Method* dedicated particularly to this issue, this article intends to present that asserting the co-originarity between thinking, language and phenomena, as Gadamer does it convincingly, doesn't imply the exclusion of any form of inner critical distanciation. Thoroughly analyzing the phenomena of the translation and text, this article proves that the reflective capacity of a hermeneutical consciousness of the language is finally based on the dialectic of question and answer, commanding our relation with historical tradition, and on existential vigilance.

Keywords: Hans-Georg Gadamer, Hermeneutics, language experience, critical distanciation, translation, text, consciousness of language.

Une analyse de la distanciation et des configurations qu'elle comporte dans l'expérience du langage, qui fait l'objet du dernier volet de l'œuvre maîtresse de Hans-Georg Gadamer – *Vérité et méthode*, peut aisément donner l'impression qu'elle manque de raisons. A première vue, on comprend difficilement quel rôle peut jouer l'idée de distanciation et son corollaire critique dans la théorie gadamérienne qui table sur l'intimité originale entre le penser et le parler, et de plus sur la cooriginarité, dans leur manifestation, des choses et de la langue. En effet, « le tournant ontologique pris par l'herméneutique sous la conduite du langage » – qui fait l'intitulé de la troisième partie de *Vérité et Méthode* – se manifeste, selon Gadamer, comme un renforcement de l'unité entre le penser humain et le monde, unité effective dans le miroir du langage. C'est ici que Gadamer affirme sans hésitations l'inséparabilité de la langue et du monde dans l'événement de la compréhension, c'est toujours ici qu'il prend la langue pour centre qui déploie la totalité de notre expérience herméneutique du monde. Alors, qu'en est-il de la distance et de son fonctionnement critique

* Chercheur postdoctoral, Institut de Philosophie « Alexandru Dragomir », Société Roumaine de Phénoménologie; e-mail: paul.marinescu@phenomenology.ro

** Ce travail a été soutenu par CNCSIS-UEFISCSU, projet numéro PN II-RU 26/2010.

dans cette expérience linguistique, unitaire, et, partant, herméneutique et universelle ?

En fait, c'est Gadamer lui-même qui nous fournit les raisons de persévéérer avec cette analyse : dans un texte de 1953, Gadamer soutenait, avant de voir dans la distance temporelle une solution au problème critique de l'herméneutique¹, qu' « il n'y a pas de moyen permettant de distinguer ce qu'il y a de vrai ou de faux en elles [dans les sciences humaines], *sinon celui dont elles se servent elles-mêmes : les logoi, les discours* » (Gadamer 1993, 43 ; Gadamer 1996 b, 71). Le langage, qui constitue la trame de notre expérience du monde, a-t-il donc la capacité de prendre *distance* par rapport à lui-même et sous quelle forme cela se fait-il ? Pour concevoir donc toute forme de rapport critique possible à l'intérieur du langage, ne faut-il pas interroger les diverses configurations de la *distanciation linguistique* ? Deuxièmement, il y a encore un indice précieux qui dirige notre effort interprétatif vers le domaine du langage : en effet, à la fin du sous-chapitre qui porte sur le problème herméneutique de l' « application », donc dans la deuxième partie de *Vérité et méthode*, Gadamer fait cette remarque importante, dans une note de bas de page, lors de la publication de la cinquième édition de son ouvrage. Il affirme donc que « [c']est seulement dans la troisième partie de cet ouvrage qu'a lieu, bien que l'on n'ait pas cessé de l'avoir en vue, l'extension de la perspective au langage et au dialogue – et ainsi *la version fondamentale de ce que sont l'éloignement [Abstand] et l'altérité [Andersheit]* » (Gadamer 1990, 316 ; Gadamer 1996, 333).

C'est une position intéressante pour notre propos par les questions qu'elle suscite : suite à cette affirmation, nous nous demandons tout d'abord si la distance temporelle, qui rendait possible, à l'intérieur de l'expérience de l'histoire, la signification herméneutique de l'éloignement et de l'altérité, trouve ici un complément (ou mieux, son fondement) ou bien s'agit-il d'une configuration nouvelle de la dimension critique. La deuxième question concerne le paradoxe apparent que comporte cette affirmation de Gadamer : comment peut-on prétendre envisager la version fondamentale de l'éloignement et de l'altérité à l'intérieur de l'expérience de la langue qui est par excellence (et c'est bien Gadamer qui nous le rappelle) une forme de médiation à la base de la *continuité* de l'Histoire² ?

Nous allons donc chercher et analyser, tout au long de la phénoménologie gadamérienne du langage développée dans la troisième partie de *Vérité et méthode*, les diverses configurations connues par l'idée de

¹ Gadamer, Hans-Georg. 1996a. *Le problème de la conscience historique*. Paris : Seuil, p. 87 : « Ce n'est que grâce au phénomène de la "distance temporelle" et à la clarification de son concept que l'on pourrait s'acquitter de la tâche proprement critique de l'herméneutique, c'est-à-dire distinguer les préjugés qui aveuglent de ceux qui éclairent, les préjugés faux des préjugés vrais ».

² Voir par exemple les propos faits par Gadamer lui-même dans « La continuité dans l'Histoire », dans Gadamer, Hans-Georg. 1995. *Langage et vérité*. Paris : Gallimard, p. 81.

distanciation, en insistant surtout sur les cas de la *traduction* et celui du *texte*. En insistant donc sur ces deux phénomènes linguistiques qui exposent l'entrelacs entre la familiarité et l'étrangèreté, entre l'ipséité et l'altérité, nous aimerais transformer en question une remarque faite par Habermas lors du débat avec Gadamer autour de l'universalité de l'herméneutique : est-il impossible de transcender, selon la formule de Hölderlin, le dialogue que nous sommes (Habermas 1987, 250) ? Autrement dit (et pour atténuer un peu la radicalité de la question habermasiennne), est-il encore possible d'avoir une forme de réflexivité, de distance à l'intérieur de l'expérience langagière, vu « l'intimité originaire entre la pensée, le langage et ce qui se manifeste » (Deniau 2004, 30) ?

Avant de répondre à ces questions, il serait utile de mentionner que c'est avec l'analyse de l'expérience du langage que le phénomène de la question va se réjouir d'une attention considérable. En fait, c'est bien lui qui fait la transition entre l'expérience historique de la tradition et celle langagière, entre la tradition qui nous interpelle en tant qu'êtres historiques et la tradition langagière qui articule notre être-au-monde. Pour le dire autrement, la dialectique question-réponse exprime – à travers le monde – la *parole historique* de la tradition ; en fait, elle pourrait être prise pour « un archi-phénomène qui précède la distinction phénomène-langue » (Deniau 2004, 29). Révéler ce préalable *interrogatif* qui fait le fond de l'analyse gadamérienne est très important pour notre interprétation, puisqu'il nous assure qu'au sein de la langue, il y a toujours la possibilité d'une distanciation critique. Poser donc la question comme principe de tout horizon herméneutique³, cela revient à dire que la dimension langagière, dans son universalité, comporte cependant la capacité de réfléchir sur son propre mouvement – une conclusion qui nous permet de passer à l'analyse proprement dite de ces deux phénomènes qui saisissent l'œuvre de la distanciation dans l'expérience du langage : la traduction et le texte.

1) La traduction et la dynamique fusionnelle du langage

A travers l'histoire de l'herméneutique, la traduction a toujours occupé une place importante ; en effet, on peut l'envisager comme le fil rouge qui parcourt et soutient tout discours herméneutique – qu'il s'agisse de

³ Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen : J.C.B. Mohr, p. 375 ; Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Seuil, p. 393 : « Dans ce sens, l'interprétation contient toujours une référence essentielle à la question posée à quelqu'un. Comprendre un texte, c'est comprendre cette question. Or, cela se produit, comme nous l'avons montré, en acquérant l'horizon herméneutique. Cet horizon nous apparaît maintenant comme l'*horizon d'interrogation*, à l'intérieur duquel se détermine l'orientation sémantique du texte ».

l'interprétation de la Bible ou bien de la compréhension d'autrui. La traduction est également l'élément commun qui relie les herméneutiques spéciales de l'antiquité et du Moyen Age avec les herméneutiques générales qui débutent avec la pensée de Schleiermacher. On dirait même que, pour l'herméneutique, la traduction résume d'un seul coup l'objet étudié et le processus par lequel on parvient à comprendre.

Vue donc cette histoire riche en significations, il aurait été impossible pour Gadamer de ne pas prendre en compte le problème de la traduction ; en effet, il le fait au tout début de la troisième partie de *Vérité et méthode*, où il veut montrer la capacité du langage d'être un medium de l'expérience herméneutique. Placer la traduction au cœur d'une analyse du langage ne soulève pas de questions, car cette topique est devenue – dans les grands *opus* d'herméneutique – un *locus communis* ; mais la dis-position gadamérienne s'avère par contre problématique quand on essaie de penser les rapports possibles entre l'expérience de médiation et le processus de traduction.

A) La traduction comme « cas extrême » de l'expérience herméneutique

Tous ceux qui ont lu les romantiques gardent vif à l'esprit – en ce qui concerne la traduction – l'idée d'une différence radicale qui ne peut pas être franchie que par un saut dans la langue d'autrui ou bien par une transposition violente d'autrui dans la langue propre. Nous nous rappelons ici le paradoxe qui résument aux yeux de Schleiermacher l'exigence de la traduction : soit « amener le lecteur à l'auteur », soit « amener l'auteur au lecteur »⁴. Le cas de la traduction est-il alors le plus relevant ou, au moins, est-il adéquat pour renforcer l'idée de médiation linguistique ?

Gadamer est bien conscient de tous ces défis et par conséquent, il prend la traduction pour « un cas extrême [der extreme Fall der Übersetzung] » (Gadamer 1990, 389 ; Gadamer 1996, 407) de l'expérience herméneutique ; quelle qu'il soit la manière de procéder, la traduction n'arrive finalement pas à supprimer la différence fondamentale des langues. En outre, le traducteur est obligé d'écartier toutes les obscurités du texte originel, pour rendre clair, même trop clair, sa propre expression ; en vue d'une reprise explicite, il risque ainsi de priver sa version d'expression et de résonance. Selon Gadamer, la traduction nous expose ainsi à deux périls : une différence presque irréductible et un excès de clarté [*Überhellung*] (Gadamer 1990, 389 ; Gadamer 1996, 408). Est-il encore possible de convertir la traduction dans un argument pour le caractère médial du langage dans l'expérience

⁴ Schleiermacher, Fr. 1999. *Des différentes méthodes du traduire. Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, édition bilingue, trad. A. Berman. Paris: Seuil. Pour des commentaires remarquables, voir le beau livre de Berman, A. 1995. *L'épreuve de l'étranger*. Paris : Gallimard et également Ricœur, P. 2004. « Défi et bonheur de la traduction », *Sur la traduction*. Paris : Bayard, p. 7-20.

herméneutique ? Après la lecture du fragment suivant, extrait de *Vérité et méthode*, peut-on continuer à voir dans la traduction un exemple relevant pour la dynamique fusionnelle du langage ?

« La différence entre la langue d'un texte et celle de l'interprète, ou l'abîme qui sépare le traducteur de l'original, ne constitue aucunement une question secondaire. Il faut dire, au contraire, que les problèmes d'expression langagière sont déjà en réalité des problèmes que pose la compréhension même » (Gadamer 1990, 392 ; Gadamer 1996, 411).

En fait, nous devons reconnaître ici le caractère subtil de la stratégie gadamérienne ; il choisit un *exemple complexe* qui répond à *des tâches complexes*. Ce qui est tout à fait vrai, car la traduction résume d'un seul trait toutes les données d'un acte véritablement herméneutique : elle met en scène la tension entre le propre et l'étranger, entre les résistances identitaires et la violence d'autrui ; elle propose également une manière d'approprier l'altérité au nom de la fidélité et de l'hospitalité langagière⁵. En outre, elle est un moyen de lutter contre la distance (temporelle et culturelle) et également un révélateur de celle-ci (sous la forme d'une différence axiologique), vu l'impossibilité de confirmer par adéquation son résultat. Nous pourrions même dire que la traduction reflète fidèlement (comme une mise en abîme) le lieu de l'herméneutique que Gadamer situait entre l'étrangeté et la familiarité, entre « l'objectivité distante du savoir historique et l'appartenance à une tradition » (Gadamer 1990, 300 ; Gadamer 1996, 317). A cette structure complexe, Gadamer rattache des tâches complexes : en effet, il voit dans la traduction un élément herméneutique qui met en relation, ou, mieux, en dialogue, deux langues étrangères ; de plus, la traduction (des textes) réussit à faire voir « la chose du texte » comme une pro-position de sens qui réunit, par l'effort d'un truchement, texte et lecteur.

B) « Toute traduction est déjà interprétation »

Tout cet effort est déployé en vue d'un seul but : rapprocher, voire même identifier les processus de la compréhension-interprétation avec celui de la traduction, car une fois confondus, ils révéleraient deux choses très importantes aux yeux de Gadamer : premièrement, la compréhension

⁵ Voir l'excellente étude de Ricœur, P. 2004. p. 19, à qui on doit d'ailleurs la notion d'*« hospitalité langagière »* qu'il définit dans les termes suivants : « En avouant et en assumant l'irréductibilité de la paire du propre et de l'étranger, le traducteur trouve sa récompense dans la reconnaissance du statut indépassable de dialogicité de l'acte de traduire comme l'horizon raisonnable du désir de traduire. En dépit de l'agonistique qui dramatise la tâche du traducteur, celui-ci peut trouver son bonheur dans ce que j'aimerais appeler *l'hospitalité langagière* ».

langagière n'est pas immédiate, puisqu'elle suppose, comme la traduction, une médiation de termes sous la coupole de l'élément langagier (*Sprachlichkeit*) ; deuxièmement, en confrontant traduction et compréhension, Gadamer cherche à montrer comment il est encore possible de garder une conscience *langagière* au milieu d'une expérience linguistique médiale et universelle.

En superposant traduction et compréhension et en tablant sur « la conscience douloureuse de la distance » qui habite le traducteur, il quêtait à assurer pour l'expérience langagière une dimension critique dépourvue de méthode. Pour rendre donc le caractère *explicite* ou sinon *ardu* de la médiation langagière, Gadamer se sert d'un argument à trois temps : il prend tout d'abord ses distances envers le modèle romantique de la traduction et il poursuit ensuite la comparaison entre le traducteur et la compréhension à deux niveaux : celui du dialogue et celui du texte.

Pour quelqu'un déjà familier avec la critique gadamérienne de Schleiermacher développée dans la première et la deuxième partie de *Vérité et méthode*, les considérations qu'on rencontre ici ont le caractère des redites : ainsi, la traduction ne s'appuie pas sur un moment de co-génialité, elle n'est pas « la simple résurrection du processus psychologique originel » (Gadamer 1990, 389; Gadamer 1996, 407) ; finalement, il faut comprendre que le traducteur ne cherche pas à « se mettre entièrement à la place de [l']auteur » (Gadamer 1990, 390 ; Gadamer 1996, 408). Ce genre de remarques critiques sont destinées à donner sens et « corps » à l'idée de médiation : car si la traduction ne remplace pas la voix de l'auteur, elle s'obstine par contre à rendre claire la chose même dont le texte parle, la chose – et là on voit la pensée gadamérienne à l'œuvre – qui se constitue comme enjeu commun qui lie le texte à l'interprète. Au modèle romantique de la traduction qui reposait sur l'effet de la trans-position, Gadamer en oppose donc un autre qui table sur l'idée de médiation, de rencontre.

Mais il ne faut pas en déduire que la traduction est un processus qui va de soi – ce que montre Gadamer lorsqu'il essaie de comparer la traduction avec l'entente. Bien au contraire, la traduction entre deux langues étrangères est envisagée comme une perturbation ou comme une complication de l'entente ; cependant, comme toute « pathologie » depuis Nietzsche et Freud, elle jette une nouvelle lumière sur ses propres conditions de possibilité. C'est ainsi qu'on saisit d'abord le fond qui rend possible la traduction entre deux interlocuteurs étrangers : en effet, « [I]l cas de la traduction fait prendre conscience que l'élément langagier [*Sprachlichkeit*] est le médiateur grâce auquel on s'entend, puisqu'il faut le créer avec art, ce que l'on ne peut attendre que d'une médiation explicite » (Gadamer 1990, 388 ; Gadamer 1996, 406). Pour le dire autrement, lorsqu'une traduction est nécessaire entre deux interlocuteurs, on voit clairement la distance entre le

sens primaire et son interprétation⁶ et également l'effort fourni ou développé avec art en vue de l'entente. De plus, Gadamer nous montre que cette distance se déploie, lors de la traduction, sur un fond langagier : seul le préalable de la *Sprachlichkeit* rend possible une entente entre deux langues étrangères.

Cette image anatomique, figée et décomposée de l'entente – qui nous a été fournie par l'analogie avec le processus de la traduction – ne doit pas nous tromper sur les intentions de Gadamer. Pour le dire encore une fois, son propos est de montrer, en superposant traduction et interprétation, que l'entente [*Verständigung*], malgré son caractère événementiel et langagier, comporte toujours un *moment critique* – rendu ici par l'idée de distance.

En effet, il nous livre d'un seul coup la clé de l'appropriation (« Le langage est le milieu dans lequel se réalise l'entente entre les partenaires et l'accord sur la chose même »), tout en le doublant d'un critique délesté de méthode (« Le problème herménétique est donc celui que pose, non pas la véritable maîtrise d'une langue, mais la qualité de l'entente sur quelque chose, à laquelle on parvient dans ce milieu qu'est la langue ») (Gadamer 1990, 388 ; Gadamer 1996, 407). Afin donc d'assurer cette qualité de l'entente qui relève de l'art, qui suppose un travail ardu et la maîtrise d'une distance à combler à jamais, Gadamer voit dans toute traduction une interprétation et il reconnaît dans toute interprétation l'effort de rencontrer autrui dans un monde langagier commun :

« Le processus langagier particulièrement instructif à cet égard est celui où la traduction et la transposition assurent la possibilité d'un dialogue en deux langues étrangères l'une à l'autre. Ici le traducteur a pour tâche de transposer le sens à comprendre dans le contexte où vit l'interlocuteur. Bien entendu, cela ne veut pas dire que le traducteur soit autorisé à trahir le sens que l'autre a en vue. Ce sens doit être, au contraire, conservé ; mais comme il doit être compris dans le monde d'une autre langue, il y est nécessairement mis en vigueur d'une autre manière. C'est pourquoi toute traduction est déjà interprétation (*Auslegung*) ; on peut même dire qu'elle est toujours l'accomplissement de l'interprétation que traducteur a donnée de la parole qui lui a été proposée » (Gadamer 1990, 387-8 ; Gadamer 1996, 406).

L'idée devient plus claire lorsque la discussion est dirigée vers la compréhension et la traduction des textes : comme dans le premier cas, la traduction – toujours prise pour un cas extrême de la compréhension – ne

⁶ Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen : J.C.B. Mohr, p. 388 ; Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herménétique philosophique*. Paris : Seuil, p. 406 : « Quand une traduction est nécessaire, il faut s'accommoder de la *distance* [*Abstand*] qui existe entre l'esprit correspondant à la lettre de ce qui a été dit et celui de son interprétation ; distance que l'on ne réussit jamais à combler [Seine Überwindung gelingt nie ganz]» [n. soulignons].

fait que révéler les conditions de possibilité de celle-ci ; il s'agit bien évidemment de trois termes et de leur dynamique : aux deux partenaires qui sont engagés dans l'acte de traduction (« l'étranger – terme couvrant l'œuvre, l'auteur, sa langue – et le lecteur destinataire de l'ouvrage traduit ») (Ricœur 2004, 8-9), on y ajoute un troisième, le traducteur et son effort d'exprimer « la chose » proposée par le texte. Cette description transcendante de la traduction des textes est également valable – selon Gadamer – pour la compréhension des textes : une thèse assez audacieuse qui comprend deux arguments : premièrement, à un niveau général, Gadamer soutient qu'entre la tâche du traducteur et celle de l'herméneute il n'y a qu'une différence de degré et pas de nature, car les deux visent en effet de dépasser [*überwinden*] une « étrangeté [Fremdheit] » (par lequel on entend le texte, autrui, les signes, l'histoire).

Il est important ici de remarquer la notion allemande de *Überwindung*, assez maladroitalement rendue en français par « dépassement ». Car, comme tout le monde le sait depuis l'essai de Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », *Überwindung* ne suggère pas le devancement dans le sens d'une évolution, de progrès : tout au contraire, il nous renvoie à un tournant vers ses origines, la tentative de « faire sienne une chose en entrant plus profondément en elle et en la transposant à un niveau supérieur » (Heidegger 1958, 80). Ce qui nous permet de conclure que chez Gadamer aussi, *überwinden dem Fremdheit* ne s'achève pas par une logique tautologique du propre, mais par contre par une préservation de la *distance* « qui ne peut en définitive être abolie [*unanschbar*] » (Gadamer 1990, 390 ; Gadamer 1996, 408).

C'est sur cette impossibilité commune d'abolir la distance – aussi bien dans la compréhension, que dans la tradition – que s'appuie le deuxième argument de Gadamer : en fait, il ne fait que constater, dans les deux cas, le caractère de compromis de leur résultat. Le traducteur et l'interprète, engagés dans un va-et-vient entre la langue d'accueil et la langue hôte, entre le propre et l'étranger, essaient de rendre justice, dans une langue commune, à la chose même dont le texte parle.

Par rapport à l'entente conversationnelle, le texte soumis à l'interprétation rend plus complexe la situation : il s'agit d'abord de sa nature de « manifestation de la vie fixée d'une manière durable », comme auraient dit Droysen et Dilthey, ce qui fait que le texte n'accède à la parole que par la voix de l'interprète : « ce n'est que par lui, nous dit Gadamer, que les signes écrits se métamorphosent de nouveau en sens » (Gadamer 1990, 391 ; Gadamer 1996, 409). De même pour le texte sous l'exercice de la traduction : les signes d'une langue étrangère comportent une signification seulement lorsque la chose dont le texte parle est rendue dans la langue d'accueil. Il est vrai que, pour parcourir cet « arc herménégistique » (pour employer une notion chère à P. Ricœur), on suppose l'engagement, l'enjeu commun, la participation au sens – ce que Gadamer n'hésite pas à décrire

comme une véritable « fusion d'horizons » (Gadamer 1990, 392 ; Gadamer 1996, 410) ; cependant, il ne faut pas négliger le rôle « dialectique » de la distance, car s'il n'existe pas, comment justifier alors tout cet effort et cette expérience *continue et inachevée* de l'appropriation ?

« L'exemple du traducteur dont la tâche est de franchir l'abîme qui sépare les langues, fait apparaître d'une façon particulièrement claire la relation mutuelle qui se déroule entre l'interprète et le texte, correspondant à la réciprocité de l'explication dans la conversation. Car tout traducteur est interprète. La langue étrangère ne représente qu'une aggravation de la difficulté herméneutique, celle de l'"étrangèreté" et de son dépassement. En réalité, tous les "objets" auxquels l'herméneutique traditionnelle a affaire sont étrangers dans le même sens, clairement défini du mot. Il y a une différence non de nature mais seulement de degré entre la tâche du traducteur, qui est de "rendre" le texte, et celle de toute herméneutique générale de textes » (Gadamer 1990, 391 ; Gadamer 1996, 409).

2) Le texte et les limites du langage

Pour approcher les configurations que l'idée de l'éloignement comporte avec le texte, il serait utile de s'arrêter tout d'abord sur un article de 1985, où Gadamer poursuit d'une certaine manière son débat avec Jacques Derrida⁷. En effet, sa réflexion sur « [T]es limites du langage » (Gadamer 1993a, 350-361 ; Gadamer 1996b, 169-184) débute par un constat intéressant qui pourra nous orienter dans notre analyse : « D'entrée de jeu, j'aimerais faire une remarque qui indiquera déjà que le langage a ses limites. Je pense au lien intime entre le langage et l'écriture et il faut penser ici à toutes les espèces d'écritures » (Gadamer 1996b, 170).

Nous comprenons donc que c'est l'existence de l'écriture au sein du langage qui détermine cette réflexion sur les limites, spécialement par sa capacité simultanée d'aliéner le sens de ce qui est dit et de garder

⁷ En 1981, à l'Institut Goethe de Paris, la rencontre qui devrait engager dans un dialogue fécond les deux grandes voix de la philosophie allemande et française de l'époque, Gadamer (et son herméneutique philosophique) et J. Derrida (et sa déconstruction) n'a débouché que sur un échec : en fait, jalonnant leur « confrontation », c'est assister à un dialogue inégal et provocant, où l'on est surpris d'abord par la position apparemment « hors combat » de Derrida : il faut ainsi rappeler qu'après la conférence inaugurale de ce colloque de Paris, prononcée par Gadamer et portant sur un thème commun à l'herméneutique et à la destruction – « Texte et interprétation » – Derrida lui a répondu en formulant trois petites questions, pour continuer par une communication qui s'abstient de tout renvoi à l'herméneutique ou à Gadamer. Pour le dire brièvement, la polémique entre Gadamer et Derrida est hantée par le spectre de la métaphysique : à l'heure où l'on sonnait le glas de l'esprit métaphysique, accuser quelqu'un de le faire ressusciter était un blâme assez grave : c'est ce que fait finalement Derrida contre Gadamer : à ses yeux, l'universalité de l'herméneutique qui se cache sous la figure gadamérienne « innocente » de la « bonne volonté de comprendre » (une supposition en fait de tout acte compréhensif) n'est qu'une expression sournoise d'un projet totalitaire, et, partant, métaphysique d'approprier le sens selon le paradigme du propre, tout en ignorant la pensée de la différence et d'autrui.

simultanément sa détermination langagière. Avec l'écriture, comme d'ailleurs avec la traduction, nous avons donc affaire à un *phénomène extrême* qui met au jour, par son fonctionnement à l'intérieur du langage (ce médiateur par excellence de l'expérience herméneutique), les limites de celui-ci. L'écriture vient ainsi confirmer une idée très importante pour l'herméneutique, selon laquelle *les limites véritables se jouent en tant qu'effort de médiation, en tant qu'expérience médiale*.

C'est peut être sous l'emprise de ce paradoxe apparent que nous devons entamer l'analyse de l'écrit que Gadamer lui consacre dans *Vérité et méthode*, dans un sous-chapitre suggestivement intitulé « l'élément langagier [*Sprachlichkeit*], détermination de l'objet herméneutique »⁸. Nous invoquons à juste titre le paradoxe ou la perplexité, car nous voyons cette analyse comme le théâtre de confrontation entre deux tendances contraires de la pensée de Gadamer : il s'agit bien sûr de son attention portée à l'héritage herméneutique romantique, d'un côté, et la radicalité de l'herméneutique heideggérienne qu'il essaie d'assumer, de l'autre côté.

Autrement dit, son analyse est portée par deux thèses fortes : une soutient la prééminence méthodique de l'écrit (Gadamer 1990, 396 ; Gadamer 1996, 414) et l'autre, reprenant une idée de *Être et temps*⁹, s'arrête plutôt sur la secondarité de l'écrit par rapport à la langue. Malgré les questions différentes auxquelles elles répondent (comment comprendre autrui, comment déchiffrer les signes de la vie de l'autre – se demandent les romantiques *versus* comment comprendre l'être, selon Heidegger), ces deux thèses ont cependant un corps commun (chimérique, pour l'instant, mais commun), si l'on veut voir à tout prix (comme Gadamer le veut d'ailleurs), *la possibilité d'un rapport critique à l'intérieur de l'expérience de l'appropriation*. Finalement, comme toute configuration de la distanciation, l'écrit met lui aussi en lumière cette dimension originale d'un ontologique qui, dépourvu de tautologie, est doublé d'un critique délesté de méthode.

A) La prééminence méthodique de l'écrit

En ce qui concerne la prééminence méthodique que Gadamer reconnaît à l'écrit, il faut préciser dès le début que cette idée n'est absolument pas une reprise de la théorie de Dilthey ; comme nous l'avons déjà vu, la lecture de Gadamer est souvent critique, comme c'est également le cas ici. En fait, ce

⁸ Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen : J.C.B. Mohr, p. 393-399 ; Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Seuil, p. 411-418. Il faut préciser ici que l'objet herméneutique par excellence est, comme nous le confirme Gadamer, tout écrit ou, plus simplement dit, le texte.

⁹ Heidegger, Martin. 2001. *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer, p. 153 ; Heidegger, Martin. 1985. *Être et temps*. trad. E. Martineau. Paris : Authentica, p. 125, § 33, « L'énoncé comme mode second de l'explicitation ».

qu'il retient de l'herméneutique traditionnelle, c'est l'idée de l'aliénation que le sens subit par sa fixation dans l'écrit : par rapport au discours qui exprime au présent la chose en question tout en y impliquant ses auteurs, l'écrit se réjouit d'une certaine autonomie de sens – ce qui fait, et c'est bien là que Gadamer se sépare des romantiques, – à la fois sa faiblesse et son point fort.

Après le *Phèdre* de Platon, tout argument portant sur la faiblesse de l'écrit renvoie naturellement au mythe de Theuth (Platon 1950, 74-76) et aux considérations de Socrate selon lesquelles le discours écrit « est incapable, tout seul, et de se défendre et de se porter secours à lui-même » (Platon 1950, 75), en s'adressant indifféremment aux cultivés et aux ignorants. Pour Gadamer, cette faiblesse réside également dans l'étrangeté que le sens connaît dans le régime de l'écriture : d'une certaine manière, le discours écrit rend le sens étranger à lui-même [*Selbstentfremdung*] : délié des aspects de la communication, ce sens peut être identifié et plus important, répété, ce qui fait qu'on peut parler quant à l'écriture d'une certaine idéalité abstraite du langage (Gadamer 1990, 396 ; Gadamer 1996, 414).

Mais ce qui pour Platon faisait la faiblesse de l'écrit, notamment l'absence de son père, devient, aux yeux de Gadamer, un de ses points les plus forts : « la prééminence méthodique de l'écrit repose sur le fait qu'en lui le problème herméneutique émerge indépendamment de tout élément psychologique » (Gadamer 1990, 396 ; Gadamer 1996, 414-5). D'un seul geste, il combat ainsi sur plusieurs niveaux : il se dissocie de Platon qu'il va accuser plus loin d'avoir entamé l'oubli de la langue (Gadamer 1990, 422 ; Gadamer 1996, 441) et il critique également l'orientation psychologique de l'herméneutique de Schleiermacher.

En effet, dans l'existence autonome du texte, indépendante de l'auteur ou du lecteur destiné, il faut voir *trois aspects* essentiels : tout d'abord, la fixation par l'écrit rend accessible « une sphère de sens » (Gadamer 1990, 396 ; Gadamer 1996, 414) universellement ouverte à tous les lecteurs historiquement possibles ; délestée de tout élément psychologique (intention, émotion, expression de la vie), cette sphère de sens (qui nous rend une idée sur l'« idéalité de la parole » (Gadamer 1990, 394 ; Gadamer 1996, 412)) concentre l'attention sur ce qui est dit dans le texte et sur ce qui se dit comme effectivité de sens lors de chaque lecture. L'autonomie de sens dont se réjouit le texte rend possible le deuxième aspect de ce problème, qui a bien évidemment trait à la conscience qui lit ou la conscience qui comprend. En effet, c'est seulement après avoir souligné l'auto-aliénation et l'autonomie sémantique de l'écrit que Gadamer arrive à parler d'une souveraineté [*Souveränität*] de la conscience qui comprend :

« C'est dans l'écrit (*Schriftlichkeit*) que la langue acquiert sa véritable spiritualité, car, face à la tradition écrite, la conscience qui comprend est parvenue à sa pleine souveraineté. Dans son être, elle ne dépend de rien. Ainsi, la conscience qui lit est en possession virtuelle de son histoire. Ce n'est pas pour rien qu'avec

l'essor de la littérature dans la civilisation, la conception de la "philologie", de l'amour des discours, est tombée sous la coupe de l'art qui englobe tout, l'art de lire, et a perdu son rapport originel à la culture (*Pflege*) du discours et de l'argumentation. La conscience qui lit est nécessairement conscience historique, une conscience liée en toute liberté à la tradition historique» (Gadamer 1990, 394-5 ; Gadamer 1996, 413, nous soulignons).

Il convient ici de remarquer l'explication apparemment paradoxale qui accompagne la notion de conscience historique [*geschichtlich*] : selon Gadamer, ce type de conscience en est une qui appartient – en toute liberté – à la tradition historique. Cette définition – qui rappelle bien sûr la réhabilitation de l'autorité de la tradition dont la reconnaissance est un acte de liberté et de raison – nous donne, encore une fois, un aperçu sur ce qui peut être la capacité critique d'une conscience qui « est plus être qu'être-conscient » (Gadamer 1993, 247 ; Gadamer 1982, 139). Autrement dit et en prenant le langage pour « scène de notre finitude » (Michelfelder&Palmer 1989, 1), la liberté de la conscience se joue – comme capacité de distanciation – à l'intérieur de la tradition historique. Même si l'on ne peut pas dépasser le cadre langagier qui détermine également l'objet et l'opération, la chose et la compréhension, il y a cependant une forme possible de réflexivité, une certaine distance, ce qui rend possible l'apparition d'une « conscience langagièrre [*Sprachenwusstheit*] » (Gadamer 1993, 148 ; Gadamer 1991, 60).

Le dernier aspect de l'autonomie sémantique du texte vient confirmer cette ouverture (supposée par l'écrit) vers un accomplissement de sens, toujours autre, selon la lecture. En fait, c'est justement ici que ce qui faisait la faiblesse du texte devient *visiblement* un de ses points les plus forts : dépourvu de son auteur, l'écrit « saisi [ainsi] dans sa pleine idéalité » en appelle à la lecture, ce qui fait du lecteur (qui historiquement est toujours différent) « l'avocat de sa prétention à la vérité » (Gadamer 1990, 398 ; Gadamer 1996, 416). Nous avons ainsi affaire à « la tâche dialectique de la compréhension » (Gadamer 1990, 398 ; Gadamer 1996, 416), car par chaque lecteur qui comprend, le sens de ce qui est dit dans le texte est renforcé d'une manière *toujours autre* et il est ainsi confirmé dans sa pro-position de vérité.

B) La secondarité de l'écrit par rapport à la langue

La thèse de la secondarité de l'écrit par rapport à la langue¹⁰ fait figure à part dans l'analyse de Gadamer par sa résonance heideggérienne : même si Gadamer ne fait aucun renvoi à *Être et temps*, placer l'écriture sous le langage

¹⁰ La secondarité de l'écrit par rapport à la langue contredit violemment l'archi-primalité que Derrida accorde à l'écriture, à la trace écrite. Pour ce sujet, voir Jankovic, J. 2003. *Au-delà du signe. Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et deconstructiviste du Dasein*. Paris : Harmattan.

véritable, qui est celui du discours [Rede], rappelle fortement les célèbres paragraphes 33 et 34 de *Être et temps* qui traitent l'énoncé [Aussage] de mode second d'explication. En fait, tout est dit dans quelques lignes révélatrices de cet ouvrage : « *Le parler est existentiellement co-origininaire avec l'affection et le comprendre.* La compréhensivité, même antérieurement à l'explication appropriante, est toujours déjà articulée. Le parler est l'articulation de la compréhensivité. Il est donc déjà fondamental à l'explication et à l'énoncé » (Heidegger 2001, 161 ; Heidegger 1985, 129). Le parler chez Heidegger ou la langue chez Gadamer font donc le principe ontologique qui soutient et parcourt toute expression compréhensive ; vu leur caractère préalable et originaire par rapport à l'énoncé et respectivement à l'écrit, on peut s'attendre à assister ensuite à une démarche récupératrice qui viserait l'ordre ante-prédicatif. En effet, « l'intelligence herméneutique du langage »¹¹ réside dans cet effort de récupérer la forte signification d'une expérience plus fondamentale que le discours des énoncés, plus profonde que les *logoi* qui entraînent notre « déchéance ». Finalement, cette intelligence représente l'espoir, pour Heidegger, de retrouver « derrière » les notions distorsionantes, les choses mêmes ou bien, pour Gadamer, d'appréhender « l'intimité énigmatique [*rätselhafte Innigkeit*] » (Gadamer 1990, 392 ; Gadamer 1996, 411) entre le penser et le parler, entre les mots et les choses.

Il est cependant important de noter également la particularité de la thèse gadamérienne : en fait, la secondarité de l'écrit par rapport à la langue n'est pas seulement donnée par l'antécédence originale de celle-ci (par rapport à tout phénomène langagier), mais aussi par le décuplement que l'écrit introduit au sein de la langue : « Avec l'écrit [*Schriftlichkeit*], nous dit Gadamer, le langage se détache de son opération [*Vollzug*] » (Gadamer 1990, 393 ; Gadamer 1996, 412). Autrement dit, avec l'écrit, le langage ne s'accomplit plus par une compréhension discursive (l'opération dont parle Gadamer), car le texte se réjouit d'une autonomie de sens, ayant ainsi la capacité de s'adresser à tout lecteur (quoi qu'il en soit son placement historique), tout en lui conservant « la liberté de revenir à lui-même » (Gadamer 1990, 394 ; Gadamer 1996, 412).

Nous pourrions même dire que par le moyen du texte (pris pour un cas extrême de la langue, comme c'était d'ailleurs la traduction), Gadamer réussit à saisir les articulations de la médiation universelle langagière. En effet, l'écrit rapporte d'une certaine manière l'acte compréhensif immédiat, il représente, par son autonomie sémantique et par sa fixation dans les signes, un *attardement* (pour une meilleure prise conceptuelle) de l'événement herméneutique qui mettait, sous la même détermination langagière, objet et opération. Pour employer une distinction augustinienne souvent

¹¹ Grondin, Jean. 1999. « L'intelligence herméneutique du langage », *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris : Cerf, p. 254-255.

mentionnée par Heidegger et Gadamer, l'écrit est finalement l'*actus signatus* qui, reconvertis en langage, fait voir l'enjeu et les structures constitutives de l'*actus exercitus*¹² :

« C'est ainsi que se présente la tâche herméticique quand on affaire à des textes qui sont fixés. L'écrit (*Schriftlichkeit*) est une forme d'auto-alienation (*Selbstentfremdung*). La vaincre par la lecture du texte, voilà la tâche suprême de la compréhension. On ne peut, par exemple, voir et articuler correctement, même les purs signes d'une inscription, que lorsqu'on est en mesure de reconvertis le texte en langage » (Gadamer 1990, 394 ; Gadamer 1996, 412-3).

Conclusions

Le temps est venu de reprendre la question d'inspiration habermasienne qui a dirigé dès le début cette analyse de la distanciation dans la langue : Gadamer a-t-il réussi à montrer, à travers les exemples de la traduction et de l'*écrit*, qu'il existe une manière de transcender « le dialogue que nous sommes » ? Les configurations de la distanciation, rendues visibles par ces cas extrêmes de la langue : la traduction et l'*écrit* – arrivent-ils à déterminer d'une manière cohérente un domaine du critique dépourvu de méthode, le revers d'un ontologique de l'appartenance ouvert à la différence ? Car si, selon Gadamer, on superpose « l'unité intime du mot et de la chose » (Gadamer 1990, 406 ; Gadamer 1996, 425) à « l'intimité énigmatique » (Gadamer 1990, 392 ; Gadamer 1996, 411) entre le parler et le penser, reste-t-il encore des moyens – non pas pour se soustraire à la *Sprachlichkeit* (dont la transcendence est impossible), mais pour garder une certaine distance (à l'intérieur de la langue parlée) et répondre ainsi aux questions critiques (comment comprendre une tradition étrangère ou concurrente, par exemple) ? Au moins, cela est-il « le désir »¹³ de Gadamer :

« Ainsi, se démontre cette généralité d'un ordre supérieur, qui permet à la raison de s'élever au-delà des frontières de toute constitution langagière donnée. L'expérience herméticique est le correctif [*Korrektif*] grâce auquel la raison pensante se soustrait [*entzieht*] à l'empire de l'élément langagier, mais elle a à son tour une constitution langagière » (Gadamer 1976, 250-251).

¹² Concernant cette distinction chez Heidegger, voir le commentaire de Gadamer, Hans-Georg. 2002. « La théologie de Marbourg », *Les chemins de Heidegger*. Paris : Vrin, p. 43 ; chez Gadamer, cette différence reçoit un commentaire généreux de la part de Grondin, Jean. 1993. *L'horizon herméticique de la pensée contemporaine*. Paris : Vrin, p. 262.

¹³ Gadamer, Hans-Georg. 1996b. « Les limites du langage », *La philosophie herméticique*. Paris : PUF, p. 184 : « Une recherche inassouvie du mot juste – voilà bien ce qui constitue la vie propre et l'essence du langage. Ici se manifeste donc un lien intime entre l'inassouvissement de cette recherche, de ce *désir* (Lacan), et le fait que notre propre existence humaine s'écoule dans le temps et devant la mort ».

Finalement, la conscience du langage dont Gadamer va parler après la parution de *Vérité et méthode* se nourrit entièrement de ces configurations de la distanciation que nous venons d'analyser ; car c'est le phénomène de la traduction et de l'écrit qui nous rend visible la distance infranchissable entre le dire / le texte de l'autre et notre interprétation. Puisqu'il y a des traditions étrangères et des textes qui nous interpellent à travers les époques, nous pouvons conclure que la conscience du langage abrite, en tant que rapport critique, la possibilité de l'éveil [*erweckbar*] (Gadamer 1990, 398; Gadamer 1996, 416) et de la vigilance.

References

- Berman, A. 1995. *L'épreuve de l'étranger*. Paris : Gallimard.
- Deniau, Guy. 2004. *Gadamer*. Paris : Ellipses, 2004.
- Gadamer, Hans-Georg. 1976. *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. partielle E. Sacre et P. Ricœur. Paris : Seuil.
- Gadamer, Hans-Georg. 1982. *L'art de comprendre 1. Herméneutique et tradition philosophique*, trad. M. Simon, préf. P. Fruchon, Paris : Aubier.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen : J.C.B. Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg. 1991. *L'art de comprendre 2. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, trad. Ph. Forget et al. Paris : Aubier.
- Gadamer, Hans-Georg. 1993. *Gesammelte Werke*, Band 8, *Ästhetik und Poetik*, Tübingen : Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg. 1995. *Langage et vérité*. trad. J.-C. Gens. Paris : Gallimard.
- Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Seuil.
- Gadamer, Hans-Georg. 1996a. *Le problème de la conscience historique*. ed. P. Fruchon. Paris : Seuil.
- Gadamer, Hans-Georg. 1996b. *La philosophie herméneutique*. trad. J. Grondin. Paris : PUF.
- Gadamer, Hans-Georg. 2002. *Les chemins de Heidegger*. trad. J. Grondin. Paris : Vrin.
- Grondin, Jean. 1993. *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris : Vrin
- Habermas, Jürgen. 1987. *Logique des sciences sociales et autres essais*. trad. R. Rochlitz. Paris : PUF.
- Heidegger, Martin. 1985. *Être et temps*. trad. E. Martineau. Paris : Authentica
- Heidegger, Martin. 2001. *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer
- Heidegger, Martin. 1958. *Essais et conférences*, Paris, Gallimard.
- Jankovic, J. 2003. *Au-delà du signe. Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et deconstructiviste du Dasein*. Paris : Harmattan
- Michelfelder, D. et Palmer, R. 1989. *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany: University of NY Press.
- Platon. 1950. *Phèdre, Œuvres complètes*, II. trad. par L. Robin et M.J. Moreau. Paris : Gallimard, coll. « Pléiade ».
- Ricœur, Paul. 2004. *Sur la traduction*. Paris : Bayard.
- Schleiermacher, Fr. 1999. *Des différentes méthodes du traduire. Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, édition bilingue, trad. A. Berman. Paris: Seuil.

Dimitri GINEV *

Perspectives on the Hermeneutic Philosophy of Science

Abstract: By reviving in a phenomenological manner the forgotten reality of the primary (pre-scientific) meanings (the reality of the life-world), Husserl manages to combat successfully with the type of objectivism that deludes the natural sciences with the image of a reality-in-itself. Nonetheless, his approach succumbs to a kind of objectivism which was always attached to the traditional concept of theory. Several conceptions developed in the traditions of hermeneutic phenomenology try to overcome this deficiency. The present paper puts forward an interpretation of scientists' reflexive attitude towards cognitive structures' interpretative fore-structuring within interrelated practices. To interpret ways of interpretative constitution of objects (including science's theoretical objects) that are meaningful for a certain community amounts to devising an integral hermeneutic circle that unites the proper horizons of those who are doing research and the horizon of interpretation of the research process. This double hermeneutics characterizes the constitutional analysis of the interpretative articulation of scientific domains.

Key words: interpretative practices of scientific research, readable technologies, ethnomethodological description, interpretative fore-structuring, characteristic hermeneutic situation, hermeneutic internalism

1. Introduction

In the early 1970s the question of whether phenomenology could be a kind of critical theorizing gained currency.¹ No doubt, this question was actualized by Habermas' critical reading of Husserl's diagnosis of modern science's crisis. Authors like Aron Gurwitsch, and Maurice Natanson advocated in the 1960s the position that phenomenology is critical just because it provides a critique of science's objectivism and the natural attitude which is its pre-scientific ground. Yet is the critique of objectivism a sufficient condition for having a critical theory? The answer depends on the aims and goals governing the way of overcoming objectivism. Notoriously, Habermas' critical reading of the *Crisis* is inspired by the search for

* Senior Fellow of the Zukunftskolleg at the University of Konstanz (Germany)

¹ See, for instance, O'Neill (1972). John O'Neill addresses the question of whether phenomenology can be a critical enterprise. He makes the case that studies in transcendental phenomenology are supposedly relevant to issues of the reflexive limits of social science knowledge due to its ties with the political reality.

disclosing the “universal” (anthropologically invariant) interest in constituting objectivist theories of nature (or, natural-scientific theories). It is this (quasi-transcendental) search that informs his ambivalent position to the program suggested in the *Crisis*. Habermas’ appreciation of that program is essentially linked to the two types of objectivism he distinguishes in his earlier work.²

On the one hand, there is the objectivism that deludes the natural sciences with the image of a reality-in-itself. It is a type of objectivism admitting wrongly that the reality which is thematically delineated in natural-scientific research is a “purely objective reality”, thereby being not predicated on the constitution of meaning. By reviving in a phenomenological manner the forgotten reality of the primary (pre-scientific) meanings (the reality of the life-world), Husserl manages to combat successfully with this type of objectivism. This is why in the inaugural lecture from 1965 entitled “Knowledge and Interest” Habermas praises Husserl for his criticism of the “objectivist illusion” regarding the image of a reality-in-itself. On the other hand, however, there is another type of objectivism that struggles for freeing scientific knowledge from interest. By means of this objectivism, one attributes to science’s theoretical knowledge pseudo-normative power from the concealment of its actual interest. The price Husserl has to pay in defending theory’s interest-neutrality is too big: His diagnosis of the crisis of modern science (and the “humanity of modern Europe”) remains tied to a sort of affirmative theorizing. It is a theorizing that by being not able to reveal the guiding interest in the objectivist study of nature, proves to be also not promoting the interest of emancipation (i.e. the interest that is at issue in critical theory).³

To sum up, Husserl’s approach allows one to dismantle the “deficit of reflexivity” both in scientific objectivism and the epistemological legitimization of that objectivism. Nonetheless, this approach succumbs to a kind of objectivism which was always attached to the traditional concept of theory. While criticizing the objectivist self-understanding of the sciences – so Habermas’ argument goes – transcendental phenomenology fails to resists the objectivism that appeals to freeing of scientific knowledge from interest. There is no phenomenological reduction that can unfold the “universal species-interests” in constituting the different types of scientific knowledge. The nexus “constitutive interest – scientific knowledge” proves to be *terra incognita* for Husserl’s transcendental-constitutional analysis.

² See on this point Habermas (1968, 146-168).

³ Interestingly enough, twenty five years after his inaugural lecture devoted on the critical reading of the *Crisis* Habermas repeats the basic motives of his reading in a talk delivered at the German Congress for Philosophy (1990). See Habermas (1991, 34-48).

Now, in view of Habermas' criticism the question arises of whether phenomenology does have sufficient resources for overcoming the objectivism (and cognitive essentialism) traditionally associated with the epistemological nature of scientific theory? In raising this question, one has to address the kernel of phenomenology – the constitutional analysis of meaning. In what follows, my aim is to show that Habermas's criticism is justified with regard to Husserl's transcendental phenomenology (including the version of it developed in the *Crisis*). Yet this criticism is irrelevant to the constitutional analysis suggested by hermeneutic phenomenology. More specifically, I will be preoccupied with a version of that kind of hermeneutics of science which is worked out with the intention to surmount the reificationist objectivism by taking into account science's intrinsic resources to address aspects of the problematic of ontological difference. The version of hermeneutics of science which will be outlined here differs in an important respect from Heidegger's existential conception of scientific research. It denies the dramatic division between the ontical and the ontological, thereby admitting the possibility of a kind of ontological reflection within scientific experience.

Looking at scientific research as a reading process manages to get rid of that reificationism by developing in particular a hermeneutic view of scientific objectification. However, it is not my aim to discuss this view here.⁴ In the remainder I will rather concentrate my efforts on the concept of critique implied by this kind of hermeneutic phenomenology. In a tentative manner, the approach to scientific-research-as-reading serves the purpose of a critical philosophy since it succeeds in overcoming the Cartesian dualism by linking a critique of science's self-imposed identity in terms of objectivism and epistemological foundationalism with a hermeneutic theory of scientific practices and the constitution of research objects within the dynamics of these practices. Furthermore, this approach acquires the status of a critical theory by dismantling scientism as an "ideology" *sui generis*. In other words, it plays the role of a "critique of ideology", thereby preserving the original distinctive feature of critical theory. The approach to scientific-research-as-reading tries to unfold scientism as a "false consciousness" concerning (i) science's cognitive specificity (and methodological rationality), (ii) science's professional ethos, and (iii) science's ultimate goals and aims. Scientism promotes an image of science that is in a drastic discrepancy with the interpretative nature of scientific research. Overcoming the imposed image and identity of science (that is legitimized by objectivist-foundational epistemology and philosophy of science) in favor of a view of the dynamics of interpretative practices (i.e.

⁴ For a detailed analysis of natural-scientific objectification in terms of hermeneutic phenomenology, see Ginev (2006).

practices distinguished by “readable technologies”) taking place in scientific research would imply a new way of devising science’s cognitive specificity and the ethos of the research work. This is the task of hermeneutic phenomenology of science as a critical philosophy. On the main idea of what follows, scientism can be overcome when the tendencies of recognizing the ontico-ontological difference in several research programs get intensified.

2. Is the Ontico-Ontological Difference Thinkable in Scientific Terms?

On a paraphrase of Heidegger’s celebrated dictum, science does not think because it is not able to reflect upon (or, to make its own theme) the ontico-ontological difference. Notoriously, Heidegger is inclined to treat this state of affairs not in terms of science’s constitutive deficiency. The forgetfulness of this difference within the cognitive experience stemming from scientific inquiry is rather – so his argument goes – a prerequisite for having an effective (according to epistemological criteria of efficacy) research process. If science would have been able to reflect on the ontological possibility of the ways in which ontic domains of scientific research come into being, then this reflection would have been destructive for the constitution of such domains through (what Heidegger calls) the “mathematical projection of Nature”. Is nowadays this diagnosis concerning science’s inability to think – a diagnosis pronounced not at the advent of hermeneutic phenomenology but after the *Kehre* – acceptable for those who while being working scientists (and being far away from the orbit set up by the assumptions of a certain foundational philosophy of consciousness), display discontent in looking for a philosophical identity of science in terms of scientism, representationalism, essentialist realism, objectivism, and instrumental rationality?

Before outlining a line of philosophical arguments against Heidegger’s diagnosis, let me stress that science itself displays tendencies to refuting it. There is at least one area of scientific research where the dilemma “either thinking ontologically or doing research ontically” became invalid. I have in mind the research programs of the “Heideggerian Artificial Intelligence”. Ironically enough, the programs in Heideggerian AI refuted Heidegger’s dictum that science is unable to think the ontological difference. In these programs existential aspects of the facticity of being-in-the-world are approached in such a manner that the difference in question becomes a theme of investigation. To be sure, in most of these programs the ontico-ontological difference is not explicitly at issue. Furthermore, in many respects the programs in question are closer to ethnomethodology than to hermeneutic philosophy. The champions of Heideggerian AI are rather preoccupied with designing, for instance, mobile robots distinguished with

“intelligence without representation” (Rodney Brooks); models of everyday comportment based on a “situated activity view” (Philip Agre); models of routine practices that are not organized according to predetermined plans and algorithms; heuristic, praxiological, and hermeneutic revisions of the model of conscious symbolic reasoning; a theoretical discourse about usability (in Heidegger’s sense of readiness-to-hand) that is detached from narrow kinds of cognitivism; and a methodology of a design for situations of “thrownness of unhampered use”.⁵ In all these cases, the focus is on the concerned everydayness of different kinds of human work-world rather than on the existential totality of Being’s meaning.

Nonetheless, the hermeneutic dialogue between the designer and the user requires a reflection that integrates a kind of ontico-ontological difference in the research process. More specifically, this dialogue promotes a sort of interplay between ontic interpretation (of usability, user’s experience of employing tools, situated action, everyday contextuality, routine practices, etc.) and ontological interpretation of how a micro-world gets articulated as a meaningful world. The ontic interpretation specifies a type of entities, events, and processes, thereby delineating a domain of possible objects of inquiry, whereas the ontological interpretation calls into play a double hermeneutics. The latter consists in an interpretative investigation of how those who are subjects of practical experience of using contextually things that are ready-to-hand articulate meaningfully within their practices a micro-world. The apex in development of Heideggerian AI up to now is Fernando Flores’s program of “ontological design” where the task of differentiating between ontic explanation and ontological reflection is explicitly addressed. Terry Winograd cogently argues that Flores’s concern is with “unconcealing the fundamental ontology that underlies the use of computers, in particular the use of computers in work.” (Winograd 1995, 121) The structure of “social connectivity” is the main ontological theme in this program. Flores spells out the doctrine that the ontological concept of designing as related to social connectivity opens up a wide range of empirical studies of new artifacts, equipments, buildings, and organizational structures. His theory of the process of design is structured around the ontico-ontological difference.

3. Two Perspectives on Scientific Practices

In the human sciences one admits that what one is studying is constituted by a self-interpretation. There is inevitably an image of self-understanding incorporated in the objects of study. Consequently, one

⁵ On the tendencies in the historical development of the “Heideggerian conceptions of Artificial Intelligence” see Terry Winograd (1995, 108-127).

cannot avoid the issue of how the way of self-interpreting constitutes cultural artifacts that become objects of study. In confronting with this issue, one usually tries to contextualize the “text” of the object under investigation. The more this contextualization is advanced (i.e. the more contexts of reading the “text” are delineated) the more the constitutive role of the self-interpretation incorporated in the objects becomes elucidated. The contextualization (textualizing by delineating a context) in its turn is an interpretative process. In this double hermeneutics (contextual interpretation of interpretative constitution of cultural artifacts) neither the possible contexts nor the “text” get a status of a presence-at-hand. To be sure, the contextual interpretation gains currency in natural-scientific programs as well. A case in point is the idea for a “contextualized locality”. Halvorson and Clifton (2004) advance this idea in taking issue with EPR argument for the incompleteness of quantum mechanics. According to these authors, by implementing the idea of contextual locality, one is able to show that in certain contexts one is warranted in attributing certain elements of reality to distant (unmeasured) systems.

To be sure, the appeal to various forms of contextualism is a distinctive feature of other contemporary programs in quantum mechanics (and in other domains in which one deals with “entangled systems”) as well. Yet does this contextualism entail the need of a double hermeneutics? Obviously, the philosophical-anthropological assumption that there is a moment of self-interpretation incorporated in the objects of study cannot be applied to natural scientific domains. It seems a little bit strange to speak of contextual interpretation of something that is contextually constituted (by means of interpretative procedures) in the natural sciences. Nonetheless, there is a sense in which the research process in these sciences can be approached from the viewpoint of double hermeneutics. To demonstrate the possibility of such an approach requires a scrutiny of scientific practices in a manner that attributes to them “readable technologies” (Heelan). In trying to highlight this claim, I will compare the approach that leads to a double hermeneutics in understanding scientific practices with ethnomethodology of scientific practices. My aim is to show the intimate relationship between the tenets of double hermeneutics and the integration of the ontological difference in science’s cognitive experience.

The plurality of scientific practices (and not scientific praxis as a whole) is the focus of two traditions of science studies. Ethnomethodologists and students of science with hermeneutic orientation are united in the struggle against cognitive essentialism and explanatory determinism (including the causal-naturalist scenarios of explanatory sociology of knowledge) when treating scientific practices. They share significant philosophical claims about the specificity of scientific research. Both programs were inspired by the idea to find a third alternative in coping with science’s research practices

beyond the dilemma between foundational epistemology and social constructionism. (Actually, for ethnomethodologists more pressing is the task to avoid the twin pitfalls of sociological scientism and epistemological skepticism. Yet the former is a consequence from a version of foundationalism and the latter follows from that kind of constructionism which cognitive sociology of science is licensing.)

Ethnomethodological studies of science privilege the practice of observation in science. Observation in the process of doing research is regarded to be the most significant ingredient in an elaborate system of concerted scientific practices and their equipments. It is the respecification of this scientific practice that informs the postanalytic status of the program in the first place. To put it in Lynch's (1993, p. 283) words, "what scientists actually do when they accountably make observations and test hypotheses has an unknown relation to general epistemological treatments (including those of a critical epistemology)... An investigation of observation would seek to demonstrate how a vernacular use of the term observation is uniquely adequate to some practice." Now, the same role "observation" plays for the ethnomethodologists of science, the process and procedures of "reading" are playing for the champions of interpretative-phenomenological science studies.

The point of departure of the hermeneutics of science was Patrick Heelan's (1983a) attempt to apply paradigms of meaning constitution taken from the phenomenological and hermeneutic traditions to the investigation of the constitution of research objects in normal scientific everydayness. According to Heelan, the reality that is ready to hand in the process of scientific research is constituted as manifolds of meaningful "texts" by means of "readable technologies". In this formulation, reading and constitution are intimately related. Texts are not written before initiating a research process that takes the form of reading process. Texts which science reads are artifacts of doing scientific practices, caused to be written by Nature on human instruments within the dynamics of changing configurations of such practices. Hermeneutics of science opposes the traditional distinction between the context of discovery and the context of justification. Investigating the interpretative constitution of scientific domains requires a phenomenological paradigm of meaning constitution. Studies in hermeneutics of science outline a specific context of constitution that is reducible neither to the empirical (psychological and sociological) inquiries into scientific discoveries nor to the normative (epistemological-semantic) reconstructions of science's cognitive products.

Ethnomethodologists do not speak of meaning constitution since this would revive the "will to theory" (in this case, a phenomenological theory of meaning). They rather prefer to say that meaning comes into being through contextual placement of tools in accordance with "the grammar of

the practice". Such a claim has much to do with their conception of practitioners' life-world. The meaningfulness of this world is informed by the grammar of the concerted practices. On another formulation, the world is the inter-subjective reality that is in an ongoing process of construction through following rules of the concerted practices. The articulation of meaning seems to be a function of rule following. In assuming that there is nothing that determines rule following, ethnomethodologists of science oppose not only sociology of knowledge but any program that is presupposing essentialism (external determinism) about the practical order of scientific research. The order of rule following is intrinsic to scientific practices' dynamics. In fact, this claim is a corollary to the ethnomethodological description.

At the beginning of his study on the ethnomethodological foundations of mathematics Livingston (1986, p. 6) makes clear what he intends to describe – the moment-by-moment work of theorem-proving at the mathematical work site. The very description should be furnished in a manner that will unfold how the outcome of this work contains qualities allowing it to transcend the local contingencies of the moment-by-moment work. What is described is the life-world of mathematicians in which they produce the "naturally accountable proofs" of ordinary mathematics. Thus, the ethnomethodological description of theorem-proving aims at presenting the mathematicians' activities in line with Garfinkel's celebrated view of "accountability". On this view, in analyzing everyday activities by focusing on members' methods for making those same activities as visibly rational and functionally relevant to achieving practical purposes, the ethnomethodological description demonstrates the accountability of the activities. (Garfinkel 1967, p. vii) This is in the first place a description of how a community's members manage to elaborate on methods for recognizing contextually relevant structures of social action. At stake is an unfolding "contexture" (Michael Lynch's expression) of practical details. Ethnomethodological descriptions avoid carefully the introduction of "contextual factors" that might produce explanatory effects. There is no explanatory moment involved in the description of settings of scientific research where simple or sophisticated equipmental complexes are operating. These settings are "treated similarly as matrices for human conduct that do not simply provide places where human beings work but instead provide distinctive phenomenal fields in which organizations of work are established and exhibited." (Lynch 1993, p. 132)

The accountability of the activities leading to a proof mediates between the two principal moments of the description – the life-world's everyday work and the final cognitive upshot of mathematicians' symbolic manipulations that transcends the particularities of community's life-world. Of course, stressing the mediatory role of accountability does not mean to

provide an explanation of the transition from the routine proving-work's situated accomplishment to the transcendent rigour of the proof. Unfolding this role, however, assigns an epistemic value to the ethnomethodological description. The description manages to demonstrate how the transcendence of the local activities of theorem-proving is accomplished within the life-world of working mathematicians. There is no need to supplement the ethnomethodological description with an "external explanation" of the transcendence. For the sake of stressing the epistemic value of the ethnomethodological description of scientific practices, Livingston develops the concept of "life-world pair". This is a pair that consists in a cognitive outcome of mathematicians' lived work, on the one hand, and the practices of this work, on the other. The life-world pair should demonstrate the practical equivalence between life-world activities and semiotic tools in scientific research. The instructive reproducibility of practices is at stake in the treatment of the life-world pair.⁶ Livingston makes the case that the life-word pair is a distinctive feature of mathematics and the natural sciences in their status of "discovering sciences of practical action". This claim is highly problematic, and even ethnomethodologists display skepticism about its validity.⁷ Nonetheless, it is the only ethnomethodological claim concerning the life-world's foundations of science's cognitive specificity.

To be sure, the idea that practices of doing research are fore-structuring the cognitive results is not alien to ethnomethodological studies. Thus, in appealing to the concept of a "projected gestalt" that avoids a construal in terms of Gestalt psychology, Livingston (1986, p. 205) is touching upon different aspects of the discursive-practical fore-structuring of the proving process. He observes that during the process of presenting a proof on a blackboard the end result is constantly anticipated as a "projected gestalt". Now, is the introduction of this gestalt a kind of minimal explanation in cognitive terms, or a hidden appeal to a kind of interpretative phenomenology? Both options are unacceptable for Garfinkel's upholders.

No doubt, ethnomethodologists have good reasons to abstain from giving an account of the phenomenon of "constant anticipation" in terms of Gestalt psychology. Would they have gone on to do this, they would have introduced a theoretical (explanatory, causal) scenario in their descriptive studies. Nevertheless, the question of how the anticipation of the ultimate result is rooted in procedures and practices remains open. Getting grips with this phenomenon is of prime importance for resolving the main problem of the ethnomethdological work on scientific research – the problem of how contingent practices ("the lived work") located in

⁶ See in this regard Livingston (1987, 119-22).

⁷ See in this regard Lynch (1992a, 244).

particular life-worlds of scientific communities can produce “transcendent” (objective) results. To resolve this problem requires figuring out the relationship between all relevant practices taking place in mathematicians’ life-world and the structure of objective features. In trying to do this, however, ethnomethodologists are facing a dilemma – they are compelled either to hypostatize the projected gestalt or to come to terms with a vicious circularity between the gestalt organizing background practices and these practices that supposedly transmit the gestalt.⁸ Ethnomethodologists do not have resources for ridding of this dilemma because they reject the possibility to transform the aforementioned vicious circularity into a kind of interpretative circle by means of a transcendental reflection.

In hermeneutic phenomenology, “understanding” connotes not only “understanding of the world as open horizons of possibilities”, but also the way of how one understands oneself in accordance with the possibilities one is able to appropriate. These are possibilities of dealing with those entities which practitioners have ready to hand in the settings of their instrumental-practical activities. (From the existentialist point of view that corresponds to the hermeneutic paradigm of constitutional analysis, those who are thrown in the world have not a static being but a potentiality-for-being – a being through the choices of possibilities they make.) The articulation of the world (in particular, the thematic articulation of scientific domains) is the outcome of the interpretative appropriation of possibilities in different settings of instrumental-practical activities. The nexus of understanding (projected horizon) and interpretation (acts of appropriating possibilities) builds the core of the hermeneutic-phenomenological version of constitutional analysis. To make explicit this nexus requires reflecting upon the interpretative process (the “reading process” in scientific research) through which practitioners are articulating meaningfully what is ready-to-hand (research objects of different kinds) in their practices. This is a transcendental reflection upon the transcendence of the world of interrelated practices in which practitioners are thrown.

⁸ The gestalt is at once constituting the relevant background practices and organizing these practices. Each of the two components – background practices and projected gestalt – involved in this circularity makes available what is necessary for the other. The accusation of circularity is the main point of David Bloor’s criticism of Livingston’s approach to the proving process in mathematics. In advocating the cognitive sociology’s explanatory approach, Bloor (1987, 350) argues that the ethnomethodological “account we have been given of how objective structures are supposed to emerge from local, work-site practices in fact takes us round in an uninformative circle”. In laying the claim that this circularity can be transformed into an “informative circle” without committing a kind of explanatory essentialism and determinism, the champions of hermeneutics of science are able to oppose both the sociology of scientific knowledge and the ethnomethodology of scientific practices.

The radical question for all kinds of science studies trying to avoid the pitfall of explanatory (externalist) determinism is how to make reflexivity that is intrinsic in scientific practices thematically accessible. For most of Garfinkel's upholders, the answer lies in the advocacy of the claim that an ethnomethodological inquiry of science in the making is more a matter of immersion than of distancing. In some versions of ethnomethodological description, however, there is the motif of taking reflexive stance towards the reflexivity embedded in practices creating social order. Such versions are closely related to hermeneutic-philosophical approach to the issue of reflexivity. Thus, Melvin Pollner (1991) is pleading for integrating the acts-in-context's hermeneutic circle in the ethnomethodological description. This extension of the latter would make it a "radically reflexive" enterprise that would permit a reflexive examination of the ethnethodologist's relationship to reflexive acts of creating order. Actually, this more comprehensive conception of reflexivity leads to the view I am discussing under the rubric of "double hermeneutics". Pollner's radical reflexivity aims at a contextual interpretation of practitioners' incarnate reflexivity through which the researcher's constitutive relationship will come to the fore. However, ethnomethodologists are as a rule negatively reacting to such hermeneutic revisions that presumably equate ethnomethodological anti-foundationalism with an interpretative-constructive anti-objectivism.

On a particular aspect of "ethnomethodological objectivism", the phenomenon of rule following must be illuminated by avoiding any skepticist construal of the relationships between rules and actions. In arguing that rules determine actions, ethnomethodologists manage to pinpoint the basic contrast between their program of science studies and that program of sociology of scientific knowledge which is essentially inspired by a kind of (skepticist) reading of Wittgenstein's later work.⁹ (In this reading, since actions are underdetermined by rules the possible solution to the problem of how orderly conduct gets established is that one

⁹ How to read Wittgenstein's later work is at issue of an interesting exchange between Bloor and Lynch. It seems as if both authors agree that the basic difference between cognitive sociology and ethnomethodology depend entirely on the ways of construing this work. In rejecting the internalist approach to rule-following behavior suggested by Lynch, Bloor (1992, 273) argues that "the internal relation between rule and application is a social relationship. What is more, it is a relation that is clearly analyzable using precisely the conceptual apparatus that ethnomethodologists affect to dismiss." Bloor's reading of *Philosophical Investigations* brings him to the conclusion that Wittgenstein refuted ethnomethodology before it was even born. Lynch (1992b) opposes the "sociological reading of Wittgenstein" by showing the Wittgenstein's account of language games is not a causal statement about rule following. A champion of hermeneutics of science might respond to this exchange by arguing that regardless of whether *Philosophical Investigations* are read in a sociological or an anti-sociological manner, it is the very Wittgensteinian framework that is too narrow for giving account of rule-following behavior.

suggested by social constructionism.) On the ethnomethodological construal of Wittgenstein, though the particular procedures (like counting) involved in scientific practices are social phenomena, they cannot be regarded as social objects (ingredients of social institutions) exposed for causal explanations by scientific sociology.

In continuing this line of reasoning, Lynch (1993, p. 180) observes that for “complex practices of mathematics, the consensual culture of mathematics is expressed and defined mathematically; it is available in the actions of doing intelligible mathematics.” This is why to define the cognitive contents of mathematics and science as social phenomena seems to be a piece of vain work. The anti-skepticist reading of Wittgenstein seems to be the antidote against any hypostatization of social essences like socialization, consensus, structural networks of social roles, etc. The character of rule following – so their argument goes – depends entirely on the self-sufficiency of this relationship. By implication, one need nothing extrinsic to this internal relationship to furnish an account of rule following. The alleged social essences are also not extrinsic. They get dissolved in the internal relationship between rules and their applications. In this regard, admissible are only descriptions of those intrinsic moments of rule following which are constitutive of a certain normal scientific order, i.e. an order created by following rules. Accordingly, here is the basic difference between cognitive sociology and ethnomethodology: When sociologists of knowledge go on to introduce social essences and structures in their explanatory scenarios, they are appealing to externalist factors that should account for the relation between rules and behavior.

In hermeneutics of science’s perspective, scientists’ reflexivity concerns the interpretative fore-structuring of the articulation of a scientific domain. Very often scientists go on to take a reflexive position to what and how they are reading. The debates on how to read measurements in quantum mechanics provide a good illustration of how scientists are reflexive about the readable technologies of their research. In hermeneutic perspective, reflexivity does not simply mean reflexive formulations of scientists’ activities. The reading process’ intrinsic reflexivity is not to be disentangled from the circularity of interpretative fore-structuring and ongoing articulation of domain’s cognitive structure. Due to reflexivity, the very demarcation between horizons of possibilities for doing research and the cognitive products as actualized possibilities becomes progressively blurred. Accordingly, the objects specified by these products (concepts, theories, analytical techniques, formalisms, methods, etc.) are no longer predicated on a status of pure presence. They are rather projecting their status upon possibilities. To take up the example I mentioned, a quantum-mechanical object is to be identified with regard to the research possibilities one is

going to appropriate. The object exists in accordance with that which possibility will be chosen and actualized.

Hermeneutic studies of scientific research put forward interpretations of scientists' reflexive attitude towards cognitive structures' interpretative fore-structuring within interrelated practices. To interpret ways of interpretative constitution of objects (including science's theoretical objects) that are meaningful for a certain community amounts to devising an integral hermeneutic circle that unites the proper horizons of those who are doing research and the horizon of interpretation of the research process. This double hermeneutics characterizes the constitutional analysis of the interpretative articulation of scientific domains.¹⁰ The circular relations between hermeneutic fore-structuring and cognitive structure in a scientific domain's ongoing articulation are not "behind" the interrelatedness of scientific practices. They take place within these practices. Making the circular relations explicit requires a transcendental reflection, i.e. a reflection upon the hermeneutic circularity that makes possible the articulation of a scientific domain as an empirical process. It is this reflection that scrutinizes the conditions under which the employment of certain readable technologies leads to the constitution of objects of a given type. Since the "conditions of possibility" supposedly revealed by this kind of doubly hermeneutic reflection are not attributed to an invariant transcendental instance (like the a priori structure of mind, the transcendental layer of language, the transcendental communication community, and so on), there is no essentialism implied by the interpretative revealing of scientific research' interpretative circles of constitution and articulation.

Making these circles explicit allows one to address the question of what does it mean to give an account of following rule in scientific research. For the champions of hermeneutics of science, the relation between rule and application is involved in the very hermeneutic circle of appropriating possibilities projected by interrelated practices. Rule following as a relation between rule and application is intrinsic to the interpretative circularity of scientific research as a reading process. This claim is to be construed in the sense that the relation would be impossible beyond or outside a circle of interpretative appropriation of possibilities. More specifically, rule following is intrinsic to the interpretative totality of being-in-the-world which in case of science means a constitution of research domains through readable technologies. Rule following comes into being within an open horizon of projected possibilities. The rule is instituted by the way of appropriating and actualizing possibilities. Accordingly, rule following expresses tendencies and regimes of appropriating possibilities in the articulation of a research domain.

¹⁰ For the very idea of double hermeneutics as it is employed here, see Ginev (1998).

Michael Lynch blames the approach of cognitive sociology to rules in isolating the formulation of the rule from the practice of rule following. Yet by the same token, the ethnomethodological approach can be accused of isolating the relationship between rules and behavior from the interpretative totality of being-in-the-world. As it was already mentioned, in their efforts to overcome explanatory essentialism and causal determinism in giving account of rule following, ethnomethodologists are committed to a certain (philosophical) tradition of reading Wittgenstein. This fact provides an opportunity to specify the philosophical rationale for criticizing ethnomethodology from a hermeneutic-phenomenological point of view. The objection against the purely descriptive approach to scientists' reflexivity is a particular case of the objection that champions of hermeneutic phenomenology raise against the semantic-instrumental reductionism of Wittgenstein's philosophy: The phenomenon of rule following taking place in life-forms' language games is not to be isolated from the existential totality (facticity) of being-in-the-world. By implication, meaning associated with incarnate reflexivity is not to be addressed in terms of a kind of instrumental-pragmatic semantics. It is rather a topic of an existential analytic based on double hermeneutics.

4. The Notion of Characteristic Hermeneutic Situation

The research process in a given domain is always in a hermeneutic situation. *Prima facie* such a situation can be depicted in Heideggerian terms. In the research process the practitioners who are involved in it have ideas about the specificity of domain's theoretical objects in advance (i.e. the research is grounded in a fore-having); they see the outcomes of formal, experimental, and calculative procedures in advance (the research is predicated on a fore-sight); and they envisage the ways of further incorporation of each particular outcome (measurements, experimental results, diagrams, data-models, theoretical models, conceptual innovations, etc.) in new configurations of practices (i.e. the research process is characterized by a fore-conception). The triad of the research process' fore-having, fore-sight, and fore-conception lays out an open fore-structure of each stage of domain's cognitive structuring by means of the (dominant) theory's formalism and its actual semantic models. (Though not challenging the assumption of semantic closedness of domain's basic theory, the theory's possible semantic models are particular manifestation of domain's interpretative openness.) The *hermeneutic fore-structure* "works" against the attempts at codifying a complete cognitive structure of a scientific domain. It always reveals possibilities of modifying (in the extreme case, breaking down) the present codification.

The hermeneutic fore-structure is not something that is statically pre-given to the dynamics of scientific research. In each configuration of scientific practices the unity of fore-having, fore-sight, and fore-conception opens itself in a specific manner. The hermeneutic fore-structure (as possibilities of seeing, having, and grasping domain's empirical and theoretical articulation) does not have a being-in-itself that might be separated from the changing configurations of scientific practices. Nevertheless, there is a general characteristic of how a domain's cognitive structuring gets constantly embedded in an open (and changeable) hermeneutic fore-structure. This general characteristic which persists in the articulation of a domain of scientific research I call a *characteristic hermeneutic situation*. From the very outset the scientific domain becomes disclosed (for a further articulation) in such a situation. The characteristic hermeneutic situation specifies the configurations of scientific practices as configurations of readable technologies. In other words, it specifies the research process as a process of reading. On a more technical level (and following Heelan's thread), a characteristic hermeneutic situation is identifiable by the complementarity of two dimensions of scientific research as a process of textualizing and reading (or better, textualizing-through-reading).

These are the dimension of objectification (de-contextualization) and the dimension of contextualizing. The former dimension refers to representing and reading mathematically idealized entities with quantifiable parameters, allowing the construction of data-models. The de-contextualization is manifested by the formal-semantic isolation of texts (embodying mathematical idealizations, theoretical objects, data-models, research objects and spaces of representation) from their readable technologies. The second dimension refers to the need to re-contextualize the reading process during the empirical and formal construal of a domain's theoretical knowledge. As a rule, the re-contextualization demands a reflection on the hermeneutic situation within the reading process.

The complementarity (or sometimes, the superposition) of both dimensions, which persists in a characteristic manner in all configurations of readable practices is another definition of the characteristic hermeneutic situation of scientific research. (Thus, the characteristic hermeneutic situation, in which the domain of enzyme kinetics becomes disclosed, is the complementarity between the dimension of objectification as it is informed by a formalism that describes the kinetics of irreversible enzymatic reactions in terms of a relation between the reaction rate (the rate of bound substrate conversion to product) and the concentration of the substrate (plus the rate at which bound enzyme is unbound by substrate). The kernel of this formalism is the Michaelis-Menten equation, which rest on strong objectifying assumptions: (a) the product does not bind to the enzyme, thereby precluding the possibility of a reversibility of the reaction; (b) the total enzyme concentration remains constant; and (c) the whole system of

the metabolic reaction that is catalyzed by enzyme remains in steady-state.¹¹ The dimension of contextualizing was informed by the search of the complexity of the chemical nature of protoplasm as a base of the metabolic processes in living organisms. This complexity can only be unfolded in a plurality of investigatory contexts. In the first decade of the 20th century the work in line with this dimension was stimulated by the rejection of the hypothetical (theoretical) entity of the “energy reach protoplasmic protein”. In contextualizing the study of the abovementioned complexity, those who did research along the lines of this dimension succeeded to weaken the Michaelis-Menten formalism (as this was later extended by the so-called Lineweaver-Burk plot).

5. Concluding Remarks

I started this paper with an analysis of Habermas’s critique on Husserl’s doctrine of scientific objectification. Let me conclude by addressing another aspect of Habermas’s position. Steven Vogel is right when arguing that by treating the natural sciences’ guiding interest in prediction and control of nature as determined by a mode of action that is built into the structure of the species as such, Habermas precludes the opportunity to address the issue of how interests in constituting scientific knowledge get generated in the dynamics of changing practices of research. By overlooking this issue, he acknowledges tacitly the objectivist picture of science and the positivist view about scientific rationality.¹² There is in Habermas’ enterprise a hypostatization of a “species-wide universal interest” that is exempt from a genesis within the practical contexts of being-in-the-world (or to put it in a more Heideggerian parlance, an interest that is deprived of “existential genesis”).

The approach to scientific-research-as-reading repudiates any kind of philosophy that in transcendental or quasi-transcendental manner claims that the actual and potential reality of natural-scientific research is constituted by a global knowledge-guiding interest. A philosophy centered around a “transcendental-anthropological epistemology” – so the argument goes – hypostatizes such an interest by ignoring the real dynamics of

¹¹ In line with Heidegger’s existential conception of science, one may admit that the domain of enzyme kinetics is disclosed by a particular kind of idealization through which a region of Nature itself is “mathematically projected”. In this projection the chemical reactions taking part in metabolism as they are catalyzed by enzymes are uncovered beforehand as a domain present-at-hand. This mathematical determinism is unavoidable in Heidegger’s scenario of the genesis of science’s theoretical attitude from the “average everydayness” of the primordial mode of being-in-the-world. In fact, however, the Michaelis-Menten equation (as a model of chemical equilibrium) is introduced in 1913. Joseph Fruton describes the period from 1830 to 1914 as the time in which biochemistry was in a state of continuous transformation. (See Fruton 1990, 48-71, and Fruton 1992, 74-87.)

¹² On this argument see, in particular, Vogel (1991, 255-58).

changing configurations of practices in which domains of scientific research (and thus, the reality of the natural sciences) get articulated. In opposing the “derivation” of natural science’s knowledge-guiding interests from an invariant teleological structure (of conquering instrumentally what is present-at-hand) embedded in the strategic-manipulative human action, the approach to scientific-research-as-reading stresses that all cognitive interests are arising out of characteristic hermeneutic situations.

The interest in self-reflection does not make an exception. In this case, however, the characteristic hermeneutic situation is *terminus ad quo* and *terminus ad quem* of the reflective attitude. The complementarity between the dimension of objectification and the dimension of contextualization becomes explicit theme of scientific study. Consequently, the hermeneutic fore-structure of theorizing gets thematized as well. In reflecting upon its own characteristic hermeneutic situation (in which an autonomous domain is disclosed), scientific research ceases to be a “purely ontic enterprise”. The practitioners think not only in terms of achieving results that are acceptable and reliable by scientific community in accordance with the respective cognitive values and epistemological norms and criteria. (This is the ontic layer of their cognitive experience.) They think also in terms of how their domain of research is in a process of articulation within a projected world-horizon of possibilities. In so doing, they integrate the ontico-ontological difference in their cognitive work. At stake in a scientific community guided by the interest of a (hermeneutic) self-reflection is the issue of how the practitioners are in a state of situated transcendence (being at once in particular contexts and beyond each particular context) in the reading process of scientific research.

Scientific research that is able to reflect its own being-in-the-world (i.e. its characteristic hermeneutic situation of disclosing and articulating a scientific domain within an open world-horizon of possibilities) has the potential to provide the resources for its own interpretation in terms of its ontological necessity. In order to clarify this claim, I will pause for a moment on an aspect of Joseph Rouse’s criticism of Fine’s Natural Ontological Attitude. In accepting that science provides the context for its own interpretation in terms of concepts such as truth, reality, explanation, and justification, Rouse argues with good arguments that the champion of NOA “cannot claim in the same way that scientific practice provides the resources for its own interpretation politically and culturally.” (Rouse 1996, 80) To be sure, most of the working scientists are professionally unconcerned with the political and cultural standing of their practices. Ethical, ideological or axiological issues do not typically arise within the articulation of a domain of scientific research. Rouse is also right in asserting that in their occasional concern with such issues (as a response to a political criticism that threatens to undermine the ethos of academic freedom) scientists address the issues by stepping momentarily outside the

interrelatedness of their practices, thereby adopting extra-scientific positions. What Rouse in his criticism of NOA's insufficiency forgets to take into consideration is the fact in certain cases in which the research process is under external political pressure, the practitioners involved in this process are even refusing to get engaged in an extra-scientific debate. Yet they react to the pressure by appropriating new possibilities projected as an open horizon by the interrelatedness of their own practices.

Therefore, the research process remains true to the standards of a kind of *hermeneutic internalism*. Being under external pressure, it designs a new regime of exploiting possibilities that otherwise are neglected or even unseen. Because of its internal-interpretative flexibility the research process provides the resources for its self-reflective resistance against the politically motivated external control. However, the practitioners involved in scientific research as a reading process can enjoy this resistance only on the condition that they reflect (ontologically) on the characteristic hermeneutic situation in which their domain of research is disclosed and articulated. Each external discussion of the specificity or the social-pragmatic significance of the respective domain would be effective and fruitful if and only if it takes into account the domain's "ontological openness" as it is warranted by the standards of domain's hermeneutic internalism. It is an openness that follows from "science's ability to think", i.e. the ability to integrate in its cognitive experience the ontico-ontological difference by reflecting upon its characteristic hermeneutic situation.

There is an important moral from this story: A scientific domain whose research process is distinguished by the ability in question does not need an external normative control. Only the research process is entitled to address the question of what ought scientific knowledge in the respective domain be. An external "knowledge policy making" would have a destructive effect for the constitutive feature of scientific work – the interpretative-reflective openness of the research process. Such a policy would destroy the double hermeneutics (the interpretative reflection on the interpretative fore-structure) on which the research process rests. What the contemporary societies need is not an external-normative "democratic control" over scientific research. They rather need scientific research that can think in its own terms its ontological possibility and necessity.

References

- Bloor, David. 1987. The Living Foundations of Mathematics. *Social Studies of Science* 17: 337-58.
- Bloor, David. 1992. Left and Right Wittgensteinians. In: Andrew Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fruton, Joseph. 1990. *Contrasts in Scientific Style: Research Groups in the Chemical and Biochemical Sciences*. American Philosophical Society.

- Fruton, Joseph. 1992. *A Skeptical Biochemist*. Harvard University Press.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Garfinkel, Harold, Michael Lynch, and Eric Livingston. 1981. The Work of a Discovering Science Construed with Materials from Optically Discovered Pulsar. *Philosophy of the Social Sciences* 11: 131-58.
- Ginev, Dimitri. 1998. Rhetoric and Double Hermeneutics in the Human Sciences. *Human Studies* 21: 259-271.
- Ginev, Dimitri. 2006. *The Context of Constitution. Beyond the Edge of Justification* (Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 247). Dordrecht, Boston: Springer.
- Halvorson Hans, and Rob Clifton. 2004. Reconsidering Bohr's Reply to EPR. In: Jeremy Butterfield and Hans Halvorson (eds.), *Quantum Entanglement. Selected Paper of Rob Clifton*. Oxford University Press, pp. 369-293.
- Habermas, Jürgen. 1968. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1991. *Texte und Kontexte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Heelan, Patrick. 1983a. Natural Science as Hermeneutic of Instrumentation. *Philosophy of Science* 50: 181 – 204.
- Heelan, Patrick. 1983b. Perception as a Hermeneutical Act. *The Review of Metaphysics*, 37: 61- 76.
- Livingston, Eric. 1986. *The Ethnomethodological Foundations of Mathematics*. London, Henley, and Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Livingston, Eric. 1987. *Making Sense of Ethnomethodology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Lynch, Michael. 1992a. Extending Wittgenstein: The Pivotal Move from Epistemology to the Sociology of Science. In: Andrew Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lynch, Michael. 1992b. From the 'Will to Theory' to the Discursive Collage: A Reply to Bloor's 'Left and Right Wittgensteinians'. In *Science as Practice and Culture*, edited by A. Pickering. Chicago: University of Chicago Press.
- Lynch, Michael. 1993. *Scientific Practice and Ordinary Action. Ethhnmethodology and Social Studies of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neil, John. 1972. *Sociology as a Skin Trade*. London: Heinemann.
- Pollner, M. 1991. 'Left' of Ethnomethodology. *American Sociological Review* 56: 370-380.
- Rouse, Joseph. 1996. *Engaging Science. How to Understand Its Practices Philosophically*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Vogel, Steve. 1991. New Science, New Nature: The Habermas-Marcuse Debate Revisited. *Research in Philosophy and Technology* 11: 157-178.
- Winograd, Terry. 1995. Heidegger and the Design of Computer Systems. In: Andrew Feenberg and Alastair Hannay (eds.), *Technology and the Politics of Knowledge*, Indian University Press.

Laura TUŞA ILEA *

The “New” after Historical Catastrophes (Jan Patočka)

Abstract: The topic of “creation in history,” as developed by Jan Patočka in *Plato and Europe* and *Heretical Essays in the Philosophy of History*, involves a passage from a strictly phenomenological perspective towards a critical philosophy of history. At the core of his project lies a radical dimension, called *care of the soul*, which represents the transformation of the mythical age into the historical one, through the simultaneous birth of philosophy, politics and history. In its inception, the “new” – grounded on the *care of the soul* – meant the triple articulation of the quest for truth, of community’s guiding principles, as well as of one’s internal life. The creation of the “new” after historical catastrophes preserves the fundamental dimension of the care of the soul, fully assuming the problematicity of history, restoring the sense of community and redefining political action under extreme crisis situations.

Keywords: philosophy of history, phenomenology, political action, care of the soul.

1. Phenomenology and philosophy of history

In *Plato and Europe* and in *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Patočka emphasizes the manner in which “the historical new” can be born, in a context that has more affinities to the end of history than to its renewal. In order to develop the concept of “historical creation,” Patočka passes from a strictly phenomenological perspective towards a critical philosophy of history. The confrontation between *Plato and Europe* and *Heretical Essays in the Philosophy of History* highlights the tension between a rather “classical” paradigm and a heretical one; between a model of thinking that reinforces “the new” in harmony with the inner unity of the soul and a model that considers “the new” as subservient to historical catastrophes, revealing itself only after the decline of history has fully reached its bottom. On the one hand, the soul remains in profound harmony with the realm of eternal ideas; on the other hand, the blind entanglement present in history captivates it.

The phenomenological paradigm mainly present in *Plato and Europe* does not allow a proper understanding for the *absolutely new*. The phenomenological “new” represents only a perspective-related new. This means in turn that

* Université de Montréal, Canada.

the manner in which the world is given to us changes according to the perspective one is involved in: “Naturally, I can go back to the same thing, but my own internal perspective at the same time changes, and so forth. Yet at the same time this whole remains as it is. The fundamental, the grand, through which everything else only becomes what it is, endures. But this whole remains concealed” (Patočka 2002, 73).

The phenomenological “new” presupposes two distinct elements to deal with: the thing that appears, and this appearance itself. The phenomenological “new,” as an unconcealment of something previously hidden, is problematic in what the possibility of an “absolute creation” is concerned. The “new” means the manifestation and the disclosure of a preexistent element in a specific situation. Even if the situation changes, it offers only one perspective on a whole that remains irreducibly the same. This is the reason why manifestation is precisely the limit of Patočka’s phenomenological approach regarding the creation in history.

Consequently, I will analyze the Czech philosopher’s detachment from the purely phenomenological repetition towards a clearly articulated philosophy of history. This passage is accomplished both in *Plato and Europe* – through the concept of “creative destroying,” focused on the Platonic model of harmony of the soul – and in *Heretical Essays in the Philosophy of History*, with an emphasis on the Heideggerian anxiety of a soul whose destiny is to face continuous historical turmoil¹. *Heretical Essays* testifies for the conclusion that “the new” is born in catastrophes, and that a historical incipience is decided with every “heretical” dislodging.

In Patočka’s view (*Heretical Essays*), “heretic” is tied to heresy, *hairesis* as choice, election, preference, inclination, as well as divergence within a doctrine; it surpasses the objectivity of knowledge. Thus, the “new” represents the paradoxical reformulation of a historical catastrophe; the original paradigm is revealed after the “nadir of destruction” has been reached. It is a matter of “creating something new out of a catastrophe,” a heretical, practical decision that goes beyond any theoretical or thematic determination; it is tied to divergence, to *polemos* and strife.

This assumption leads to the conclusion that there is no neutral knowledge. Knowledge means understanding of a problematic and contradictory situation that cannot become a historical lesson, unless through the acceptance of its inherent strife.

This beginning then reaches out to future historical outreach, especially by teaching what humankind does not wish to comprehend, in spite of all immense hardness of history, does not want to understand, something that

¹ Edward F. Findlay’s interpretation in *Caring for the Soul in a Postmodern Age* states that the main difference between the two versions consists in their Platonic emphasis (harmony of the soul) and the Heideggerian one (anxiety).

perhaps only later days will learn after reaching the nadir of destruction and devastation – that life need be understood not from the viewpoint of the *day*, of life merely accepted, but also from the view of strife, of the night, of *polemos*. The point of history is not what can be uprooted or shaken, but rather the openness to the shaking (Patočka 1996, 44).

Knowledge means also embracing the historicity of the world. Historical understanding of creation is more fundamental for Patočka in *Heretical Essays*² than a purely aesthetic one. In his view, art in its archaic form represents only one possibility of inserting oneself into the world; it is not the most original one, because it is not necessarily centered on “humans.” In the glosses of *Heretical Essays in the Philosophy of History*, the author defends the co-originarity of philosophy, history and politics in “revealing what there is.” Myth, religion, poetry are left aside or rather placed in a secondary position because they “do not speak out of an awareness of the problem but prior to it, out of fervor, enthusiasm – outright divine ‘possession.’ Philosophy speaks from an awareness of the problematic nature to the problematic awareness” (Patočka 1990, 142). Philosophy is given a primordial role because it involves a process of life renewal, as something that has to be carried out.

In this respect, Patočka’s account in *Heretical Essays* coincides with the argument developed in *Plato and Europe*: the “new” is a creation, an “awakening from dream into reality”: “a new creation, as when a person wakes from a dream into reality and cannot sleep again” (Patočka 2002, 76). This is the way Patočka describes “the particular shock” caused by philosophy (Anaximander and Heraclitus), which in its turn was compelled to create a world that would accept it and that would allow those who practiced it to survive. Therefore, the world itself suffered a radical change. It would no longer need to reject its philosophers in order to perpetuate its integrity and in order to protect itself against the “new truth” advocated by them.

That is the city where Socrates and those like him will not need to die. For this a world of experience is needed; for this a plan of *what is truth* is needed, an outline of all of being. For this a city must be planned out. What is its essence, and what the soul is capable of must be examined. That is the meaning of the figure of Socrates (Patočka 2002, 88).

The paradigm embodied by Socrates – representing the beginning of a new epoch – testifies for a dimension of the soul, which presupposes at the same time the quest for truth, the reformulation of community’s guiding

² This is not the case with his late contributions, where he reconsiders the contemporary art. See in this respect Jan Patočka, *L’art et le temps*.

principles, as well as the internal life of those who accomplish this interrogation, defined as *care of the soul*. In other words, the novelty brought by the Greek polis, through debates on radical notions such as justice, good, and beauty, articulates the triple dimension (cosmological, political and philosophical) of the *care of the soul*.

This model configures, according to Patočka, the entire structure of the European civilization. The whole history of the European “soul” – a movement of the soul towards its own being, a freedom taking the form of political “solidarity of the shaken,” – reframes the possibility of new creations after historical catastrophes, given that the inheritance remains alive. After the catastrophe of the Greek polis, the new represents the state of justice founded on *looking-in*; after the catastrophe of the Greek cities, the “Roman monarchy emerged as the last great Hellenistic power” (Patočka 2002, 88).

The main problem raised by the argument developed in *Heretical Essays in the Philosophy of History* centers on the possibility for a “new creation” to emerge after the self-consumption of the European project in the two suicidal wars of the twentieth century. This “new” manifests as a matter of the “solidarity of the shaken but undaunted,” announced as the “shaking of naïve meaning,” “the genesis of a perspective on an absolute meaning... on condition that humans are prepared to give up hope of a directly given meaning and to accept meaning as a way” (Patočka 1996, 77). What is astonishing in Patočka’s work is the fact that in a “postmodern” era³, he does not give up the understanding of the “new” as a quest for an absolute meaning.

2. *Care of the soul* and Patočka’s concept of history

In order to understand the inheritance that Patočka refers to, and which is spread throughout two thousands years of European history, we should investigate first of all his concept of history.

Whereas in *Plato and Europe* Patočka embraces Heidegger’s conception of history as not progressing empirically, because of the inherent character of fallenness present in history, in the last two texts⁴ from *Heretical Essays in the Philosophy of History*, the Czech philosopher presents a version of history “on the frontline.” He investigates the modality in which history reemerges after

³ See in this respect the insightful discussion about two versions of postmetaphysical discourse regarding truth and freedom in Petr Lom, “East Meets West—Jan Patočka and Richard Rorty on Freedom: A Czech Philosopher Brought into Dialogue with American Postmodernism”.

⁴ See Jan Patočka, “Is Technological Civilization Decadent, and Why?” and “Wars of the Twentieth Century and the Twentieth Century as War” in *Heretical Essays*.

“historical catastrophes” and the mechanisms that can restore meaning after a period when all meaning seems to have succumbed to disasters.

For Heidegger, history can only be an “ever-repeated rising out of fallenness” (Kohák 1989, 335). This fallenness is not obvious; it can hide beneath the mask of progress, of humanism and of power. Fallenness is inherently connected to human historical condition. It can never be entirely surpassed or left aside. It is not synonymous with decadence, with decay from a previously flourishing status, but it is tied to a perennial aspect of our condition: we are entangled in the “blind” game of history, on which initially we have no influence. We find ourselves “thrown” in a world that is not shaped upon our measure. World has its own measure. This is the reason why we are “thrown,” “fallen” in history. From this “falleness” we are repeatedly awoken by our vigilance, attention, voices of conscience that lead us to ourselves, that make us become ourselves. It is a kind of understanding, of *looking-in* that shapes the configuration of the world we inhabit. It becomes evident that the Heideggerian phenomenological perspective, also present in *Plato and Europe*, is based on repetition.

On the contrary, in order to understand Patočka’s own historical attempt, we should investigate his “heretical” notions, such as phenomenology of darkness, *polemos* as perpetual struggle, as a way of restoring meaning, his idea that the philosophy of history should start from the assumption that peace is only a blessed island, a fragile balance in an ocean of conflict. In this respect, *Heretical Essays* develop an idea of history “on the frontline,” because the essay attempts to paradoxically restore meaning out of events that presumably trigger no hope and no revival.

In principle, Patočka believes that there are several “perpetual mobiles” that push humankind forward. One of them is nature’s most powerful mobile, the impetus to survive, or life preservation. Even though this is the undoubtedly input of mobility, progress and ascension, life preservation is not at all susceptible of creating history. On the contrary, it is rejected as belonging to the period of prehistory, characterizing what Patocka calls *acceptance*.

Besides *acceptance*, which defines our natural condition, Patočka mentions two other movements of existence: *defense* – characterized by a continuous alternation of burden and relief, of oppression and alleviation – and *truth*.⁵ These three movements are equated with the Aristotelian three souls (vegetative, animate and rational), as well as with Hannah Arendt’s three movements of life: labor, work and action.

⁵ See Jan Patočka, *Heretical Essays*, as well as “The ‘Natural’ World and Phenomenology,” “Care and the Three Movements of Human Life,” and “The Three Movements of Human Life”.

The quest for *truth* implies a distance and a reaction, being the main impetus that fully accomplishes the passage towards the historical phase in the evolution of humankind. A very restricted form of the quest for truth existed also before the historical phase, and could be identified according to specific attributes: quest for the divine, microcosmos-macrocosmos unity, wisdom, serenity, and self-acceptance when facing death. But a conscious, elaborated quest for truth, based on awareness of problematicity and acceptance of the fallible, is a specific feature of a determined phase in the development of humankind: the historic phase. Therefore, history manifests as a rupture.

When distinguishing between the two understandings of life's meaning, we could say that the prehistorical quest for truth embodies the dual equation familiar-threatening, whose goal is to secure a sheltered life, whereas the historical quest centers on the equation life worth living-mere life, whose aim is to define truth, which gives value to life. A life centered on the quest for truth manifests as an unsheltered life, which generates history.

However, let us reconsider the specific tension posed by prehistory. The Czech philosopher points out that even in prehistoric times, there is a mythical tension that engenders a specific type of quest. This represents the tension between familiar and threatening, between what is closest to us, at hand, and what is distanced, obscure, unknown. Patočka focuses initially on the Greek model, but extends this mythic tension to other civilizations. This pattern (familiar-threatening) could be recognized in all mythical forms of life, not only in the Greek ones. Not being centered on a specific "methodology" of the quest for truth, all these civilizations attempt to secure themselves against the unsettling power of the unknown. They envisage sheltering the familiar. Patočka provides the example of the Japanese theater, which represents on the scene "the foreign, the vagabond, the strange within the rooted, basically traditional peasant world" (Patočka 2002, 54). Shortly put, this duality is characterized as the opposition between the night – the strange, *das Unheimliche* – and the day – the domestic, the well known, the familiar.

Furthermore, the Czech philosopher analyzes the mythological figure of Oedipus, who embodies the entire nature of the mythical world: men are blind and wandering on this earth. The gods are the only figures in the mythical world who possess clarity. Oedipus is the messenger between the two worlds, because he is both "damned and sacred." Other tropes, through which the mythical duality is configured, besides the couple familiar-threatening, are *blindness and clarity*, which delineate the distance between a limited and an all-encompassing perspective on the world. The understanding of this equation in terms of truth presupposes that this truth is not conceived only according to human measure, but it belongs also to a

process of initiation within the mystery of another world. On the contrary, the philosophic truth, made possible by the historic paradigm, is a self-centered truth, where the two worlds refocus on the human being and on the *care of the soul*. Truth presupposes a condition of exception, acquired as the result of an intense and constant discipline of the soul – a thaumaturgy, an art healing for a life otherwise threatened by decadence.

In the mythical world, this condition of exception was reached through daimonic participation. *Daimon* configures a space of irresponsibility, a space of crossing borders between the human, the animal and the divine, being connected to what Patočka calls “undifferentiated night,” where “one does not yet hear the call to explain oneself, one’s actions, one’s thoughts, to respond to the other and answer for oneself before the other” (Patočka 2002, 5). Daimonic participation, as a form of quest for truth, has few affinities with the quest for truth, which characterizes the philosophical project.

Within the mythical world, Oedipus plays the role of the messenger between the two worlds, embodying the possibility that the border between them be transgressed. Even though he is the errant particle in the community, he does not challenge the established order. Being an extreme case, he reconfirms in fact the rules of the world he will be excluded from, due to his transgression. He testifies for the fact that human beings are not capable of attaining knowledge, in spite of their good intentions. Thus, Oedipus represents the incarnation of the eternal truth: men are mortals, subdued to fatal errors; only gods posses knowledge: “He leaves banished from the community; but at the same time, because he is the one in whom was shown this whole mystery of human revealedness, because he is this two-sided creature, of dual meaning, a creature who is both damned and sacred” (Patočka 2002, 49). In other words, in the mythical world, the state of exception, the connection with the purer world of knowledge, is attained through transgression; the price paid is blindness, restlessness, and exclusion from community. The coexistence between the damned and the sacred is at the same time due to the fact that the quest for truth in the mythical world signifies the quest for supra-human wisdom.

A radical novelty occurred within the mythical world once the quest for truth had taken the form of a wisdom centered on man, on its mortal condition and on finding a modality to counterpart this glamourless situation. According to Patočka, the solution this new epoch offers is shaped according to a triple configuration: philosophy, politics and history. It is not by chance that they manifest their incipience during the same epoch. On the contrary, the coexistence of the three dimensions becomes possible due to the fact that a new configuration of the human emerges, based on the problematic, on the conscientious anticipation of death and acceptance of finitude.

Therefore, the first “new” in history was declared together with the passage from the mythical age to the philosophical one, through the simultaneous birth of history, of philosophy and of politics. For Patočka, philosophy is important, because it embodies human freedom as *care of the soul*. At the same time, due to the fact that the continuous investigation on a life-worth-living does not take place solely within a private space, it is extended at the level of the entire community, which also questions the manner in which a just society and a just state can be constituted; it interrogates the possibility to simultaneously lead and protect a community and moreover, it analyzes its governing principles. And not in the least, this interrogation, named by Patočka *care of the soul*, also gives birth to a historical conscience, which acknowledges the fact that the intricate game of events belongs to the human decision and that this acknowledgement is frightening. The first “new” in history manifests as an attentive, though disruptive *care of the soul*, which at the same time gives birth to philosophy, to politics and to historical conscience. In this respect, both *Plato and Europe* and *Heretical Essays in the Philosophy of History* coincide.

3. *Care of the soul* and *polemos*

In order to understand this first “new” in history, we should investigate at the same time the core dimension that configures it, namely *care of the soul*.

Care of the soul is the magnificent dimension that shaped the cosmological, social and internal space of Greek society and its individuals. How should we understand it, so that it does not become a simple metaphor? And moreover, what is its relevance for the contemporary world? How can we apply it in our age of a powerful “hypercivilization” that supersedes all classic categories and modes of thinking?

According to Patočka, *care of the soul* permeates the entire Western history. Even though it can hardly be detected within the characteristic features of contemporary world, what is remarkable is that Patočka attempts to synthesize the entire historical nucleus of Western humanity in a philosophical dimension. Moreover, the fact that *care of the soul* can no longer be considered as a major attribute of our world is due to a fundamental shift, which happened during the sixteenth century. It laid the foundations for a saga of an increasing expanding power that, in its turn, transmuted the accent from “to be” towards “to have.”

Patočka’s argument is that, even though nowadays the problematic situation of Western civilization is characterized by its “disunited and enormous power” (Patočka 2002, 9), it initially started as a unitary project, as an attempt to join together what is most valuable in the rank of being with “the almost nothing,” the Being and the beings. It rose above

decadence as the first courageous trial of death⁶, against any preconceived meaning, against all religious models that imposed upon humans outer, non-human norms. For Patočka, decadence refers to all that is inhuman, which destroys the roots of life through submersion in unquestioned superstitions.

Care of the soul challenged the ancient world by embracing an attitude that would no longer be of acceptance, but of defense, of defeating the unknown and scary. Among the three movements of human existence – acceptance, defense, truth – , defense constitutes the passage towards a new form of truth, defined through the struggle against decadence, against death, which renders the soul a form of immortality, here and now, differing radically from the mythical world. Through the trial of death, the new configuration of the soul acquires its triple articulation: philosophical, political and historical.

This understanding of struggle represents the most important meaning of *polemos*, as used by Patočka. The struggle of *polemos* triggers at the same time freedom, which in turn signifies that *care of the soul* essentially means freedom. The quest for truth, accomplished as a courageous trial of death, liberates the human being from the fear of death, from the unknown; and consequently offers itself as freedom. This freedom does not equal unconditioned acting according to one's wishes, but rather liberation from the fundamental fear that had overwhelmed the mythical times: fear of death. Which is not to say that the historical man does not know the fear of death. Rather, that he found a modality to counter-part it through this attentive *care of the soul*, which in turn can lead to a conflict with the community – a strong preserver of the old, with pre-established norms and survival mechanisms. The conflict, *polemos*, is triggered by the requirements posed by the intense *care of the soul*, which gives birth to a new form of humanity; *polemos* is by no means a practical wisdom guide. As Patočka points out: “I did not speak about conflict as about some kind of universal guide, to assume something like this is precisely what we must guard against” (Findlay 1999, 241).

Therefore *polemos* should not be understood as something to be wanted, but rather as a consequence of an attitude that embraces history in its problematicity. In this respect, E. Findlay writes in his commentary about Patočka's notion of *polemos*: “The vision of Heraclitus is a relevant parallel, then, in the sense that it is only through an understanding of life as problematic, as characterized by a lasting struggle rather than an everlasting peace, that humans can hope to experience freedom” (Findlay 1999, 144).

⁶ Trial of death originated in early Greek times, when death was confronted directly, instead of being approached through prehistorical wisdom.

Patočka underlines the fact that history should be conceived as a permanent source of conflicts. This is its inherent structure of existence. In the absence of this understanding, we cannot but perpetuate the illusion that peace represents the general norm and conflict is the exception, whereas in fact, inscribed within the very existence of the historic, the problematic emerges in the form of conflict.

Under these circumstances, why should we accept the pact of history, of the “new” introduced by history? Why trade peace against freedom; and certainties in exchange for problematicity? Why should a human being make this exchange? Why choose problematicity as ground for a conception that can be unified only through the *care of the soul*?

Patočka’s response is very clear in this respect: problematicity is the condition *sine qua non* of a form of humanity that deeply embraced history, which means a humanity that counts life in freedom as superior to mere life. It is a form of achieving a solid, though not immortal, ground for an existence otherwise threatened by collapse and disintegration. This solid ground represents the coherent articulation of a project that embraces all important dimensions of human existence: cosmological, political, and historical.

Patočka describes Plato’s unifying project, his source of inspiration, as follows: “...In Plato’s work the care of the soul is applied in three directions: First, in the general layout of being and existence... the cosmos is the beatified spirit and all its parts are the harmonic parts of its structure...The other is how the care of the soul is applied in the plan of life in the community, in our common-historical life” (Patočka 2002, 109). Eventually, the soul is the coalescing centre of spiritual life, of the inner life of a person.

Being the natural prolongation of the intense caring of the soul, the Greek state in the time of Plato is a state in which the philosopher does not need to perish. This means in turn that it is shaped such as to comply with the principle of existence of philosophy.

Moreover, as a unitary metaphor, *care of the soul* allows also for an authentic political action. The way political action was conceived in its incipient form relied on the guardians, those able to guard and protect the community, those awake to possible injustices resulting from ignorance or bad will. The most interesting attribute of these guardians, or men of insight, is the fact that they remain in the field of extreme human possibilities. They represent the most accurate embodiment of human finitude, by perfectly knowing the opposition between clarity and blind wandering, between night and day. The guardians are endowed with courage, but this courage is not a blind one. It is regulated by what Patočka calls the *looking-in*. “To be courageous means to know when I have to risk my life and when I have to threaten others... these people have to be

especially educated, they have to be a paradoxical combination of the man of extreme insight and extreme risk” (Patočka 2002, 118). Those continuously examining what the good means, examining the internal speech of the intellect and the external speech of the community, are the actual political beings. Placed at the limits of human possibilities, they know what acting politically means.

Under these conditions, the most important assumption is that the guardians, as exceptional cases, are capable to recognize both terms of the equation: “clarity” and “blind wandering,” the good and the evil. Acting historically, politically does not mean anymore exclusion from community, as “damned and sacred,” but rather signifies a modality of being prepared for acts that generate the new, due to a courageous *looking-in*. As a result of the *care of the soul*, the community is now shaped according to the human measure.

A mythical figure can act as well. But the difference between an acting pre-historical being and an acting historical, i.e. political being is that the latter can create the “new” in history, by possessing the capacity to overcome decadence, to be the guardian of a possibility of being that defends falling back into inhumane realities.

4. Political action

Patočka’s perspective on the community of those who understand history is influenced by his political experience. Nevertheless, it is also shaped by two other important accounts:

1. Firstly, the acknowledgement of the end of metaphysics and the evidence that we are living in a postmetaphysical, increasingly technological age.⁷
2. The second account starts from the presupposition – present also in different other texts written by the Czech philosopher – that the twentieth century and the beginning of the twenty-first century have lived extreme nihilistic possibilities (Patočka 1993, 254).

Moreover, the conviction that the world is incoherent and cannot be framed by our rational attempts leaves us with only three possibilities that have existed since the beginning of the history of thought. Patočka presents these possibilities in his essay “L’homme spirituel et l’Intellectuel.”

The first one is Socrates’ attitude, social involvement, even though it leads to the demonstration that the world is problematic, obscure, not owned by us. By assuming such a stance, Socrates defies and enters into conflict with public opinion, and is sent to death. The second possibility is

⁷ About postmetaphysics see Petr Lom, “East Meets West—Jan Patočka and Richard Rorty on Freedom: A Czech Philosopher Brought into Dialogue with American Postmodernism”, as well as Paul Howard, “Openness to the Truth”.

offered by Plato himself: the “interior immigration,” the retreat from the public arena, the avoidance of any conflict with the community but, at the same time, the establishment of a new, spiritual community, where philosophers would not need to die. The third possibility is to proclaim the relativity of all goods, values, ideas, in other words to become a sophist. There are no other possibilities left.

Patočka insists that these three attitudes are the *only* possibilities offered to a spiritual man, who looks for a meaningful life.

Patočka himself embodied to a large extent the first paradigm, social involvement, which he considers to be the vital nerve of a community. He thinks that philosopher’s separation from society is destructive. Until 1977, when he signed *Charter 77*, the declaration of human rights in Czechoslovakia, the philosopher defended a type of underground Academy, detached from the *polis*. Eventually, at the end of his life, he definitively concluded that his choice was the Socratic one, involving sacrifice: “The true person, the philosophical man, cannot be a philosopher only for himself; rather he must exist in society … in society with others, because in the end no one wrenches himself loose from this situation” (Patočka 2002, 269).

To exist in society, “in society with others.” involves a decision and a dilemma, especially when dealing with “difficult times,” as those lived by Patočka. Existing in a totalitarian society and at the same time maintaining one’s principles and beliefs presupposes an act of courage, on the threshold of sacrifice, especially when the two dimensions face each other in a fatal conflict.

Under these conditions, Patočka takes the risk of affirming that those who understand history should equally understand darkness, which underscores political realities. Darkness and night mean for Patočka on the one hand the threat of falling back into the „undifferentiated night;” on the other hand, “darkness” stems from the acknowledgement that it cannot be fully overcome in the name of peace.

An eschatology of the day is, in Patočka’s view, as dangerous as a dogmatized nihilism, because it sacrifices life in freedom for mere life, in the name of progress and technology.

The victory of mere life, the sacrificing of everything in the name of mere life proves its fallacy when confronted with the idols of an anti-metaphysical age. For Patočka, darkness means the evocation of mystery, whereas day could also mean progress at any rate. Day stands for addiction to mere life and consequently for the return to a prehistorical phase of humanity. On the contrary, darkness could also signify uncertainty and problematicity, obscured or downgraded by Christian and Enlightenment symbolism, which prefer light and peace over dark and night: “Darkness, it is noted, is the basic condition out of which light or knowledge first arises. It was with the progressive development of metaphysics, Patočka claims

that darkness came to be viewed as merely an absence of light, that problematicity came to be seen as a condition to be rejected, to be overcome” (Findlay 1999, 144).

This is the reason why this opposition and its reversal compared to the classic hierarchy (day, light as having preeminence over night, darkness) lead to the difficulty of interpreting Patočka. It caused Paul Ricœur to call *Wars of the Twentieth Century and the Twentieth Century as War* a frankly shocking essay (Patočka 1996, viii).

We cannot understand this claim without referring to the entire background starting from which Patočka built his theory on the possibility to act politically in difficult times, which in turn means the possibility of triggering beginnings even where the public realm seems to be crippled by sclerosis.

Consequently, to answer the question “how is ‘the new’ possible in history?” requires the necessity to address another issue, regarding *the significance of acting politically*.

Patočka’s conception of “the new” in history reaches in *Heretical Essays in the Philosophy of History* the tones of a lucid restoration of meaning, which rejects the idea of an end to history.

Modern civilization suffers not only from its own flows and myopia but also from the failure to resolve the entire problem of history. Yet the problem of history may not be resolved, it must be preserved as a problem. Today the danger is that knowing so many particulars, we are losing the ability to see the questions and that which is their foundation (Patočka 1996, 118).

The concept of history as insolvable triggers the acknowledgement that a meaningful political action should reframe its ground perpetually. A lucid restoration of meaning should start from the presupposition that there is no definitive foundation that could be given once and for all. Consequently, if anticipated by an attentive *care of the soul*, historical catastrophes are able to engender “the new” through repeated creative destructions.

In this context, Patočka gives the example of such an incipient “creative destruction”: Europe as political reality was created in two waves, based on two wreckages: that of the Greek *polis* and that of the Roman Empire. Common to these two wreckages is a central notion that eventually served as the spiritual scaffolding of Western civilization: the idea of the universal state, universal religion, social reconciliation and reconciliation among different nations. In Patočka’s view, all these elements are rooted in the central idea of the *care of the soul*, due to the fact that it presupposes universality and unity. Patočka attempts to demonstrate that, compared to other civilizations, the European project preserves a feature easily detectable throughout all subsequent historic occurrences, even if they presuppose errant manifestations (Inquisition, the religious absolutism of the Middle

Ages and the Crusades, the devastating expansion towards the New World and its consequences, the two World Wars, the atomic bomb): the European unity is based on *care of the soul*, which is gradually dissolved into “historical catastrophes.”

5. Europe’s disintegration and Patočka’s answer

According to Patočka, *care of the soul* is the embryo of Western civilization, dispatched through a different impetus that started especially in the sixteenth century: the domination of the world. Supported by an increasingly technological power, this drive triggered what Patočka calls the final suicides from the twentieth century.⁸

What is the landscape of Europe’s disintegration of caring for the soul? And moreover, what is the possibility of conceiving “the new” under these circumstances? First of all, the creation of the new means fully *assuming the problematicity of history*; then, restoring the sense of *community as “solidarity of the shaken.”* It does not necessarily involve reinventing political structures, active dissidence or violent steps supporting human rights. On the contrary, Patočka talks about sacrifice as counter to the ontological foundation of the technological worldview. In other words, he tries to *redefine political action* under extreme crisis situations that involve a burst of superabundant energy. For Patočka, this superabundant energy, political morality and political action are always put in relation to something that holds them accountable, that transcends them, without configuring an objectified metaphysics.

In *Plato and Europe*, the converging element, *care of the soul*, implies repetition. Patočka argues: “But how to find eternity in a world of decline... in a world fundamentally characterized by temporal decline? ...We have to say what is, again, over and over, and always in a different way, but it always has to be the same thing” (Patočka 2002, 90). In *Heretical Essays in the Philosophy of History*, the converging element is endangered both by historical catastrophes and by a perseverant conviction regarding the lack of mystery, the lack of inquiry into what is worth living. The philosopher acknowledges the *power of the day* as equally capable of destroying through either an apocalypse of boredom or through the eschatology of mere life, life as the highest good.

When talking about the actual state of mankind, Patočka characterizes it as a silent war in the name of peace. Peace means everydayness, the

⁸ According to Patočka, the European project collapsed following the two World Wars. Other thinkers consider the “post-European” era to be a consequence of the “crisis” already announced by Husserl. See also: Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy* (1936/54), Jan Patočka, *L’Europe après l’Europe*, Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today’s Europe*, Marc Crépon, *Altérités de l’Europe*.

victorious powers of the technologic progress, the lack of mystery, leading eventually to meaninglessness: “What triumphs, though, in this ruthless struggle is again Force, using peace as a means of combat, so that peace itself becomes a part of war, that deceptive stage which defeats the adversary without a shot” (Patočka 1996, 127).

At the core of this “silent war in the name of peace” stands undoubtedly the most important mobile of modern age: technology.

In both his articles “The Dangers of Technicization in Science according to E. Husserl and the Essence of Technology as Danger according to M. Heidegger” and “Is Technological Civilization Decadent, and Why?”, Patočka addresses extensively the issue of technology as the touchstone of a “decadent age” of “calculable resources,” of the “utmost possible performance” (Kohák 1989, 335), of an unaccustomed unfolding of power,” sustained through contradiction, dissension and conflict.

Patočka discusses both Heidegger’s and Husserl’s opinions on technology, even if they differ in their understanding of our technologic age. Although Husserl complains about the draining of meaning that results from an exclusive mathematical-scientific project, he is deeply convinced that rigorous science and induction could heal the spiritual crisis by giving access to a direct insight. Heidegger, by contrast, believes that the crisis prompted by technological domination is a part of a new meaning of being that cannot be avoided; and indeed, this is Patočka’s conclusion as well.

Nevertheless, Patočka addresses the question of decadence in our civilization (Patočka 1996, 95-119) and he gives it two alibis: first of all, despite the fact that it is shaped by a profound boredom, this civilization makes possible a life without violence, with equality of opportunity. Moreover, it cannot simply be labeled as decadent, since its spiritual roots go back far-away in time. Its decadence is at the most the result of previous ages.

Starting from the historical background presented so far, I will address directly the main question of this paper: what are the chances, according to Patočka, for a “new” beginning, taking into account the bleak outlook of contemporary civilization?

1. Firstly, this new beginning involves taking the Socratic risk of involvement, by striving for a life of truth and *care of the soul*.

2. Secondly, it means attempting to find an alternative to the persistent calculation of the technological world. Patočka insists on the sacrifice dimension, which in different situations can have an increasing transformative power. Sacrifice means a gain by voluntary loss, by establishing a difference of order. If the fundamental issue of contemporary world is irrational consumption, then sacrifice would act counter to the increased possibilities of supply, by focusing on a form of effective political act in mutual recognition. As Patočka points out, “A genuine sacrifice is

always a sacrifice either in an absolute sense or in the sense of sacrificing that which intensifies our being, rendering it rich, content-full, fulfilled” (Patočka 1996, 336-337). The stronger the pressure of everydayness, the more powerful the experience of sacrifice: “The experience of a sacrifice, however, is now one of the most powerful experiences of our epoch” (Patočka 1996, 337).

3. Thirdly, it means building a community of the “guardians,” of the “shaken but undaunted.” They are those who understand the problematicity of history, and what a historical civilization signifies. This community has the duty to remind the entire society about the authenticity of an existence based on *care of the soul*, a life in freedom. *Charter 77* and the *Velvet Revolution* from 1989 testify for that. We should not forget that Václav Havel was profoundly influenced by Jan Patočka’s philosophy lessons, as well as by his personal example⁹ (Patočka paid with his life the courage to have publicly expressed his beliefs and died in 1977 from brain hemorrhage, following the inquiries of the police).

4. In view of “creating the new in history,” the suppression of tension, peace, and the finding of a final solution to all historic problems are no longer all-important. Indeed, the problem of history should not be resolved, for this would be the highest illusion and an imminent danger. Understanding history as a puzzle to be decoded leads to violent solutions.

New beginnings in history are made possible only on the ground of understanding that life in itself could not be the final goal, the highest of all values, which could justify a permanent war by peaceful means. Patočka’s sacrifice means accepting at face a non-finalistic view of history, with no solution and no fixed authoritarian values. Metaphysics, ideological and authoritarian values are but one side of the attempt to solve the problem of history, to heal it through final, ultimate solutions. New beginnings in history would mean for Patočka leaving the space free for a passionate inquiry into the nature of what is most authentically historical being, as *care of the soul*.

References

- Crépon, Marc. 2006. *Altérités de l’Europe*. Paris: Galilée.
Derrida, Jacques. 1992. *The Other Heading: Reflections on Today’s Europe*, transl. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

⁹ A very important source about the ties between Václav Havel’s and Jan Patočka’s political thought may be found in the article of Edward F. Findlay, “Classical Ethics and Postmodern Critique: Political Philosophy in Václav Havel and Jan Patočka,” which seeks to ground ethics and politics without making recourse to metaphysics.

- Findlay, Edward F. 1999. Classical Ethics and Postmodern Critique: Political Philosophy in Václav Havel and Jan Patočka. *The Review of Politics*, 61 (3): 403-438.
- Findlay, Edward F. 2002. *Caring for the Soul in a Postmodern Age*. Albany: State University of New York Press.
- Howard, Paul. 2004. Openness to the Truth. *The Review of Politics*, 66 (1): 146-149.
- Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*, transl. David Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- Kohák, Erazim. 1989. *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*. Chicago&London: The University of Chicago Press.
- Lom, Petr. 1999. East Meets West – Jan Patočka and Richard Rorty on Freedom: A Czech Philosopher Brought into Dialogue with American Postmodernism. *Political Theory*, 27 (4): 447-459.
- Patočka, Jan. 1989. The Dangers of Technicization in Science according to E. Husserl and the Essence of Technology as Danger according to M. Heidegger. *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings* (ed. Erazim Kohák). Chicago&London: The University of Chicago Press.
- Patočka, Jan. 1989. The 'Natural' World and Phenomenology. *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings* (ed. Erazim Kohák). Chicago&London: The University of Chicago Press.
- Patočka, Jan. 1990. *L'art et le temps*, transl. Erika Abrams. Paris: P.O.L.
- Patočka, Jan. 1993. L'homme spirituel et l'intellectuel. *Liberté et sacrifice*, transl. Erika Abrams. Grenoble: Jérôme Millon.
- Patočka, Jan. 1996. *Heretical Essays in the Philosophy of History*, transl. Erazim Kohák. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Patočka, Jan. 1998. *Body, Community, Language, World*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Patočka, Jan. 1998. Care and the Three Movements of Human Life. *Body, Community, Language, World*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Patočka, Jan. 1998. The Three Movements of Human Life. *Body, Community, Language, World*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Patočka, Jan. 2002. *Plato and Europe*. Stanford: Stanford University Press.
- Patočka, Jan. 2007. *L'Europe après l'Europe*, transl. by Erika Abrams. Verdier: Lagrasse.
- Tucker, Aviezer. 1992. Reviewed work: *Essais Hérétiques sur la Philosophie de L'Histoire* by Jan Patočka. *History and Theory*, 31 (3): 355-363.

Charlotte GAUVRY*

L'autorité de la tradition. Wittgenstein et l'herméneutique

Abstract: *The Authority of Tradition. Wittgenstein and Hermeneutics.* Hermeneutics, at least as it is introduced by Hans-Georg Gadamer in *Wahrheit und Method*, defines tradition as the historical and cultural background of a form of life, more precisely as the (past) horizon of any understanding. Such a definition leads to question the necessity of « tradition » in understanding. Based on the article « Herméneutique et linguistique » by Jacques Bouveresse, I aim to review the discrepancy between the hermeneutical and wittgensteinian concept of tradition and, *in fine*, of understanding. For Wittgenstein indeed, although a language game can very well be anchored in a tradition, this tradition (or the modifications thereof) should not be interpreted but accepted.

Keywords: tradition, interpretation, application, understanding, language game.

Ainsi que le remarque Jacques Bouveresse¹ dès 1979, il est possible, non pas seulement d'opposer l'herméneutique à la philosophie de Wittgenstein en condamnant leur comparaison, mais d'envisager leur différend « comme un litige dont on peut discuter dans un langage commun et que l'on peut même éventuellement régler » (Bouveresse 1991, 8). C'est ce que nous nous proposons d'entreprendre ici en défrichant un nouveau lieu du litige : le recours à « la tradition ».

Par « tradition », on entend la définition herméneutique du concept, du moins celle de Hans-Georg Gadamer², qui définit la tradition comme l'arrière-plan historico-culturel d'une forme de vie, plus précisément comme l'horizon (passé) de toute compréhension. Une telle définition sous-tend une certaine conception de la compréhension : entendue comme l'interprétation d'une fusion d'horizons, de l'horizon passé de la tradition et de l'horizon présent du discours. La question que pose une telle définition,

* Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne, EA 3562 Phico

¹ À l'occasion d'un colloque à Cerisy-la-Salle de 1979 organisé par Jacques Bouveresse et Hermann Parret, réunissant, entre autre, les grands noms d'une certaine philosophie analytique (John McDowell, Gareth Evans) et de l'herméneutique (Karl Otto Apel, Friedrich Kambartel).

² Du moins celle qui est travaillée dans l'ouvrage synthétique de Gadamer, *Vérité et méthode*. On renvoie particulièrement à la deuxième partie, II : « Les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique ».

c'est celle du caractère constitutif ou non de la « tradition » pour la compréhension.

Or, le principal grief adressé par « l'herméneutique » à Wittgenstein consiste à lui reprocher son intérêt exclusif pour nos jeux de langage ordinaires au mépris de leur ancrage historique, dans une tradition. C'est ce que précise le diagnostic critique de Karl-Otto Apel :

La problématique spécifiquement herméneutique », à savoir la question « Comment est-il possible, en partant du présupposé d'un jeu de langage qui nous est familier, de comprendre un jeu de langage et une forme de vie étrangers (en particulier, une tradition devenue plus ou moins incompréhensible) ? », est restée en fin de compte, en dehors de la portée de Wittgenstein (Apel 1973, 331).

Le reproche est alors double. En ne thématisant pas l'ancrage constitutif de tout jeu de langage ordinaire dans une tradition, Wittgenstein mettrait en péril la possibilité de sa compréhension. Wittgenstein ne comprendrait pas que 1. Tout jeu de langage s'inscrit dans une tradition ; 2. Que cette inscription est une *application*, une application qui ne relève pas d'un dressage mécanique mais qui est à chaque fois une modification de la tradition, en situation.

Ce que Wittgenstein ne peut donc pas voir, aux yeux des hermènèutes, c'est la dialectique propre à toute compréhension. En refusant de penser l'ancrage historique des jeux de langage, il ne pourrait pas les comprendre, c'est-à-dire interpréter leur modification particulière de la tradition.

Par ailleurs, pour reprendre la charge d'Apel, Wittgenstein resterait prisonnier de l'échelle du jeu de langage singulier. Il lui manquerait le « méta » jeu de langage pour réfléchir l'inscription du jeu de langage dans sa tradition. Sans prise conceptuelle pour la thématiser, Wittgenstein ne pourrait comprendre ni le problème interne de la distance entre tout jeu de langage et sa tradition (question de l'*application*), ni le problème externe de la distance entre deux traditions (question de la *traduction*).

Or, c'est ce diagnostic que nous entendons, pour notre part, expliquer et déconstruire. On veut montrer que si Wittgenstein refuse de thématiser comme telle « la tradition » et surtout de la considérer comme l'arrière-plan de toute compréhension, il ne dénie pas pour autant l'ancrage du jeu de langage dans une tradition.

Pour préciser ce litige, on entend, dans un premier temps, préciser le rôle du concept de « tradition » dans l'économie de l'herméneutique, du moins au sens où la définit Gadamer. En conséquence, on analyse les critiques herméneutiques adressées à Wittgenstein qui lui reprochent, du fait de son indifférence à la tradition, de mépriser la particularité de l'*application* située de tout jeu de langage. Enfin, on montre que « les présupposés

fondamentaux de l'herméneutique philosophique peuvent et doivent également être critiqués d'un point de vue proprement wittgensteinien» (Bouveresse 1991, 14) : à commencer par le « présupposé » de l'autorité de la tradition. On entend en effet montrer, en adoptant le point de vue de Wittgenstein que, s'il n'est pas question de contester l'ancrage d'un jeu de langage dans une tradition, il ne s'agit pas d'*interpréter* cette tradition (ou ses modifications) mais de l'*accepter*. Par l'analyse de la querelle, on veut révéler la divergence fondamentale entre deux concepts de compréhension : une compréhension par interprétation et une compréhension par description et variation.

* * *

L'herméneutique se présente comme un « art de la compréhension »³. Pour préciser cet « art » et le reproche qu'il adresse à la philosophie analytique, plus spécifiquement à la philosophie de Wittgenstein, il convient de présenter les concepts fondamentaux de l'herméneutique. On s'appuie sur l'ouvrage synthétique de Hans-Georg Gadamer : *Vérité et méthode*.

Ainsi que le rappelle Gadamer, la question fondamentale de l'herméneutique est celle de l'universalité de la compréhension. Gadamer la formule ainsi : « comment, malgré la multiplicité de ces manières de dire, la même unité du penser et du parler se manifeste cependant partout et de telle manière que, par principe, toute tradition écrite peut être comprise » (Gadamer 1996, 250-251). Pour répondre à cette question, l'herméneutique définit l'art du comprendre comme l'*interprétation* de toutes les modifications de la *tradition* dans ses *applications* particulières (tout énoncé singulier). L'herméneutique que définit Gadamer, à la différence de l'herméneutique romantique, accorde alors un rôle stratégique à trois concepts particuliers au rang desquels l'application joue un rôle fondamental : « l'application est partie intégrante du processus herméneutique au même titre que la compréhension et l'interprétation » (Gadamer 1996, 330).

On reconnaît derrière cette assertion deux thèses fondamentales de l'herméneutique qu'il faut préciser : 1. La compréhension s'inscrit toujours dans une tradition qui la précède et, pour cette même raison, dans un arrière-plan de signification toujours préalable ; 2. Cependant, tout énoncé n'est pas la simple transposition de la tradition préalable mais son application en situation.

Tentons d'abord d'exposer la première thèse herméneutique que nous avons distinguée : la compréhension d'un texte (ou d'une pensée) s'inscrit

³ Voir par exemple le titre du recueil de Gadamer : *L'art du comprendre*.

toujours dans une « tradition » de sens. C'est ce que Gadamer thématise en termes de « présupposé » (Gadamer 1996, 286 sq).

Cette première thèse, ainsi que Gadamer le concède lui-même, s'inscrit explicitement dans un héritage heideggérien. Gadamer se revendique en effet de Heidegger dans *Vérité et méthode* et concède la vertu du « cercle herméneutique »⁴ de la compréhension du paragraphe 32 d'*Être et temps*. De fait, même si les thèses herméneutiques sont diffuses dans tout l'*opus magnum* de Heidegger, elles trouvent une expression précise et locale dans les paragraphes 32 et 33 d'*Être et temps* que cite Gadamer. Heidegger y définit en effet la compréhension des signes comme une interprétation-explicitation (*Auslegung*) d'une significativité préalable, celle du sens de l'être. Il adopte alors une définition herméneutique de la compréhension et du sens : « Toute explicitation (*Auslegung*) se fonde dans la compréhension. Ce qui est articulé dans l'explicitation et prédessiné en général dans le comprendre comme articulable, c'est le sens » (Heidegger, 134).

Gadamer reprend cette thèse en la reformulant cependant sensiblement. Il compare la compréhension de tout écrit ou dire à la compréhension d'un texte dans un livre. La notion de compréhension est alors réduite à un modèle paradigmique : celui de la lecture. De même que tout texte est « préesquissé » dans le livre qui le précède, le sens de tout jeu de langage est toujours précédé d'une signification préalable. L'interprète est « guidé par l'attente d'un sens déterminé » (Gadamer 1996, 288). Mais, à la différence de Heidegger, Gadamer ne définit pas cette « significativité » (*Bedeutsamkeit*) préalable comme celle du sens de l'être. Dans la perspective de Gadamer, la significativité préalable à toute compréhension est en revanche comprise en termes de « tradition ». Par « tradition », il entend alors « la possession commune de préjugés fondamentaux et porteurs » (Gadamer 1996, 317) de l'histoire d'une culture.

Ainsi se précise la première thèse de l'herméneutique de Gadamer que nous retenons. Toute compréhension est toujours précédée par un arrière-plan préalable de sens, porté par la tradition chez Gadamer : « L'herméneutique doit partir de l'idée que quiconque veut comprendre a un lien à la chose qui s'exprime grâce à la transmission » (Gadamer 1996, 317). La compréhension herméneutique s'inscrit donc d'abord dans une précompréhension – celle des préjugés pour Gadamer – que nous transmet la tradition culturelle.

⁴ Gadamer cite Heidegger : « Le cercle cache en lui une possibilité positive du connaître le plus originel ; on ne la met correctement à profit que si l'interprétation a su se donner pour tâche première, permanente et dernière de ne pas se laisser imposer ses acquis, de même que ses anticipations de vue et de saisie, par des intuitions et notions populaires, mais d'assurer le thème scientifique ne portant celles-là au terme de leur élaboration à partir des "choses elles-mêmes" », in Heidegger, *Être et temps*, 133.

Or, et c'est l'autre grande leçon de l'herméneutique, il faut *interpréter* la transmission du sens par la tradition car son application en situation est toujours susceptible de modification. Non pas seulement parce que le sens véhiculé par la tradition peut être altéré ou omis du fait de « la capacité et l'efficience limitées des canaux de transmissions, ceux de la mémoire ou de la tradition culturelle » (Habermas 1976, 250), ainsi que Jürgen Habermas le montre par ailleurs. Mais parce que l'*application* de la tradition suppose nécessairement une modification : du fait du caractère situé de l'application et du caractère singulier et non universel de l'interprète lui-même qui cherche à comprendre :

Mais l'application ne consiste pas d'abord à relier quelque chose d'universel, précédemment donné, à la situation particulière. L'interprète qui a affaire à une tradition cherche à se l'appliquer à lui-même. [...] L'interprète ne vise absolument à rien d'autre qu'à comprendre cet universel, le texte c'est-à-dire à comprendre ce que dit la tradition, ce qui constitue le sens et la signification du texte. *Mais pour le comprendre, il ne peut pas se proposer de faire abstraction de lui-même et de la situation herméneutique concrète dans laquelle il se trouve.* Il lui faut référer le texte à cette situation si tant est qu'il veuille accéder à la compréhension (Gadamer 1996, 346).

La tradition doit donc toujours être interprétée en situation. Pour illustrer la spécificité de cette application, Gadamer développe un exemple éclairant : le cas juridique. De même que le juriste ne se contente pas de « relier quelque chose d'universel [la loi], précédemment donné, à la situation particulière » mais cherche au contraire à « reconnaître le changement intervenu dans les circonstances et, par conséquent, à déterminer en termes nouveaux la fonction normative de la loi » (Gadamer 1996, 349), l'interprète herméneute ne se contente pas de « relier » le sens de chaque texte particulier à celui, préalable, de la tradition. Le juge « interprète » les modifications engendrées par les circonstances particulières de l'énonciation : « cette position intermédiaire entre l'étrangeté et la familiarité qui caractérise pour nous la tradition » (Gadamer 1996, 317), c'est précisément celle que doit saisir l'herméneute.

Or, selon Habermas, ce qu'aurait manqué Wittgenstein, c'est précisément la nécessité, pour la compréhension, de toujours interpréter les modifications de ces applications en situation.

* * *

Dans la recension qu'il consacre à l'ouvrage *Vérité et méthode* de Gadamer, Habermas précise la nature de la critique que l'herméneutique est, selon lui, en droit d'adresser à Wittgenstein : l'analyse résolument synoptique de

Wittgenstein⁵ substituerait à la question (diachronique) de l'application de la tradition, la question de l'application des règles. Il réduirait par ailleurs la question externe de la traduction à celle, immanente à un jeu de langage, de l'apprentissage :

Wittgenstein, le logicien, interprétabit la « traduction » comme une transformation selon des règles générales. Comme la grammaire des jeux de langage ne peut pas être reconstruite selon ces règles générales, il concevait la compréhension du langage (*Sprachverständen*) du point de vue de la socialisation, comme un apprentissage (*training*) dans une forme de vie culturelle (Habermas 1986, 380).

Or, d'un point de vue herméneutique, c'est manquer là le propre de la compréhension. Car, comprendre, ce n'est pas seulement reproduire correctement ce que l'on a appris. En négligeant la question de l'inscription historique d'un jeu de langage, en ne s'intéressant qu'à la seule question de sa régulation autonome, Wittgenstein manquerait doublement la question de la compréhension. Premier argument, on doit comprendre non seulement l'application réglée par un apprentissage mais aussi les *dérèglements* de ces apprentissages. Le propre de la compréhension (qui exige en tant que telle une interprétation), c'est la compréhension du dérèglement. C'est pour cette première raison que la compréhension ne se limite pas à « la répétition virtuelle de l'apprentissage par lequel des orateurs "natifs" sont socialisés dans leur forme de vie » mais est un « processus interprétatif » « mis en place pour rétablir le consensus » (Habermas 1986, 246) en cas de perturbation de l'application. On doit, à l'aune de la situation attendue, savoir interpréter les modifications introduites par un changement de situation.

Par ailleurs, deuxième argument : le propre de la compréhension, c'est de disposer de méta-outils pour réfléchir sur la condition de possibilité de telle ou telle application et son appartenance à telle ou telle forme de vie :

Wittgenstein ne réussit pas à discerner que les mêmes règles incluent aussi les conditions de possibilité de leur interprétation. Il est propre à la grammaire d'un jeu de langage, non pas seulement qu'il définit une forme de vie mais qu'il définisse une forme de vie comme propre eu égard à d'autres qui lui sont étrangères (Habermas 1986, 247).

⁵ Voir par exemple la *Dictée* « Vision synoptique » : « Ce que nous réclamons est une vision synoptique. Nous devons voir le *système* des règles », Wittgenstein 1997, 116. Voir aussi Wittgenstein 2004, 87 : « L'une des sources principales de nos incompréhensions est que nous n'avons pas une *vue synoptique* de l'emploi de nos mots. – Notre grammaire manque de caractère synoptique ».

Ce que ne voit donc pas Wittgenstein, c'est que l'application des règles inclut son interprétation. La compréhension n'est pas « primaire » (comprendre, ce n'est pas seulement vivre dans une forme de vie). Elle doit être, selon Habermas, réflexive. En tant qu'interprétation seulement, elle peut comprendre sa condition de possibilité et son identité ou sa différence, à une tradition.

Cet argument est développé dans un autre texte de Habermas : *La logique des sciences sociales*⁶. En dépossédant le langage de tout « métalangage », la philosophie du langage ordinaire resterait prisonnière du cercle de la compréhension dont seul l'outil qu'est « l'interprétation » peut la délivrer :

L'analyse du langage ne dispose désormais plus du tout de métalangage. [...] Or, la compréhension du langage est de ce fait prise dans un cercle vicieux : il faut qu'elle ait déjà compris le contexte. [...] Ces grammaires ne peuvent être mises en lumière que “de l'intérieur”, c'est-à-dire au moyen de l'application de ces mêmes grammaires (Habermas 1987, 173).

Pour sortir du cercle, selon Habermas, il faut savoir le thématiser comme tel. Il faut réfléchir à la condition de possibilité d'un jeu de langage, ceci pour réfléchir l'appartenance d'un jeu de langage à telle ou telle tradition et lui permettre d'en sortir. Ce n'est alors possible, selon Habermas, que si « l'analyste du langage [...] dispose préalablement d'une idée de *jeu de langage en général* et d'une *précompréhension* concrète dans laquelle convergent différents langages » (Habermas 1987, 177). « S'ouvre ainsi le champ de l'herméneutique dans lequel Wittgenstein ne s'engage pas » (Habermas 1987, 177).

La recension de Habermas stigmatise donc les deux principales lacunes de la pensée du langage ordinaire. En considérant la « compréhension » comme une application « primaire » des dressages ordinaires, le philosophe du langage ordinaire ne disposerait pas d'outils pour comprendre les situations où l'application apprise devient problématique. Il ne serait par ailleurs pas capable d'assurer sa traduction dans une autre forme de vie. Dans la *Logique des sciences sociales*, Habermas reprend à charge ce double diagnostic en le ressaisissant en une formule synthétique : c'est le double problème de la traduction et de la tradition. En négligeant l'inscription

⁶ Habermas 1987, 189 et 190 : « Wittgenstein néglige le fait que ces mêmes règles incluent en même temps les conditions de possibilité de leur interprétation. La grammaire d'un jeu de langage n'implique pas seulement la définition d'une forme de vie, mais le fait que cette grammaire définisse une forme de vie comme celle qui nous est propre, par opposition à d'autres formes de vie » et « La compréhension herméneutique qui ne s'articule que parce que la situation d'intercompréhension se dérègle, est aussi fondamentale pour la compréhension du langage que l'entente première ».

historique du jeu de langage, en en proposant une analyse seulement synoptique et non pas diachronique, Wittgenstein serait impuissant à traiter d'un double problème fondamental pour l'herméneutique : celui, « interne » à une forme de vie, de l'application de la « tradition » et l'autre, « externe », de la possibilité d'une « traduction » d'un jeu de langage dans une autre tradition :

Celui qui a appris à en appliquer les règles n'a pas seulement appris à s'exprimer dans une langue, mais encore à en interpréter les expressions. Il faut que – vers l'extérieur – la traduction et – vers l'intérieur – la tradition soient en principe possibles. En même temps que la possibilité de leur application, les règles grammaticales impliquent la nécessité d'une interprétation. C'est ce que Wittgenstein n'a pas vu. C'est pourquoi il a conçu les jeux de langage de manière anhistorique (Habermas 187, 190).

C'est donc au détriment des questions que posent la possibilité de la traduction et de la tradition que Wittgenstein refuse de considérer la compréhension comme une interprétation et de penser son ancrage historique. Ces deux problèmes sont profondément liés : « L'appropriation compréhensive d'une tradition obéit au modèle de la traduction : l'horizon du présent n'est nullement effacé mais mêlé à l'horizon d'où provient la tradition » (Habermas 1987, 193). L'un comme l'autre repose la question précédemment évoquée de « l'application » d'une tradition. Toute application singulière, même au sein de sa propre langue est toujours dialectique : il faut faire la synthèse de l'horizon de la tradition et de la spécificité de la situation particulière.

Le litige autour de la question qui nous intéresse, celle de la « tradition » se précise alors. L'herméneutique reproche à Wittgenstein d'en rester à une analyse synoptique et immanente du jeu de langage. Wittgenstein manquerait l'inscription historique du jeu de langage dans une tradition. Mais elle manquerait aussi le fait que le jeu de langage est une application, en situation, de cette tradition ; une application qui n'est pas le résultat d'un dressage mais qu'on peut, en la thématisant, réfléchir et justifier :

L'herméneutique ne connaît pas l'embarras de l'analyse du langage incapable de justifier son propre jeu de langage ; car elle part de l'idée selon laquelle l'entraînement dans des jeux de langage ne peut jamais réussir de manière abstraite mais seulement à partir de la base des jeux de langage déjà maîtrisés par l'interprète. La compréhension herméneutique, c'est interpréter des textes à la lumière des textes déjà compris (Habermas 1987, 195).

D'un point de vue herméneutique, Wittgenstein, en négligeant le rôle de la tradition (« la lumière des textes déjà compris »), ne pourrait ni comprendre les jeux de langage déréglos, ni les traduire.

* * *

Avant d'analyser le rôle que Wittgenstein concède cependant au concept de tradition, en dépit des reproches qui lui sont adressés, on entend montrer combien ces critiques herméneutiques se méprennent sur l'entreprise de Wittgenstein.

Rappelons la teneur du premier reproche qui lui est adressé. Du fait du caractère anhistorique de son analyse, Wittgenstein resterait prisonnier d'une lecture immanentiste de la régulation du jeu de langage. Privée de l'arrière-plan préalable de signification censée l'éclairer, la compréhension des règles serait condamnée à la répétition d'un dressage préalablement appris. On ne pourrait comprendre ni l'éventuel dérèglement de ce dressage ni sa traduction dans d'autres formes de vie. L'indifférence de Wittgenstein à l'ancre du jeu de langage dans une tradition (à problématiser comme telle), lui ferait manquer, ainsi qu'on l'a souligné, la question de l'application de cette tradition et de sa traduction.

La compréhension herméneutique, en revanche, échapperait à la menace du cercle vicieux en usant d'un outil dont Wittgenstein mésestime l'importance : l'interprétation. Se définit ici un premier concept de compréhension. Pour l'herméneutique, comprendre, c'est alors interpréter – à l'aune d'une situation témoin, à savoir l'arrière-plan de la tradition – les modifications de chaque application particulière. Dans cette perspective, on comprend toujours dans l'horizon d'une tradition dont on interprète les dérèglements dans l'horizon de l'application. La compréhension herméneutique est ainsi définie comme une « fusion d'horizons », la fusion de la tradition (« l'horizon » du passé) et de l'horizon présent : « l'horizon du présent n'est nullement effacé mais mêlé à l'horizon d'où provient la tradition » (Habermas 1987, 193). Pour reprendre encore le diagnostic de Habermas : « nous apprenons à comprendre un jeu de langage à partir de l'horizon d'un langage qui est déjà familier » (Habermas 1987, 195).

Or, c'est précisément cette conception de la compréhension en termes d'interprétation de « fusions d'horizon » que la pensée de Wittgenstein déconstruit. En effet, d'un point de vue wittgensteinien, ce qui est contestable, c'est de considérer la « tradition » comme l'étalon nécessaire de la compréhension. La compréhension n'est pas toujours une fusion d'horizon (si tant est qu'elle le soit parfois). Car la compréhension n'est pas (nécessairement) l'interprétation d'une modification d'un arrière-plan préalable. Et ceci pour au moins deux raisons : premièrement parce que nous n'avons pas toujours besoin de mobiliser un *arrière-plan* pour comprendre. On ne comprend pas nécessairement « sur fond de » quelque chose. Ensuite parce que la compréhension n'est pas toujours une

interprétation. L'horizon du passé, celui de la tradition, n'a donc pas toute autorité. On peut comprendre sans s'y référer.

Du point de vue de Wittgenstein, il est alors possible de retourner les critiques de l'herméneutique contre elle, notamment la critique selon laquelle Wittgenstein ne serait pas sensible au caractère toujours situé de l'application du jeu de langage. Par Wittgenstein, on peut montrer que c'est la compréhension herméneutique qui est prisonnière du préjugé du réquisit d'horizon et qui est, en tant que telle, susceptible de manquer les spécificités contextuelles de l'application en situation d'un jeu de langage. En pensant l'application dans une situation singulière comme la modification d'une situation plus universelle (la tradition), elle manque la spécificité contextuelle de la situation de l'application, irréductible (même par modification) aux horizons par trop généraux du passé (tradition) et du présent. On renvoie à la remarque de Jacques Bouveresse : « il n'est pas du tout certain que la fameuse thèse de l'universalité de la situation herméneutique et de la compréhension qu'elle met en jeu, si on essaie d'en donner une formulation non triviale, ne se révèle pas purement et simplement inconsistante » (Bouveresse 1991, 14). *A contrario*, la démarche synoptique de Wittgenstein ne s'effectue précisément pas au mépris de la spécificité de la situation : à l'autorité d'un quelconque principe explicatif (tel la tradition), Wittgenstein préfère la description des applications singulières. Wittgenstein nous permet précisément de nous déprendre de l'impératif du renvoi à un *arrière-plan*. Il libère l'analyse du réquisit de comparaison avec la situation herméneutique universelle pour l'ouvrir à la description de la multiplicité des usages en contexte.

Il est cependant juste de souligner que Wittgenstein n'est pas sensible à la problématique des « dérèglements » de la tradition. Mais c'est précisément parce qu'il refuse de penser la notion de « règle » de manière privative eu égard à une règle (ou à un horizon de règles) préalable dont il conviendrait de comprendre les modifications. La règle n'est pas réglée ou déréglée par rapport à un étalon. Elle est ajustée à un contexte et déterminée par les normes de son application.

Aussi les critiques qu'une certaine tradition herméneutique adresse à Wittgenstein nous semble peu pertinentes. Mais ce n'est pas notre enjeu que de le démontrer.

Plus positivement, on aimeraient, avec Wittgenstein, essayer de montrer quel usage pertinent il est cependant possible de faire du concept de « tradition ». Car, contrairement à ce que la trop rapide lecture herméneutique de Wittgenstein suggère, il est faux que Wittgenstein se désintéresse du concept. S'il est bien évident qu'il conteste que toute compréhension en soit nécessairement l'interprétation et s'il refuse d'en faire un principe d'explication, Wittgenstein concède qu'il faut savoir

« accepter » « la tradition ». Ainsi que Bouveresse le souligne en s'appuyant sur le paragraphe 559 de *De la certitude*, de même que « le jeu de langage est, pour ainsi dire, quelque chose d'imprévisible. [...] pas fondé. Pas raisonnable. (ou déraisonnable) » mais qu'« il est là – comme notre vie » (Wittgenstein 2006, 157), de même faut-il « accepter » que la tradition est tout simplement « là » et qu'on ne peut pas la justifier en dernière analyse. Essayons alors de comprendre quel peut être le rôle dévolu à la tradition et ce que peut signifier l'accepter sans l'interpréter.

* * *

Ainsi qu'on vient de le montrer, Wittgenstein engage une double rupture par rapport à l'herméneutique. Il conteste l'aprioricité de l'horizon du passé et, conséquemment, le caractère nécessairement interprétatif de toute compréhension. C'est ce que souligne également Bouveresse en s'appuyant sur les paragraphes 234 et 235 des *Fiches* de Wittgenstein. Non seulement, « le fait que toute compréhension contienne virtuellement une interprétation ne signifie pas que toute compréhension *est* une interprétation » mais « en un certain sens, comme le remarque Wittgenstein, la compréhension et l'interprétation s'excluent l'une et l'autre » (Bouveresse 1991, 35). Bouveresse cite le paragraphe 234 : « Ce qui se passe n'est pas que tel ou tel symbole ne se laisse plus interpréter, mais que je ne l'interprète plus. Je n'interprète plus parce que je me sens chez moi dans l'image présente. Quand j'interprète, je parcours, étape par étape, le cours des pensées » (Wittgenstein 2008, 63). Comprendre ne signifie pas nécessairement remonter l'échelle de la fondation d'une question : « je ne me préoccupe pas (ne m'inquiète pas) de la possibilité d'interpréter [quelque chose] plus avant » (Wittgenstein 2008, 63). Wittgenstein nous montre donc que la compréhension doit renoncer au mythe de l'interprétation des fondements. Comprendre, c'est au contraire accepter qu'il faut cesser d'interpréter. Aussi, la compréhension n'est-elle pas une interprétation dans l'horizon de la tradition.

Plus spécifiquement, Wittgenstein précise alors l'usage légitime dévolu au concept de « tradition ». Il convient d'abord de préciser le sens du concept dans le corpus de Wittgenstein.

Par la critique du rôle privilégié à accorder au concept de « tradition », Wittgenstein vise d'abord la « tradition philosophique ». La précaution est alors d'abord méthodologique. Il s'agit, dans un but thérapeutique, de contester la pertinence des questions traditionnellement posées par la philosophie au détriment de l'analyse de nos usages ordinaires des concepts. C'est ce que souligne Bouveresse en reprenant une mise en garde maintes fois réitérées par Wittgenstein :

Wittgenstein [par rapport à l'herméneutique] est plus conséquent et plus radical dans son évaluation du rôle de l'autorité et de la tradition en général, beaucoup moins disposé à reconnaître le rôle privilégié et éminent que la tradition philosophique a tendance à revendiquer par elle-même et tout à fait sceptique à l'égard de l'idée que la compréhension ordinaire que nous avons de notre langage et de notre forme de vie a besoin d'être reconsidérée fondamentalement et si possible améliorée ou transfigurée par la philosophie (Bouveresse 1991, 11).

Non seulement il ne faut pas réformer la compréhension ordinaire. Mais c'est en décrivant ses différentes formes, en refusant de les subsumer sous un concept équivoque ou trop général (tel celui d'« interprétation »), que l'on peut analyser ce qu'est la compréhension. Wittgenstein l'affirme à de nombreuses reprises, notamment dans l'avant-propos du *Tractatus logico-philosophicus* : « Le livre traite des problèmes philosophiques, et montre – à ce que je crois – que leur formulation repose sur une mauvaise compréhension de la logique de notre langue » (Wittgenstein 1993, 31). Mais il précise également son avertissement dans la préface des *Recherches philosophiques* : c'est de la tradition de ses premières œuvres, de celle de ses premiers écrits, qu'il faut se méfier (Wittgenstein 2004, 22). À la tradition philosophique (qui encourt le risque de rester prisonnière du cercle de ses métaproblèmes), il faut préférer, selon le paragraphe 133 des *Recherches* « une méthode [établissement] par des exemples » ou plutôt des méthodes (et non pas celle seule de l'interprétation) « comme autant de thérapies différentes » (Wittgenstein 2004, 89).

La première « tradition » dont il faut contester l'évidence et l'autorité, c'est donc celle de la philosophie. C'est par l'analyse de la compréhension ordinaire qu'on comprend ce qu'est « comprendre ». Mais à cette question méthodologique, il faut substituer une autre question : celle du rôle de la tradition dans la « compréhension ordinaire ».

Même si Wittgenstein conteste le fait que toute compréhension est une interprétation dans l'arrière-plan d'une tradition, il ne condamne pas le concept de « tradition » comme néfaste. Ainsi qu'en a montré, en reprenant l'analyse de Jacques Bouveresse, on doit « accepter » que, la plupart du temps, la compréhension ordinaire s'inscrit dans une tradition. En effet, la possibilité de l'accord requis par la compréhension suppose au préalable l'appartenance à une même forme de vie.

Une telle lecture est nourrie de l'analyse de Stanley Cavell, notamment de celle de ses *Voix de la raison* qui mettent l'accent sur le paragraphe 242 des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein : « Pour qu'il y ait compréhension mutuelle au moyen du langage, il faut qu'il y ait non seulement accord sur les définitions, mais encore (si étrange que cela puisse paraître) accord sur

les jugements » (Wittgenstein 2004, 135). Or la tradition est précisément l'une des garanties de « cet accord sur les jugements ». C'est précisément parce que les individus d'une même forme de vie appartiennent à une même tradition qu'ils peuvent s'accorder et se comprendre. C'est ce que relève Bouveresse : « Il y a lieu, précisément, de considérer comme un fait remarquable et trop peu remarqué le degré auquel les hommes parviennent effectivement à réaliser entre eux un accord qui n'a pourtant rien de nécessaire, au sens philosophique du terme, un fait qui est, aux yeux de Wittgenstein, beaucoup plus fondamental que tout fondement sur lequel on voudrait le faire reposer » (Bouveresse 1991, 49).

Pour autant, Wittgenstein refuse de penser la tradition comme le « fondement » de cet accord fondateur. La tradition ne peut pas le justifier. C'est précisément ce que, d'un point de vue wittgensteinien, on peut reprocher à l'herméneutique : l'accord de la compréhension n'a pas de fondement et ne peut pas être expliqué par la tradition ou ses modifications. L'analyse de Bouveresse est là encore éclairante :

Si la tradition et l'autorité constituent des éléments essentiels de la préservation, à travers le temps, de cet accord préalable à la question de la vérité et qui ne repose lui-même sur aucune espèce de vérité, il importe de ne pas assimiler immédiatement, comme Gadamer incline fréquemment à le faire, la tradition comme condition de possibilité d'un langage commun ou d'une communauté de compréhension et de jugement, et la tradition comme détentrice d'une vérité spécifique (Bouveresse 1991, 28).

On peut citer pour justifier cette analyse les *Remarques mêlées* de Wittgenstein : « La tradition n'est rien que l'on puisse apprendre, ce n'est pas un fil que l'on puisse ressaisir quand bon nous semble » (Wittgenstein 1990, 95).

À titre d'exemple, pour montrer comment Wittgenstein use alors du concept de « tradition », on s'appuie sur ses célèbres *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*. Wittgenstein y présente l'homme comme « un animal cérémoniel » (Wittgenstein 1982, 19) : au sens où ses pratiques sont « rituelles » c'est-à-dire déterminées par la tradition d'une forme de vie. Mais Wittgenstein tempère d'emblée la formule en précisant que c'est « en partie faux, en partie absurde ». Il remarque certes qu' « en dehors des actes qu'on pourrait appeler animaux, comme l'absorption de nourriture », les individus exécutent « des actes revêtus d'un caractère spécifique qu'on pourrait appeler des actes rituels » (Wittgenstein 1982, 19). Aussi est-il vrai que les actes humains s'inscrivent dans une tradition, de même que leur langage dans lequel « toute une mythologie est déposée » (Wittgenstein 1982, 22). Pour autant, il ne s'agit pas d'interpréter ces actes à l'aune de la tradition qui les définit. La tradition ne les explique pas. La preuve en est que, selon Wittgenstein, la meilleure analyse consiste à faire varier ces usages dits « rituels », quitte à en inventer soi même de nouveaux.

En effet, ce que Wittgenstein reproche précisément à Frazer, c'est de plaquer une explication univoque (ethnocentriste) sur les usages primitifs qu'il analyse. Si ces usages relèvent bien d'une tradition, on se méprend quand on croit pouvoir les expliquer en recourant à la tradition. Il est bien plus éclairant de comparer ces usages à d'autres usages et de recourir à une méthode de comparaison. « À quel point les explications de Frazer sont trompeuses, on s'en rend compte – je crois – au fait qu'on pourrait soi-même très bien inventer des usages primitifs » (Wittgenstein 1982, 18) souligne Wittgenstein dans ses *Remarques sur le Rameau d'or*.

Pour éclairer le type de variation alors préconisé, Wittgenstein nous propose un exemple :

Songeons qu'à la mort de Schubert son frère découpa en petits morceaux des partitions de Schubert et donna à ses élèves préférés ces fragments de quelques mesures. Cette façon d'agir, comme marque de pitié, nous est tout aussi incompréhensible que l'autre, celle qui consisterait à conserver les partitions intactes, à l'abri de tous. Et si le frère de Schubert avait brûlé les partitions, cela aussi serait compréhensible comme marque de pitié (Wittgenstein 1982, 18).

Pour comprendre le geste ici décrit : « découper en petits morceaux des partitions de Schubert », geste éventuellement traditionnel, qui peut certes reprendre certains codes de la tradition de commémoration des compositeurs, il ne suffit pas de se référer à l'horizon de la tradition et d'analyser les déplacements opérés. Wittgenstein nous encourage bien plutôt à faire varier l'usage pour l'analyser, à le comparer à d'autres usages : « conserver les partitions intactes », « brûler les partitions », etc. Ainsi, la tradition, si elle peut être éclairante, n'a-t-elle pas valeur d'autorité sur la compréhension. À l'interprétation de la modification de la situation traditionnelle universelle, Wittgenstein substitue une méthode d'analyse par variation.

Aussi, « bien que ce genre de critique ait été régulièrement formulé contre lui par les représentants de la tradition herméneutique, il est absurde d'imputer à Wittgenstein une conception statique et anhistorique des jeux de langage » (Bouveresse 1982, 55). C'est une erreur de croire que la compréhension wittgensteinienne est déterminée par un dressage initial condamné à la répétition. Wittgenstein ne conteste certes pas l'ancrage des jeux de langage dans une histoire et dans une (des) tradition(s). Mais il refuse de penser leur compréhension comme une interprétation dans l'horizon de la tradition.

On voit poindre ici la différence fondamentale entre la compréhension herméneutique, entendue comme interprétation, et la compréhension wittgensteinienne qui opère par description et comparaison. Une telle méthode d'analyse ne peut souffrir le diktat d'un principe explicatif privilégié, à commencer par celui de la tradition.

Bibliographie

- Apel, Karl-Otto. 1973. *Transformation der Philosophie*. Frankfort-sur-le-Main: Suhrkamp.
- Bouveresse, Jacques. 1982. «L'animal cérémoniel: Wittgenstein et l'anthropologie», in Wittgenstein, Ludwig. *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*. Paris: L'âge d'homme.
- Bouveresse, Jacques. 1991. *Herméneutique et linguistique*. Combas: L'éclat.
- Cavell, Stanley. 1996. *Les voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*. trad. fr. par S. Laugier et N. Balso. Paris: Seuil.
- Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode*. trad. fr. par P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio. Paris: Seuil.
- Gadamer, Hans-Georg. 1982 (vol. I) et 1991 (Vol. II). *L'art du comprendre*, Paris: Aubier-Montaigne.
- Habermas, Jürgen. 1976. *Connaissance et intérêt*. trad. fr. par G. Cléménçon. Paris: Gallimard.
- Habermas, Jürgen. 1986. «A Review of Gadamer's Truth and Method», in Wachterhauser, Brice R. (éd.). *Hermeneutics and Modern Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Habermas, Jürgen. 1987. *La logique des sciences sociales et autres essais*. trad. fr. par R. Rochlitz. Paris: PUF.
- Heidegger, Martin. *Être et temps*, trad. fr. par E. Martineau, édition hors commerce.
- Wittgenstein, Ludwig. 1982. *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*. trad. fr. par J. Lacoste. Paris: L'âge d'homme.
- Wittgenstein, Ludwig. 1990. *Remarques mêlées*. trad. fr. par G. Granel. Mauvezin: T.E.R.
- Wittgenstein, Ludwig. 1993. *Tractatus logico-philosophicus*. trad. fr. par G.G. Granger, Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*. Vol. I. Paris: PUF.
- Wittgenstein, Ludwig. 2004. *Recherches philosophiques*, trad. fr. par F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, Ludwig. 2006. *De la certitude*, trad. fr. par D. Moyal-Sharrock. Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, Ludwig. 2008. *Fiches*. trad. fr. par J.-P. Cometti et É. Rigal, Paris: Gallimard.

Dana TABREA *

Tradition and Presupposition in Collingwood and Eliade **

Abstract: There are different authors, such as Heikki Saari (1998), who considered Collingwood's emotivist theory of magic. Also, Collingwood's *Folk Tales Manuscripts* were published in 2005 (see *The Philosophy of Enchantment*). Yet, no one dared to exploit them for a larger view of his theory of presuppositions. I am the first to assume this dare. My pretext is a careful reading of the *Folk Tales Manuscripts*, together with Eliade's works on anthropology and archaic cultures. This way I have discovered that Eliade made a point that Collingwood himself did not make but that can be read between the lines if we consider his *Folk Tales Manuscripts* in the new light of the theory of presuppositions systematically exposed in his *Essay on Metaphysics*. My thesis is a very simple one: There are presuppositions of the archaic thought (the beliefs of the archaic man), just as there are presuppositions of our modern thought, and there is no way we can neglect it.

Key words: hermeneutics, history, Robin George Collingwood, Mircea Eliade.

My exploration of a possible parallel between Collingwood and Eliade has two premises that I will not discuss or question: 1. both their approaches of human culture are hermeneutical; 2. the two share a special interest in history though they do not consider history in the same sense. Later in this section I will point out Collingwood's as well as Eliade's conceptions of history and hermeneutics.

When looking at Collingwood's *Folk Tales Manuscripts* what attracts my attention is a general rapprochement to Eliade's work though at the surface of things their fields of interest carry different names and the roads they follow seem totally different: the comparative study of religion or the history of religion on Eliade's part, and respectively the study of the fairy – tales under a more general purpose of exposing the method of history as re-enactment of foreign experiences starting from historical evidence found in the present – on Collingwood's. However, their terminology is not as different as one may think: they both talk of re-enactment; of understanding

* Cercetător postdoctoral la Universitatea Al. I. Cuza din Iași, România, în cadrul proiectului POSDRU/89/1.5/S/49944. email: dana.tabrea@uaic.ro

** This article was published during a period of research financed by The Operational Sectorial Programme for The Development of Human Resources through the Project "Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes" POSDRU/89/1.5/S/49944.

the ways of the primitive man, subsuming this task under the more general theories of the sacred, mythical or magical; of certain beliefs or preamble data that determine practices, customs, magical or religious behaviour. They both detach their accounts from pure ethnological, psychological, or sociological as they are not resumed to these disciplines but go beyond them by putting the particular matter of understanding and interpreting past, ancient or archaic experiences that man lived.

Moreover, considering Collingwood's account of the fairy – tales and magic after completely assimilating his future theory of the absolute presuppositions, the similarities between him and Eliade are even more striking. The latter offers an interesting perspective on the former as an opportunity to accomplish that incredible schleiermacherian desire to understand an author better than he understood himself, as perhaps Collingwood never thought of his elaborated theory of presuppositions as throwing a new light over his conception of magic. But one who read his *Essay on Metaphysics* and agreed with its author on the very essence of it has no doubt: *The Folk Tales Manuscripts* can be read as an anticipation of the theory of presuppositions (Collingwood, 1940). There is a basis for magical practices and their basis is feeling, emotion of a particular kind, i. e. emotional and not rational (theoretical) ideas that have been felt *semper, ubique ab omnibus* and which are not the appendage of the savage only, but of the savage inside us all, within the civilized man. And let us remember that he uses these very Latin words meaning “always, everywhere and by everybody” when referring to the absolute presuppositions of thinking. However, Collingwood is not saying that absolute presuppositions are universal, but relative as they change from one historical epoch to another. As Llewelyn put it, they are “relatively absolute” (Llewelyn, 1961, 50), this paradoxical expression making perfect sense within the context of Collingwood's theory.

What I am suggesting is that by reading Collingwood through Eliade the theory of presuppositions can be expanded as to covering new domains and cultural spaces, the magical and religious experiences, and the archaic cultures. And when talking about the basis of magical practices, customs and beliefs in his *Folk Tales Manuscripts* Collingwood may not have made evident but what we could call today, after studying his systematic theory, the ‘presuppositions’ of the primitive man's thinking and behaviour.

In Collingwood's opinion, whoever wants to understand magic or the fairy-tales that express it should endeavour to understand the mind of the savage, his beliefs and customs and in order to do so he considers different magical practices that reveal certain feelings and emotions. In order to understand the magical practices that characterize a certain age, the historian has to reconstruct an experience of thought and emotion.

Just as the presuppositions that he will later systematically expose, these emotions are somehow universally human (the fact that Collingwood wants to stress is that they do not characterize only the primitive man, but the civilized one as well) and yet they differ from people to people and change as the customs that reveal them alter and as also alter as a consequence the fairy-tales or stories linked to the customs and beliefs of a certain society. The difference is obvious: presuppositions constitute our thinking whereas emotions – as basis of magical practices – do not. Yet, I am sure that Collingwood does not use the term “emotion” in a psychological sense, but in order to dissociate our theoretical thinking from a rather practical one. That is why he uses the expression “emotional ideas” in order to designate these feelings that underlie our magical behaviour. His idea that presuppositions guide our practical thinking as well as our theoretical one, that there are presuppositions both of our thinking, culture and civilization is well known. Magical practices are determined by the practical thinking of the primitive man just as our laws and constitutions are determined by ours. And yet the resemblance between ‘emotions’ and ‘presuppositions’ is obvious, too. To what I already said I will add that both emotions and presuppositions are subject of historical change.

By talking of the savage within us, the civilized ones, Collingwood intends to bring forward the idea that magical behaviours and the particular emotions or feelings on which they are based are not as far from us as we would like to believe when we deprecate primitive ways. We still have such primitive feelings and Collingwood exemplifies this intensely in his *Folk Tales Manuscripts*. However, when I consider the Romanian Mircea Eliade I find the same idea that there still exists some primitive man inside the modern one, therefore ancient myths still have a word to say to us, moreover mythical motives are present in our modern literature, films etc. Eliade’s idea seems to continue Collingwood’s own thought: there are frameworks of thought that characterize certain ages of the archaic culture and not only. I choose to refer to the preamble data of the primitive man’s mind. What I want to suggest is that after reading Eliade, moreover after reading Collingwood the way I do, through Eliade, it becomes clear to us not only that we preserve behaviours and basic data from the archaic times, but primary that the archaic man is entitled to possess such fundamental beliefs or ‘presuppositions’. What I suggest is that Collingwood’s theory of presuppositions can be applied to the thinking of the primitive man. We can take the beliefs of the archaic people to be as much presuppositions as our own ‘civilized’ ones. My idea was inspired by Collingwood’s own *Folk Tales Manuscripts* and by the similarities between Eliade and Collingwood that I will consider in the next paragraph. And the argument of my idea lies in Collingwood’s observations that we are not superior to the primitive. Their practical thinking made them our equals in knowledge and keeps them from

falling into obscurity as well as far from the prejudices of the unfair comparison to modern world of natural sciences: “They have enough biology to breed cattle; enough botany to grow crops; enough astronomy to work out an agricultural calendar; enough mineralogy and chemistry to prospect for ores, to smell copper and tin, and to alloy them into bronze, or to mine and smelt and forge iron, or to find and work clay and fire it into pottery; enough physics to use medicinal herbs, and enough surgery to perform operations, sometimes delicate ones, with flint knives and deer – sinews; enough engineering to construct a plough or a boat; and so forth” (James, Wendy; Smallwood, Philip (eds.), 2005). They challenge us by their ‘technical skills’, and by their ‘scientific intelligence’ (as there can be no technical skills without intelligence) and also by magic that is connected to their every act.

So why would not their thinking and acts be determined by ‘presuppositions’ as our modern sciences and institutions are? Collingwood’s positive answer stresses on the so-called emotions that underlie magical acts or believes, as we know them from folk tales. Eliade goes a bit further and gives a more daring positive answer: magical and mystical experiences involve hierophanies (appearances of the sacred). Myths (stories of the sacred, of how the world or a certain reality, institution, practice, custom came into being, of gods’ or heroic creatures’ deeds done at the beginning of all times), symbols (paradigms that explain certain religious phenomena), rites (the repeating of an original gesture that some god did) are all hierophanies.

On the basis of this thesis – the primitive man’s mind is determined by certain ‘presuppositions’ or frameworks of thought that change from one age to another – I compare Collingwood and Eliade. The two themes that I will consider in order to accomplish this parallel between the two are history and hermeneutics. They are undeniably related and Eliade expresses this idea in the following way: “Hermeneutics could become the only acceptable justification for history. An historical event will only justify its appearance when it is understood. This could mean that things happen, and that history exists with the sole purpose of forcing man to understand it” (Eliade, 1990, 116). Within the economy of Collingwood’s narrative the relation between history and hermeneutics is also very important. Collingwood’s concept of history is resumed by these two statements: “All history is the history of thought” and “The history of thought, and therefore all history, is the re-enactment of past thought in the historian’s own mind” (Collingwood, 1946, 215). His conception of history as re-enactment of past thought provides us with a link between history and hermeneutics. In order to understand the past, the historian has to interpret present evidence and reconstruct past thought. Collingwood’s theory of re-enactment as well as his theory of presuppositions has hermeneutical relevance.

What is obvious to me is that Collingwood and Eliade do not refer to the same notion of time, to the same notion of history or to the same kind of past. As well as Collingwood, Eliade talks of ‘re-enactment’, ‘reconstruction’ and ‘reliving’ (Eliade, 1990). By means of rituals every archaic man relives an event that took place in *illo tempore*. Moreover, every gesture and act that the archaic man does is to him but the repetition of some original gesture done at the beginning of time by some mythical creature. His acts have a meaning and are legitimate and real so far as they repeat a pattern, a model. And not only the archaic man but every Christian today by remembering Christ’s suffering does not just take part into the Eastern ceremony but also becomes contemporary to the events that he commemorates. In his turn, the historian of religion does nothing else but relives foreign existential situations in order to understand them from within.

Both Collingwood and Eliade are obsessed with the past, with what there was and with the idea of repetition. The difference between them is that Collingwood talks of history and the re-enactment of past events that took place in history, whereas Eliade is concerned with the mythical times when the universe was first created. And there is still one more difference between the two: the reconstruction of the past event is mental for Collingwood whereas it is more than just mental, existential for Eliade.

The historian of religion does not only re-enact a foreign past but also a foreign existential situation. Consequently, hermeneutics is not only an experience of thinking but it is “creative”, meaning that by practicing it the historian of religion changes himself in order to relive and understand foreign experiences and by it enriches himself, too.

Next I will say that the history of religion that is Eliade’s main concern and pure history are quite different things as in the name of the former the stress should not fall on ‘history’ but on ‘religion’. Although all religious facts (hierophanies, myths, rituals) take place in history, their true meaning is beyond history. And Eliade remarks that the work done by the historian of religion presupposes a greater effort than the work performed by the pure historian, as he is not simply aiming at reconstructing a past event by means of present evidence. Besides reconstructing the history of a particular hierophany or myth the historian of religion searches for the meaning of that religious fact (Eliade, 1994).

So far Eliade’s hermeneutics is about deciphering the meanings or the most profound meaning of religious phenomena. But it is even more as it also concerns the conditions of possibility of meaning. Given a certain religious phenomenon the historian of religion can reconstruct its history by finding out the meanings that it has developed in time. But his effort is hermeneutical the more so as he explores hierophanies (symbols, myths, rites) and frameworks of thought (patterns).

Resuming, the topics that I identified as legitimating my intention to place Eliade and Collingwood together are: the hermeneutical and historical relevance of their theories, their insistence on the idea of re-enactment, their obsession with what there was, and their interest in discovering the patterns (or presuppositions) that characterize a certain epoch. Now I will examine this final topic as well as the differences on this topic between the two.

First of all, when Eliade talks of symbols as patterns with a multitude of meanings and variants different from one culture to another he shows a stirring similarity to Collingwood's theory of presuppositions. But he is even more close to the British idealist when he exposes those "horizons of aesthetic values" or "horizons of religious values" (Eliade, 1990, 112, 115) that characterize the mind of the primitive man during different epochs in history. Each epoch marks a radical change in technology (hunting, agriculture, using metals) and each of them corresponds to certain changes within man's mentality: "Man being who he is, neither a spirit nor an angel, it is obvious that his experience of the sacred takes place by means of a certain body, though a certain mentality and in certain social circumstances. The primitive hunter could not understand the holiness and the mystery of the fertility of land, as the farmer will. Between these two different horizons of religious values the gap is obvious..." (Eliade, 1990, 115).

Essentially, what Eliade is saying here is that there are certain frameworks of thought that characterize a certain age. At this point, he is so close to Collingwood's account of absolute presuppositions except for the fact that his examples are not moments in modern science but moments in the development of man. However, both the idea of a radical difference and the one of change from one framework of thought to another are present.

The same idea of the historical frameworks of thought is involved when Eliade claims that any magical or religious behaviour involves a theory, certain categories or conceptions that configure the primitive man's mind. For instance, alchemic practices are based on certain magical beliefs, that gold lengthens one's life etc. Also when a witch burns a doll that has a lock of her victim's hair in order to harm her she does it under the basis of some magical belief – that our personal objects, nails and hair preserve our soul etc. There is a whole mental universe made up of beliefs and so called theories that underlie different magical practices. Generally, every cultural product (legend, myth) involves such a mental universe of beliefs and in order to understand that particular creation we should make out the mental universe that formed it (Eliade, 1992, 1994). So the purpose of hermeneutics is to discover by reconstruction the beliefs that make our myths, religious or magical acts possible.

All that Eliade is saying brings forth and also suggests a new way of reading Collingwood's theory of presuppositions. This new reading retrieves Collingwood's own intuitions from his *Folk Tales Manuscripts*, which, if

accepted next to his *Essay on Metaphysics*, complete his account. There are presuppositions of the archaic thought just as there are presuppositions of our modern thought, there are presuppositions of both science and civilization, there are presuppositions that underlie art, as there are presuppositions that underlie science or philosophy, but this is another discussion.

References

- Collingwood, Robin George. 1998. *An Essay on Metaphysics* (1940). Revised edition, edited with an Introduction by Rex Martin. Oxford University Press.
- Llewelyn, John E. 1961. “Collingwood’s Doctrine of Absolute Presuppositions”. *Philosophical Quarterly*. volume 11, issue 42.
- James, Wendy, Smallwood, Philip (eds.). 2005. *The Philosophy of Enchantment. Studies in Folktale, Cultural Criticism and Anthropology*, Oxford University Press.
- Eliade, Mircea. 1990. *L’Epreuve du Labirinthe. Entretiens avec Cl. H. Rocquet* (1978). Cluj-Napoca: Dacia
- Eliade, Mircea. 1992. *Traité d’histoire de religions* (1949). Bucuresti: Humanitas.
- Eliade, Mircea. 1994. *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux* (1952). Bucuresti: Humanitas.
- Eliade, Mircea. 1994. *The Quest. History and Meaning in Religion* (1969), Bucuresti: Humanitas.
- Collingwood, Robin George. 1994. *The Idea of History* (1946). Revised edition with “Lectures 1926-1928”, edited with an Introduction by Jan Van Der Dussen. Oxford University Press.

Dan Alexandru CHIȚĂ *

The Birth of the Subject: Michel Foucault and Norbert Elias

Abstract: This paper was written with the sole intention of showing how much Norbert Elias's masterwork, *The Civilizing Process*, resembles epistemologically not only Michel Foucault's methodology, but also that both hold the same perspective in regard to the issues of how the modern subject had been designed. We will basically refer as a starting point to Foucault's course, *The Psychiatric Power*. By modern subject we intend to understand – politically, ethically and psychologically – the individual as a citizen and as a moral and epistemic subjective consciousness. Although Elias and Foucault evaluate differently the process of civilization, they both agree to a large extent on many other issues. However, it is important to stress here that Foucault seems to continue in different and exhilarating directions the lapse of time to which Elias dedicated his own work.

Keywords: Michel Foucault, civilization, modernity, Norbert Elias, the birth of the subject, epistemology.

The rootless truth

One major aspect which can be easily identified in the representation of truth traceable in the philosophical work of Friedrich Nietzsche is the famous “perspectivism”.

”In so far as the word “knowledge” has any meaning, the world is knowable; but it is interpretable otherwise, it has no meaning behind it, but countless meanings. – “Perspectivism.” *It is our needs that interpret the world; our drives and their For and Against.* Every drive is a kind of lust to rule; each one has its perspective that it would like to compel all the other drives to accept as a norm.”¹

However, Nietzsche's assessment is not, as many might think on a short notice, relativistic is the sense of a personal understanding of the world which stands next to the perspective of others (since, if this be the case, the issue of the will to power which is inscribed in every “perspective”, which means to dominate and subdue other “perspectives”, would consequently not only lose its upholding nature – one can even say “vigor” –, but also its *raison d'être*), but of a different kind. To put it in a nutshell, Nietzsche's overt

* Ph.D student, SNSPA, Bucharest, Romania. e-mail: dan_chita_ltd@yahoo.com

¹ (Friedrich Nietzsche, 1968, §481)

purpose is to give a mortal blow, once and for all, to the metaphysical pretence of ethical or epistemological absolutes, such as the ones present in established monotheistic religions (especially Christianity) or in the philosophical ghosts such as *noumenon*, *Ding an sich* etc.

As a side effect, Nietzsche's corrosive power willingly extends over the realm of historical writing. His unhidden aim is to decipher the hidden agenda of traditional historians, focused to write down an all-encompassing meta-history, pulled along by the singularity of only one epistemic thread. In this way, Nietzsche struggles to unleash history from the hands of the historians of his time (but also from the historians of bygone periods in the past) and, only by judging retrospectively, one may say that his efforts were not, after all, futile. Instead of one history which gives credit to historicism and the non-accidental strings of causes and aims which ostensibly explain history, Nietzsche depicts the maelstrom of many small histories that are purposeless and have a myriad of incoherent causes. "At last, effective history is a perspectivist history. If traditional histories tend to hide the place from which they look at events – their actual situation – leaving the impression of a pure, unsituated objective vision, the historical sense does not only un-hides its place, but it is also aware of it, states it and evaluates the world according to its points of view. It knows, in other words, that its own perspective is a means by which it gains control over something which is near it, an oppression over other points of view, a criterion of saying "no" to a huge number of things, but, at the same time, the only means of saying "yes" to plentiful other things. It is the way by which from every energy center the world itself gains form and, simultaneously, the world of history."²

Consequently, we may reasonably add that, in most respects, this Nietzschean historical view has been organically embedded in the whole historiographical "toolkit" of Michel Foucault, one of the two thinkers we are going to devote half of the present article. Against this normative essentialist single understanding of history, stemming from the philosophic body of Friedrich Nietzsche's works, has Michel Foucault grew his own "archeology of knowledge", more precisely, the historical knowledge which is void of any transcendental meaning and no more than a patchwork of closely knitted singular histories, as Michel Foucault demonstrates in all his books, articles and even courses. In fact, following the exact lines of this Nietzschean influence, we may quote: "In placing present needs at the origin, the metaphysician would convince us of an obscure purpose that seeks its realization at the moment it arises. Genealogy, however, seeks to

² (George Bondor, 2005, 88-107)

reestablish the various systems of subjection: not the anticipatory power of meaning, but the hazardous play of dominations”³

At the opposite side of the spectrum lies another major modern thinker, this time a sociologist whose is closely linked to a reevaluation of the whole sociological hermeneutics in the second half of the 20th century, Norbert Elias. Our basic concern here is to retrace the logic behind Elias’s masterpiece, *The Civilizing Process*, written shortly before the onset of the Second World War only to be rediscovered by the academic community three decades afterwards. As asserted by Dolan, “For Elias, the concept of time is central to both social development (in a non-teleological sense) and self-development (in an non-normative sense)”.⁴ Although, as we will see, Norbert Elias does not pinpoint a clear assimilation of Nietzschean thinking, he proceeds extremely similar in his analysis of the birth of the European civilization as influenced by a Nietzschean perspectivist fashion. The many stages through which the Western societies pass in the Middle Ages is a testimony of an ever-changing subject; therefore, Elias’s historical analysis, irrespective of how continuous it may seem at a first glance, is pervaded by so many epistemological gaps that there would be no reason to assert a deterministic view point which would place Norbert Elias next to the respectable yet untrustworthy traditional historians.

As Foucault states at one point: “From these elements, however, genealogy retrieves an indispensable restraint: it must record the singularity of events outside of any monotonous finality; it must seek them in the most unpromising places, in what we tend to feel is without history--in sentiments, love, conscience, instincts; it must be sensitive to their recurrence, not in order to trace the gradual curve of their evolution, but to isolate the different scenes where they engaged in different roles. Finally, genealogy must define even those instances when they are absent, the moment when they remained unrealized (Plato, at Syracuse, did not become Mohammed).”⁵ Norbert Elias proceeds accordingly: and it is in this focus on matters of “sentiments, love, conscience and instincts” in the process of civilization, Western that is, which we will also muse over in the next pages.

Our basic assumption is that in the building of the modern subject – political, ethical, psychological – both Norbert Elias and Michel Foucault put forward a similar genealogy. There is already a well-established and dense literature on Elias and Foucault, including studies which are solely concerned with tracing the commons elements in their works, but, although not pretending to be extremely original in our analysis, the question of

³ (*The Foucault Reader*, 1984, 83)

⁴ (Paddy Dolan, 2010, 8-27)

⁵ Ibid.

designing the *modern subject* has not been directly posed before. As we will strive to prove below, it is the very moment when Norbert Elias finishes his masterpiece *The Civilizing Process* that Michel Foucault's intriguing uncovering of the historical layers which make the modern subject begins. Our ambition is to try to show that, in spite of two thinkers who come from different intellectual traditions, there is a clear identity in terms of what both acknowledge as the building of the modern civilized individual.

In one of the essays dedicated to Michel Foucault, Hayden White brilliantly summarizes the basic content which lies beneath the new historiographical edifice, carved and shared by Foucault and Elias respectively: "Such a conception of historiography has profound implications for the assessment of the humanistic belief in a "human nature" that is everywhere and always the same, however different its manifestations at different times and places. It brings under question the very notion of a universal *humanitas* on which the historian's wager on his ability ultimately to "understand" anything human is based."⁶

Two Types of Truth

Instead of focusing on the grand achievements of Michel Foucault's work, which are in many terms quite well-known for a social scientist, his public courses held at the College of France during the 1970s can also provide us with a fountain of knowledge.

Consequently, to Foucault, in his public lectures on the psychiatric power, the epistemological changes which surfaced the European mindset are more or less questions of different technologies, in the sense of a well-structured system of techniques employed on a political body in order to transform it into something else than before. The choice of using *The Psychiatric Power* to our analysis of the building of the modern subject lies in the fact that, also according to Elias as we shall see, whole societies have undergone a series of deep psychological shifts from one age to another.

One aspect that stands beneath the large chasm between the modern industrial world of the early nineteenth century and its predecessors, namely the broadly defined classical age, is what Foucault calls the distinction between a "truth-event" and a "truth-demonstration".⁷ Both "truths" are subject to the question of inquiry and investigation. While the former is a typical embodiment of the medieval mental outlook in which the whole fabric of society was not part of an organized central body, i.e. the state, to hold it together into a generalized cobweb of small epistemological "traps",

⁶ (Hayden White, 1973, 257)

⁷ (Michel Foucault, 2008)

the latter is the epitome of control: “inquiry, record, confession, recovering information, the movement of knowledge from the center of power to its point of actualization and its feedback, have constituted the instruments of a political and economic power such as the industrial society”.⁸ What Foucault sees here is the shift from a fiscal “individuality” – the only power to which Medieval Europe was accustomed (Elias strengthens Foucault’s contention by arguing that the first well-established fiscal system in the Middle Ages was temporary and designed by the big landlords as to squeeze enough money from the people in order *to defend* them by waging wars; however, when the wars ended, the issues of taxing still remained in function since society had to be potentially endlessly defended against other foreign enemies) – to a “police investigation” when, in this particular occurrence, the already established state feels the urge to protect the citizenry against itself by instituting a series of devices of control and repression, of surveillance and punishment – as if the medieval war was becoming a matter of domestic long-lasting policy of perpetual fight against socially “abnormal”, “deviant” citizens with the sole aim to mould the citizens themselves into what the central power finds fit.

As a result, the “truth-event” is constructed accidentally and does not possess a meaning in itself. What Foucault points here rests in his belief that the largely non-restricted individual behavior or collective interaction of the pre-industrial human being were, in many ways, freer than the “closed” societies of modernity, which are constantly submitted to a series of “demonstrations” and “findings” in order to prove the universal truth of a given central power. At this point, one might reasonably say that Michel Foucault has turned Nietzsche’s perspectivism into a matter of grand-scale historical display, wherein the power of the historical perspective spreads of the canvas of history itself, leaving no space intact.

Michel Foucault depicts the steps taken from one “truth” to another in the following way: “Then, not only did a local refining take place, but also a worldwide planetary extension. The double action of colonization: the profound colonization, which penetrated the manners, the body and the thinking of individuals, and then the colonization at the level of territories and surfaces. One can say that we are witness to, from the end of the Middle Ages onwards, the placing into a generalized investigation of the entire surface of the earth, right to the most refined core of things, of bodies and of gestures: a sort of a large inquisitorial parasitism; in other words, we can and must ask the question of truth at any moment, anywhere in the world and concerning anything. There is a truth for all and the truth waits for us in every place, anywhere and anytime. This is a very schematic

⁸ (Michel Foucault, 2008)

account of the grand process which led to this transformation, from a technology of the truth-event to a technology of truth-finding.”⁹

As always with Foucault, his breathtaking critique is not meant to derive a set of historical “rules” which have only been reshaped from time to time, but, more cogently, the stock from which recorded history is made resembles to a significant degree the epistemic framework embedded in the so-called “modern subject” – as the repository of our political, ethical and psychological attitudes.

Therefore, there is no universal truth, as the “truth-demonstration” aims to persuade us, without a universal subject on which the mark of this “truth” is beforehand printed. However, owed to the arbitrariness and the versatility of a pre-modern society, the scarcity of the “truth-demonstration” is painstakingly obvious. Given the fact that on the one hand the new-established truth yearns to be universalized and on the other hand that the individual capable of recognizing this truth is scarce in number, there would be felt the need for a “qualified subject”¹⁰ which will instill a “certain set of procedures” and precisely through the means of “pedagogy and selection”, that is, to put it differently, the acknowledged task of the socially respectable epistemological foci – “universities, scientific societies, canonical teaching, schools, laboratories, the game of specializations, the game of professional qualifications, all these represent a way of administering, in regard to a truth set by science as universal, the scarcity of those who can take part in it.”¹¹

Hence, although the abstract right of any individual is encrypted in the potentiality of turning into a “universal subject”, it is only by the interfering role of a few “qualified” and reputable epistemic authorities that the “universal subject” gains momentum and reality¹². “In direct connection with this extension of the position of the scientific truth, the emergence of philosophers, of scientists, of intellectuals, of teachers, of laboratories etc. in the history of the Western world beginning with the eighteenth century corresponds exactly with the refinement of the person who can know a truth that is from now on present anywhere and anytime.”¹³

For the purpose of redrawing the lines of Foucault main argument, let’s summarize his perspective with the help of the next brief scheme: *i)* in *political* terms, what took place between pre-modern and modern world has been a gradual centralization of power into the hands of a centralized elite, which held tight sway over its subjects; generation by generation, the elite

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Reality in the narrow sense of: “Society is a human product. Society is an objective reality. Man is a social product.” (Berger, Luckmann, 1966)

¹³ (Michel Foucault, 2008)

power has been transferred into the impersonal sovereignty of the secular state (in contrast with the personal sovereignty of divine grace of the medieval king or emperor as present in Eric Kantorowicz's masterpiece¹⁴) as if the small-scale political truth of a restricted number of landlords generalized into becoming its opposite: the truth of an entire body of citizens, regulated by the impersonal state or rather a state with a ubiquitous and thus invisible *persona* (which, not incidentally, is Latin for mask and appearance), *ii)* the *ethical* values, together with manners of all sorts, of a given community enlarged, encompassed and engulfed an ever-growing society by the means of placing a rule of conduct over all minor details of daily living (Norbert Elias's stresses this especially in his assessment of the civilizing process) and *iii)* the *psychological* aspect cannot be cast aside, since through the escalating importance of the clericals (by this I refer to all intellectual and educational professions in the sense attributed to the term by Julien Benda) the human psyche has rendered their civilizing role as mandatory for the consolidation of the modern state as possible; accidentally, in the laboratory of the interspersed power and knowledge relation even the concept of psyche receives meanings which have never been thought before or for which nobody was aware, that is the psychological state implement defining the psyche itself (and at this point, Foucault's studies contribute a great deal to the *dis-covering* or *un-covering* of madness and irrationality, or, to stress it in his own cords, the 'depsychiatrization' of the psyche).

As a matter of fact, all these permutations, which happen organically almost simultaneously as to draw a new unprecedented *Weltanschauung*, receive a colorful dynamism and an explicit treatment in Norbert Elias's chef-d'œuvre *The Civilizing Process*.

From civilization to Foucault

The primordial tenet which can be found in *The Civilizing Process*, almost its backbone, is an intriguing paradox: inasmuch the society increases its level of interconnectedness in the road to modernity so does "the people's feeling of being isolated from one another"¹⁵ increase. Those "ever denser relations of mutual interdependence" define to a large extent what the individual is, but at the same time the individual feels the distinction between oneself and others more and more. The first volume of Elias's

¹⁴ "However, the jurists' custom of borrowing from ecclesiology and using ecclesiastical language for secular purposes has its own tradition of long-standing, for it was a practice as legitimate as it was old to draw conclusions *de similibus ad similia*." (Kantorowicz, 1997, 19)

¹⁵ (Smith, 2001, 21)

masterpiece analysis the birth of manners (or etiquette) in the Western world having as a target their development within the higher social echelons – the pre-modern aristocratic classes of Europe’s nobility – as a token of the society’s advance on its civilizing road. Even here we can draw a comparison between what Foucault refers to as the “the great confinement” and this self-referential attribute of the pacified and settled European aristocracy during the late Middle Ages. “As the social standards regarding bodily comportment and control became more onerous and exacting, practices and conduct previously considered acceptable or unremarkable had increasingly to be hidden, ‘behind the scenes’ of social life, if not altogether banished. There is even some convergence in the methodological use of etiquette, training and conduct manuals to examine people’s expectations of each other.”¹⁶

Elias’s mind opening study concentrates on the social circumstances in which today’s common knowledge has been borne: “when, where and how you should blow your nose, spit, sneeze, scratch yourself, enjoy sex, throw a punch, break wind, urinate and defecate.”¹⁷ All these “impolite public” practices are not the fruit of common sense, as we shallowly think nowadays, but are the product of a long (and still early) process of civilization which originated in the courtier manners of the feudal lords (as a means by which they could distance themselves from the rest of the society and ingrain the artificial inequality for which their forefathers strove and fought for into the nature of the whole community) and have ever since slowly generalized to the rest of the classes and later on acquired an ostensible scientific grounding in our modern times. As Norbert Elias states:

“[I]t is precisely fears of the loss of distinguishing hereditary prestige... that have to this day a decisive part in shaping the prevailing rule of conduct. Precisely those fears... are particularly predisposed to internalization; they, far more than the fear of poverty, hunger or direct physical danger, become rooted in the individual member of such classes, through his upbringing, as inner anxieties which bind him to a learned code almost automatically, under the pressure of a strong super-ego, even independently of any control by others. The continuous concern of parents whether their child will attain the standard of conduct of their own or even a higher class, whether it will maintain or increase the prestige of the family... fears of this kind surround the child from its earliest years... They continuously add fuel to the every circle of inner anxieties, which hold the behaviour and feelings of the growing child permanently within definite limits, binding him to a

¹⁶ (Paddy Dolan, 2010, 16)

¹⁷ (Paddy Dolan, 2010, 22)

certain standard of shame and embarrassment, to a specific accent, to particular manners, whether he wishes or not.”¹⁸

Therefore, contrary to Foucault’s criticism of the modern state and its control over society, in Norbert Elias’s description the process is valued in a positive way, ascertaining rather the risk on the fall into sheer barbarity of those societies which have entered lately on their civilizing path or which haven’t even begun it. But how do we distinguish barbarity from civilization? How does the Freudian super-ego get borne and what was the role of the state in it (even Freud agreed on the importance of self-control and repression in *Civilization and its Discontents*)? These are Foucauldian elementary inquires and points of departure into his body of work. According to Elias, at the onset of feudalism “life was a bloody round of struggles for survival and local supremacy”.¹⁹ Violence, fear, raw physical strength were all part and parcel of the *Zeitgeist*. “When top-down authority was loose or fragmented, there was no consistent external pressure upon subjects (imposed by a lord or a king) to curtail these violent emotions and drives. Restraints upon human urges were intermittent, irregular and unstable, whether those restraints were imposed by other people or exercised within the self.”²⁰

One by one, the power fell into the hands of a few “castle-based dynasties” which erected “stable centralized regimes.” The bureaucratic apparatus was employed to manage the territory. The city-dwellers, the on-growing seeds of the future bourgeois class, and then the peasantry were taxed accordingly in order to pay for the landlord’s military campaigns.

“Tighter, more centralized external controls produced greater self-control within the subordinate population.

The civilized *habitus* was calculating and controlled, devious and detached. It first took root in the court, later spread to the bourgeoisie and, still later, found expression in the lives of ordinary people throughout society. It was a central aspect of the civilizing process, closely related to the development of stable power monopolies, especially the bureaucratic state, and the growth of a complex urban-industrial occupational structure and market.”²¹ The issues of self-restraint was built into upper stratum as an indication of what separated them (and guaranteed their supremacy from the rest of the society): table manners, way of talking and interactions and other aristocratic paraphernalia. The transformation of warrior aristocracy into court nobility lasted for a number of centuries, but this led to the

¹⁸ (Norbert Elias, 1994, 521-522)

¹⁹ (Smith, 2001, 22)

²⁰ Ibid.

²¹ (Smith, 2011, 23)

“restraining of aggression and sexuality” together with a “mutually reinforced” “increase in surveillance and discipline: centralized, interpersonal and psychological”.²² What was repugnant, gross was thrown “behind the scenes” while “the threshold” of decency and acceptability increased with the passing of time, filling the banned lists with what was widely acclaimed as “normal” and “acceptable” in past epochs. Thus, what was once a matter of arbitrary wills and wishes – their “truth-event” consisting in raising taxes for armies or conscripting soldiers for the sake of defense and protection – had been switched into a truth for all which could have been easily demonstrated by logical inquiry: first at the level of the court and then, employing the force of the state-control or the divine power invested in the sovereign and, then, by the pursuit of scientific domination over all worldly beings, over the entire political body, the realm of subjects and citizens. “At court they bowed, scraped and played by the rules of etiquette. These rules decreed who should defer to whom, how, and when. Life at court involved rigid self-control, calculated use of resources, and careful pursuit of self-interest. At court everyone watched everyone else. It was rather like a poker game. The emotional cost of self-restraint was high, especially for those low in the pecking order. As Elias shows, minor nobles wrote minor novels full of carefree shepherd folk. They mourned their own lost freedom.”²³ At this point, one can easily equate the specific “freedom” with the same for which Foucault (and, to an increased degree, even Nietzsche) pleaded all throughout his books, but, as already mentioned, Elias tends to go along with the course of civilization rather than upholding a state of affairs which precludes the advent of modernity. Elias’s main interest has always been to argue in favour of “the pacification” trait of “the great confinement” and almost never on the violence exerted by the visible hand of the state.

I believe that most similarities should be evident and self-explainable by now. However, what Elias saw, along with others, is that, as long as we are confined to holding back our aggressive urges and instincts there is a considerable chance that we might fall into the mistake of believing that “the civilized environment” has been always around, as if this thin layer of self-security is in fact giving us “a false sense of our own nature”.²⁴ The underlying dichotomy present here is between the *self*, as something which protects us from the exterior world and fuels us with the feeling of self-security (in fact, this *self* is no more than the social subject built up by civilization), and the *outside*, standing aloof from ourselves as the domain of perceptions, representations, unreal images and incertitude, whereas, using

²² Ibid.

²³ (Smith, 2001, 25)

²⁴ (Smith, 2011, 26)

the concept coined by Elias, this “homo clausus” is a false pretense since there is no such thing as an individual which is not open to the influence and quite intelligible confines of the modern society. “Homo clausus is a myth”.²⁵ In spite of Foucault’s sometimes radical claim that society is being monitored by a huge network of eyes searching within the blood and bones of people for anything “suspicious” that might contradict the *status quo* own reproduction, if we believe in the epistemic consistency of this Panopticon we have no reasons to assert that impersonal discipline is more natural than what Norbert Elias claims to be the “homo clausus”, another instrument by the means of which epistemological scaffolds are being built. Both representations are artifacts of the human mind, things made and ordered by human skill and precision. “The crux of the civilizing process is that people became more self-steering and self-restrained through lengthening and differentiating interdependent links between more and more people. This is obviously a long-term process that takes time, but social inter-dependencies can also shorten and simplify over time.”²⁶ The “link” is another way of postulating the intricate force of collective mutual imitations.

For the object of our present interest, what’s worthwhile in mixing together Elias’s analysis in *The Civilizational Process* and some fundamental concepts present in Michel Foucault’s work might be the very continuation between the two thinkers legacy: despite the fact that Elias tries to offer a more historically-rooted depiction of how society had been shaped by the civilizational surge whereas Foucault is more interested in the relations of power and employs history as an instrument for his own “archaeologies”, there are enough proofs to affirm that both thinkers perceive the forces beyond modernity as a restructuring and reshuffling of the individual as a subject of imposed and self-managed knowledge.

As we have indicated above, Elias main concern as the first school of civilizing is to be found in the “royal court”. The “stable power monopoly” led to a softening of manners and aristocratic behavior, which was at the on-start as gruesome as the popular one, strengthening self-control and rationality. “Although they might well have socialized each other, so to speak, into a civilized *habitus*, other, weaker social groups acquired modified versions of this *habitus* either as willing tutees receiving authoritative instruction or as subordinates shaped and conditioned ‘from above’ within institutional orders (the church, the state, the professions) over which they had very little influence in normal everyday life.”²⁷ Therefore, what is partly

²⁵ Ibid.

²⁶ (Paddy Dolan, 2010, 20)

²⁷ (Smith, 2011, 169)

missing or with reduced powers in Elias's analysis can be indicated by the use of Foucault's works, who gives the answer to the query of how did the whole society managed to be civilized. The possible answer could be indicated by the impersonality, rigorist bureaucracy and universalized medieval "truth-event", the one dictated by the whims and the follies of the savage predator, the direct ancestor of the courtier. It is noteworthy to compare two procedures, taken as testimony to the invading power of civilization and to the intensity to which our attitudes have been taught the logic of shame, disgust and pity (for which we have no clue as to whether they are more natural than physics or biology): "The modern rituals of execution attest to this double process: the disappearance of the spectacle and the elimination of pain. The same movement has affected the various European legal systems, each at its own rate: the same death for all – the execution no longer bears the specific mark of the crime or the social status of the criminal; a death that lasts only a moment – no torture must be added to it in advance, no further actions performed upon the corpse; an execution that affects life rather than the body. There are no longer any of those long processes in which death was both retarded by calculated interruptions and multiplied by a series of successive attacks. There are no longer any of those combinations of tortures that were organized for the killing of regicides, or of the kind advocated, at the beginning of the eighteenth century (...), by which the condemned man would be broken on the wheel, then flogged until he fainted, then hung up with his chains, then finally left to die slowly of hunger. There are no longer any of those executions in which the condemned man was dragged along on a hurdle (to prevent his head smashing against the cobble-stones), in which his belly was opened up, his entrails quickly ripped out, so that he had time to see them, with his own eyes, being thrown on the fire; in which he was finally decapitated and his body quartered. The reduction of these 'thousand deaths' to strict capital punishment defines a whole new morality concerning the act of punishing."²⁸

Conclusions

After coming to grips with the question of the building of the subject within the Western European culture in the writings of Norbert Elias and Michel Foucault, it would useful to x-ray the modern subject according to what both thinkers have in common in terms of thinking: as a *political* entity, the modern subject is the product of centuries of centralization and of the monopoly of legitimate violence exerted by the modern state apparatus;

²⁸ (Michel Foucault, 1995, 11-12)

without the state, the modern citizen (under the guises of taxpayer, possibly army-conscript in periods of state peril, student, pensioner, patient, convict, public servant and so on) would not have existed in the form we are aware of and accustomed to. In fact, it wouldn't have existed at all. The whole sequence of civilized practices pays tribute to the quintessential relevance of moral traits, most of them secularized, but still permeated by a censorship (or at least a weakening) of the senses. As an *axiological* unit, the modern subject has passed through a series of rationalized practices (Foucault) with the sole aim of controlling exceptions and abnormalities (lest the danger they pose to society at large) or they have been "tamed" by the civilizing process, gaining control over their instincts and repressing the chaotic energies that delve within the psyche. Moreover, proceeding like this, Elias emphasizes the creation of the ego and the super-ego as embodiments of historical *topoi* which may fade away any time under the crushing force of the driving forces within us. Implicitly, Elias embraces the need for civilization as a means by which reason comes to terms with natural needs and necessities, whereas Foucault finds refuge into the unknown, the irrepressible irrational self as the true chamber of man's freedom. Our manners are conditioned by societal interaction. There are no hidden essentialist pillars behind the way we sit and eat at the table or the way we engage in sexual conduct. However, society might contradict such a statement by imposing informal rule of conducts which are binding and coercive nevertheless, indicating both its strengths and their feeble nature, if there is any beyond our consciousness.

Last but not least, the way we perceive ourselves, the psyche itself, has been the object of thorough and persistent study by Elias and Foucault alike. As Dennis Smith affirms:

"They are both deeply interested in the links between how we 'manage' or 'cope with' our bodily urges and how we conceptualize the 'self', its substance, capacities and obligations. They are both also trying to unravel the complexities of those areas of human conduct in which how human beings manage natural functions such as sex, excretion, eating and drinking has a close relationship to the way they try to survive or advance themselves by managing their health, marriage, patterns of friendship and political intrigues."²⁹ Whether or not constructing the self through a set of radical changes from one historical period to another has been a daily business of societies themselves or whether it had been the enterprise of a few selected elites, what undoubtedly rings true to the ear is that creating a concept (such as ideal of chivalry or courtly love or what meant to be an *bonnête homme* in seventeenth century France or what madness was in the sixteenth century)

²⁹ (Smith, 2001, 106)

ultimately led to the structuring along intricate links of the whole intelligible world.

Irrespective of the difference between Elias and Foucault, both seem to agree to a large degree on the matters discussed here since history is ultimately a matter of conscious history building in progress.

References

- Berger, P.L. and Luckmann, T. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY: Anchor Books, 1966.
- Bondor, George, ‘Genealogy and History. Michel Foucault’s Reading of Nietzsche’, *Hermeneia*, 05/2005, pp. 88-107.
- Dolan, Paddy, Space, Time and the Constitution of Subjectivity’, *Foucault Studies*, No. 8, pp. 8-27, February 2010.
- Elias, Norbert *The Civilizing Process* (originally in two volumes: volume 1, *The History of Manners*, volume 2, *State Formation and Civilization*), translated by Edmund Jephcott, Oxford: Blackwell, 1994.
- Kantorowicz, Eric *The King’s Two Bodies, A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1997.
- Foucault, Michel *Puterea psihiatrica*, Cursuri tinute la College de France (1973-1974), Idea Design & Print Editura, Cluj, 2006.
- Foucault, Michel *Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France, 1973--1974 (Lectures at the College de France)*, Picador 2008.
- Foucault, Michel *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Vintage Books, 1995.
- The Foucault Reader*, Paul Robinow editor, NY: Pantheon, 1984, “Nietzsche, Genealogy, History”.
- Nietzsche, Friedrich *The Will to Power*, Vintage, translated by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, 1968.
- Smith, Dennis *Norbert Elias and Modern Social Theory*, Sage Publication, 2001.
- White, Hayden “Foucault Decoded: Notes from the Underground”, *History and Theory* 12, no. 1 (1973) in *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978.

Ecaterina PATRASCU*

Religious Infamy as Failed Apprehension in Salman Rushdie's *The Satanic Verses* **

Abstract: Surpassing biased interpretations, *The Satanic Verses* stands as a novel about the route to identity, about the self working its definition in relation with the others and with the history it inhabits. What is offensive in *The Satanic Verses*? Mahound, the Prophet, a character in Rushdie's novel, is required to establish the status of three goddesses, the daughters of Shaitan. The first revelation is that: “[Lat, Uzza and Manat] they are the exalted birds, and their intercession is desired indeed.” (Rushdie 2006: 114), consequently asserting polytheism. Shortly after, he paradoxically abjures: “«Shall He have daughters and you sons?» Mahound recites. «That would be a fine division!» «These are but names you have dreamed of, you and your fathers. Allah vests no authority in them.»” (Rushdie 2006: 124) Polytheism arbitrarily turns monotheistic. Is this the offense against Islam? I dare say no. Both sets of verses are revelation outcome, not reflections of Mahound's personal convictions. The offense lies in the way in which truth grows to be established: externally, from outside one's judgement, not internally, as a result of one's process of reasoning and reflection. Therefore *The Satanic Verses* may read not as a scandalous Islam offense, as it has generally been adopted, but as a novel about the frustrations of falsity and the illumination of understanding, about acknowledging oneself as human and therefore authentic.

Key words: cultural policy, Islam, postcolonialism, religion, the Rushdie Affair.

The publication of *The Satanic Verses* in 1988 scored neither a new literary event on the market nor another outstanding success for Salman Rushdie; it marked the start of an entire diplomatic, cultural and, above all, religious controversy: “The Rushdie Affair.” Daniel Pipes starts his book bearing the same provocative title, “The Rushdie Affair”, with Robert MacNeil, co-host of the “MacNeil/Lehrer NewsHour”, confessing to him in mid-February 1989: “You know, I've been reporting the news for decades, but I've never before seen a novel as the lead item in the day's news.” (Pipes 1990, 15)

Salman Rushdie's novel stands as a paradigm of fictionality tragically impacting reality: human lives were sacrificed, governmental diplomacies

* Postdoctoral Researcher, Al. I. Cuza University, Iasi, Romania.

** **Acknowledgements.** This paper is a result of the project “*Transnational Network for Integrated Management of Postdoctoral Research in Communicating Sciences. Institutional building (postdoctoral school) and fellowships program (CommScie)*” – POSDRU/89/1.5/S/63663, financed under the Sectoral Operational Programme Human ResourcesDevelopment 2007-2013.

were (ir)remediably affected, international economy suffered more or less, cultural differences turned into unbridgeable gaps, while religious sensitivities turned political and sharpened into fanaticism. The question that immediately rises is: what if there is a tremendous misunderstanding at stake? What if we are faced with a glaring reception mistake of indeed such a provocative piece of fiction? And what if we could not manage – out of various prejudices and taboos or because of too emotional an involvement – to cross the line of easy blasphemy and move to a deeper understanding of what initially enraged masses?

The article focuses on the religious reception of the novel, starting from the accusations that Rushdie had to confront, continuing with the novelist's various responses and his diverse connotations of Islam, while a third part approaches the reasons for which religious infamy could be read as a failed apprehension of the novel.

1. From “The Satanic Verses” to “The Satanic Qur'an”: Their Islam

All incriminations Salman Rushdie was confronted with are the result of a literal and decontextualized reading of two chapters – “Mahound” and “Return to Jahilia” – in the novel, which particularly approach the story of Muhammad, the prophet of Islam. Out of more blasphemous incidents to be further detailed, Gibreel's dream about Muhammad and the very title of the novel converge to Rushdie's accusation of apostasy and consequently to Ayatollah Khomeini's Fatwa on the author.

Salman Rushdie stands the gravest indictment a Muslim could bear, namely that of doubting Qur'an as being the literal word of God as transmitted to Muhammad, therefore questioning the very premise of the Islamic faith. This conclusion draws on Rushdie's treatment of the ‘satanic verses’, a controversial topic in the Muslim world as well. A brief historical view could inform readers that Mecca, the place where Muhammad was born and in which he lived, was a long-tradition city of polytheism, which went hand in hand with a booming religion-based commerce.

Therefore, Muhammad's preached monotheism posed a serious threat both to the community and to his own tribe, Quraysh. Based on al-Tabari's account, “members of Quraysh suggested to Muhammad that he take a flexible attitude toward their idols, and in return they would adopt a more friendly attitude toward his preaching.” (Pipes 1990, 57) As a consequence, Muhammad recited the following verses as related to three prominent Meccan goddesses – “Have you thought upon Lat and Uzza,/ And Manat, the third, the other?” (Qur'an, Surat an – Najm, verses 19-21) – to be followed, according to al-Tabari, by “These are the exalted birds, / And their intercession is desired indeed.” (in de Goeje 1879-1901, 1192) The refutation of polytheism comes shortly, with Gabriel unveiling Satan as

playing the role of Muhammad's tempter, and hence the establishment of the official Qur'anic text: "These are but [three] names you have dreamed of, you and your fathers. / Allah vests no authority on them. / They only follow conjecture and wish fulfilment, / Even though guidance had come to them already from their Lord." (Qur'an, Surat an – Najm, verses 19-23) Daniel Pipes' comment on the incident leaves it open to debatable answers: "Had Satan leaped into and then off Muhammad's tongue? Or had the Prophet tried to ingratiate himself with the city leaders, then regretted the effort and recanted? Or, worse, had the Prophet tried to win their favour, been rebuffed, and changed the text accordingly?" (1990, 59)

Satan's role in al-Tabari's account is replaced with Muhammad turned Mahound in Rushdie's novel, Gabriel changed into Gibreel (Farishta) testifying that "Being God's postman is no fun, yaar. / But but but: God isn't in this picture. God knows whose postman I've been." (Rushdie 2006, 156) In spite of the novelist inscribing the whole incident within Gibreel's dream, the only reading Rushdie benefited from keen Islamists was that the Qur'an is conceived as a human artefact, while the whole Islamic faith stands shattering on this deceit.

The second crucial offense is connected with the title of the novel. Although Rushdie claims that "the phrase comes from al-Tabari, one of the canonic Islamic sources" (*The Observer*, January 22, 1989), this proves a crucial misunderstanding that Daniel Pipes corrects by assigning its paternity to the orientalist tradition of Qur'an studies, more precisely to W. Montgomery Watt, in his *Muhammad at Mecca*, where he coins the "satanic verses" collocation. (Pipes 1990, 116) The offence lies in the implications resulting from translating it into the Arabic – *Al-Ayat ash-Shaytaniya*, the Persian – *Ayat-e Shetani*, and the Turkish – *Seytan Aytleri*, which would lead to a broad retranslation as *The Satanic Qur'an*. The conclusion can be but one and Ali A. Mazrui voices it: "Rushdie's blasphemy does not lie in his saying that the Qur'an is the work of Muhammad. The blasphemy lies more in Rushdie's suggestion that it is the work of the Devil." (in Pipes 1990, 117)

Other sacrilegious counts which Rushdie has to endure are as follows: the Qur'an's liability of being written and modified randomly by human intervention – Salman the scribe incident -, faked revelation – Muhammad preordains the next-to-be revealed rules -, the appeal to the name Mahound instead of Muhammad, a derogatory use via medieval Christian writers, the blasphemous naming of a brothel in Mecca as "The Curtain" (al-hijab) and of its prostitutes by means of the names of Muhammad's wives.

The very use of the Islamic Prophet as a character as well as writing a piece of fiction based on religious issues is considered a sacrilege, since "it conjures an alternative reality into existence, challenging the one created by God." (Pipes 1990, 112)

The reason behind all this is obviously “a great conspiracy against Islam” by the West, unleashing religious animosity and political mistrust. According to Rafsanjani, on Radio Tehran, February 24, 1989, “Muslims who read this book will not see a mad Indian behind it; they will see Britain, Germany, France and the United States.” Mossad is not an alien in the entire affair, “the book and its publishers being only a link in the chain of the new anti-Islamic cultural ploys.” (on Radio Tehran, February 23, 1989)

The Fatwa pronouncement by Khomeini came as no surprise, although the obvious public support of it was rather scarce from the Muslim world, not to mention the public opposition to it from countries such as Turkey, Iraq, Kuwait, Iran (the opposition), and Palestine, which condemned it immediately. One of the most provocative statements was formulated by Yousef Ashouri, in *Newsweek*, on March 13, 1989: “If Islam is so fragile and sensitive that it cannot withstand fair questioning and discussion by ordinary people, then it is worthless as a religion [...]. Rushdie should be praised for his brave stand on such a totalitarian issue.”

The question that immediately rises is where all these accusations fail? The answer may come, initially, from the position that Salman Rushdie himself adopted regarding the counts.

2. “Frankly, I wish I had written a more critical book” – Rushdie’s Islam

Salman Rushdie’s position to the implications of the act of writing can be found in the same blasphemous novel: “A poet’s work [is] to name the unnameable, to point at frauds, to take sides, start arguments, shape the world and stop it from going to sleep. And if rivers of blood flow from the cuts his verses inflict, then they will nourish him.” (Rushdie 2006, 245) Moreover, Rushdie points to the fundamental aspect that has been ignored, willingly or not, by his accusers, when proving the veridicity of historical facts in his novel: “The book is being judged by having the historical method applied to what is in fact an imaginative text. [...] To say that a work of fiction is basically a work of fact in disguise [whose aim] is to distort facts is wrong. The real purpose of fiction is not to distort facts but to explore human nature, to explore ideas on which the human race rests itself.” (*Far Eastern Economic Review*, March 2, 1989)

Aware of the consequences of approaching Islam sensitivities, Rushdie still expresses his preference for dealing with issues of “Islamic religion and fanaticism” because, the novelist says, “that is what I know the most about.” (*India Today*, September 15, 1989)

The controversial presence and treatment of Islam is a constant in Salman Rushdie’s both fictional and essayistic writing, its approach being manifold as well. Ian Almond therefore refers to “the presence of not one but several Islams in his work, a polyphony of different Islams [...]

different versions serve different purposes at different times.” (Almond 2003, 1138) Thus, readers are faced with a religion that can be labelled as ‘violent metaphysics’ responsible for large scale atrocities, with an Islam proud of a long tradition of democratic and critical inquiries (depending on the geographical identity), or with one of the ‘world’s greatest religions.’ (Rushdie 1992, 409) The same Ian Almond discriminates the variety of Rushdie’s Islams based on “the clash of three personae: a secular but nevertheless spiritual Rushdie [...], an empirical Rushdie, who accepts that ‘the world is all there is’, and ultimately sees religion as a voluntary self-denigration [...], and the Muslim Bombayite, brought up as an insider in a faith he was to step out of, sceptical towards the narrative of Islam.” (2003, 1139)

What are, then, Rushdie’s counts against a stifled Islam? That it embodies practices that could hinder progress, that it is a ‘phenomenon inherently inimical to the passage of time’ (Rushdie 1992, 383), a ‘backward-looking and nostalgic faith’ (Rushdie 1992, 384), pervaded by a ‘humanistic desire to protect the older nomadic values of the lower classes.’ (Almond 2003, 1139) Equally convincing, Islam is described as ‘profit/prophet driven’ (Almond 2003: 1141) by use of a free – market capitalism vocabulary, an entrepreneurial Islam or one politically imbued. All in all, Almond concludes, “Rushdie’s conflicting presentations of Islam are neither contradictory nor problematic, but rather the *Verarbeiten* or working out of Islam’s identity through the contiguity of its different manifestations.”(2003, 1147)

A quite intriguing motivation of Rushdie’s accusatory attitude towards various aspects of Islam is formulated by Feroza Jussawalla, in “Rushdie’s Dastan-e-Dilruba. *The Satanic Verses* as Rushdie’s Love Letter to Islam.” The author of the article places Rushdie in the “post-Mughal” colonial tradition, thus explaining Rushdie’s perception of Islam within the confines of the Mughal-Islamic religion. “Rushdie is a victim of cross-cultural (mis)understanding,” asserts Jussawalla, because “the tradition he is writing out of is foreign to the majority of the Islamic societies of the Middle East” and because “he is writing out of the indigenous tradition that is not fully understood through Western constructs alone.” (1996, 54) The post-Mughal Islamic colonial consciousness Rushdie is inscribed in prides itself on a tradition of “dissent, dispute and criticism” (Jussawalla 1996, 67), on a secularizing and liberatory approach to Islam. However, the assumptions Jussawalla works on may appear rather jaundiced due to their situating at the very opposite end of the fundamentalist perspective: “Therefore, because of the context from which he [Rushdie] was functioning, that of the Persian and Indian Islamic writers of the last four centuries, Rushdie would not have thought of himself as consciously blaspheming but rather would have seen himself as doing the Muslim community a favour by urging the re-examination, ‘dissent, dispute and criticism’ which are possible for Islam

in India and now in England." (1996, 57) Paradoxically, the much infamous novel is labelled as "dastan-e-dilruba", which is a long prose narrative in the Persian tradition, delivered as a complaint to the beloved.

Salman Rushdie's public reactions and statements following the debut of the "affair" over his novel varied in positioning and tone, which led to being accused of a rather "immaturity of thought" (Pipes 1990, 76): "He wants to shake up the world, but, no, he will not accept responsibility for what he has wrought." (1990, 76) Daniel Pipes harshly expresses his criticism, having in view Rushdie's varying his position from the novel as an attack on fundamentalism to *The Satanic Verses* as "not actually about Islam, but about migration, metamorphosis, divided selves, love, death, London and Bombay." (*The New York Times*, October 19, 1988)

What stands as a certainty, however, is that Rushdie, after a BBC appearance on February 1989, stated: "Frankly, I wish I had written a more critical book", and lit his first cigarette in six years.

3. Personal Evil – Saladin Chamcha or why the novel is not a religious infamy

The novel, however, does not limit to these two chapters; five chapters are dedicated to the intertwined stories of Gibreel Farishta and Saladin Chamcha, two characters whose identity trajectories could enlighten Rushdie's position as to his intended religious and cultural offences.

Therefore, surpassing biased interpretations, *The Satanic Verses* could be read as a novel about the route to identity, about the self working its definition in relation with the others and with the history it inhabits. It is a novel about the frustrations of falsity and the illumination of understanding, about acknowledging oneself as human and therefore authentic, beyond cultural, geographical or religious conflicting stances. However, making sense of one's own existence leads necessarily and naturally to understanding and constructing a meaningful history. The thesis above will be defended by following Saladin Chamcha's – one of the main characters – relation to history throughout the novel.

We can differentiate between two types of history that impact Saladin Chamcha's works of deconstructing and then reconstructing his identity: *history as the artificial* and *history as the natural*.

Within the delineation of *history as the artificial*, Saladin Chamcha works the conflict between what is happening at the level of appearance and what, in fact, reality stands for. The outcome is the realization that the approach to history initiated by the character is an outstandingly forced one, therefore artificial and unproductive.

At the surface level, we deal initially with *history as blind refusal*. Saladin Chamcha stands for the prototype of the immigrant: he estranges himself

from his past, dynamites his identity and, artificially, starts the building of a new one by assimilating the coordinates of the ‘other.’ He denies his Indian history out of preconception: it is the blunt refusal of a system of values which insinuates itself on his identity; it is an insistent rejection to understand what he denies, to comprehend his past, while using this determination forward, in a perfectly similar approach. History at this stage represents Saladin Chamcha’s entire effort to avoid inscribing himself within the natural course of tradition, to assume his continuity with the values of family and his country. Home means the unfamiliar, the unnatural, Saladin Chamcha reorienting towards the “Proper London in the fabled country of Vilayet across the black water and far away.” (Rushdie 2006, 35)

Secondly, *history as blind acceptance or mimesis* defines Saladin Chamcha’s course of action when, out of the same preconception with which he acted against India, he acknowledges England. His ‘personality’ has no foundation: no personal convictions, no assumed beliefs, and no coordinating values. His self-declared spiritual emptiness takes the shape of the environment that he perceives as authentic, namely London. Saladin Chamcha starts a migrant’s process of becoming and the first results are the masks borrowed from those he admires unconditionally. He speaks like the English, behaves like them, his whole life patterns perfectly similar. “A man who sets out to make himself up is taking on the Creator’s role, according to one way of seeing things; he’s unnatural, a blasphemer, an abomination of abominations. From another angle, you could see pathos in him, heroism in his struggle, in his willingness to risk: not all mutants survive. Or, consider him socio-politically: most migrants learn, and can become disguises. Our own false descriptions to counter the falsehoods invented about us, concealing for reasons of security our secret selves.” (Rushdie 2006, 49)

However, reality means *history as in-between*. The realm of everything he was supposed to be, of his Indian history will be replaced not by a different organizing value, not by the elements that he tries to imitate, but by his relating through fury between the two worlds: the rejected one and the dreamt one. “[h]e felt the birth of that implacable rage which would burn within him, undiminished, for over a quarter of a century; which would boil away his childhood father-worship and make him a secular man.” (Rushdie 2006, 43)

Since his metamorphosis cannot be complete, the Indian subconscious springing back at key moments and proving its inextricable existence, history may equally be perceived as a *failed transplant*. His newly constructed, self-imposed identity battles continuously against his old values, national and familial, which he runs away from, constantly trying to suppress. Beyond the appearance of success and the accomplishment of a true life, Saladin Chamcha remains aware of the reality of the nothingness or of his Indian identity. Back to India, he curses it and promises it that it will not catch him again.

In order to balance appearance and reality, Saladin Chamcha claims *history as acknowledgement from the others*: “A man who invents himself needs someone to believe in him, to prove he’s managed it. [...] Not only the need to be believed in, but to believe in another. You’ve got it: Love.” (Rushdie 2006, 49)

Asserting yourself as an individual is a relational process: your time and space must be connected with the coordinates of the others; therefore, asserting identity becomes a socio-political issue in Saladin Chamcha’s situation: he starts his self-defining process from the necessity of the other’s presence, now represented by Pamela Lovelace, his wife, and the whole English nation. He wants to be recognized both personally and socially, by his wife and in his job. In order to achieve this, Saladin Chamcha does not come up with his offer, but with their own registers, showing how perfectly well he managed to take them in. As Moslund (2006, 295) states: “Saladin Chamcha succeeds in inscribing himself within the new time and space, yet not as an individual, as authenticity, but as an excellent adaptable.”

The expected consequence is that of not being recognized, which triggers his perception of *history as frustration, rage and despair*. Saladin Chamcha’s landing after the explosion of *Bustan*, the plane flying from India, starts the process of his physical and symbolic transformation. He becomes the embodiment of Shaitan, the devil, a genuine goat-man. His whole previously acquired English identity starts to crack until full explosion, despite his constant self-assurance that he is a true Englishman. The English values that he so much fought for and which he assumed together with his new identity: rationality, sociability, proper emotional life, all well defined and organized, start to unveil their artificial character, thus proving that they were not personally, internally acquired, but simply claimed as proper.

Physically and metaphysically, Saladin Chamcha transforms into the Devil, Shaitan, the Absolute Other – the one who left India and tried to bury his identity without knowing it whatsoever, the one who tried to copy England without knowing it at all. A stranger to England, a stranger to India, a stranger to himself, Saladin Chamcha is the embodiment of Shaitan who scares not because of his monstrous physical appearance, but because of the despair and rage of not being recognized and legitimated, of not being a distinct identity. The drama that Saladin Chamcha experiences is the drama of the foreigner who feels the alienation despite all efforts of belonging both to himself and to the world that he considers defining for himself.

The rage and the dilemma that Saladin Chamcha experiences result from the conflict between his desperately assumed identity, his desire to conquer Englishness: “Assiduity, fastidiousness, moderation, restraint, self-reliance, probity, family life: what did these add up to if not a moral code?” (Rushdie

2006, 257) and his initial nature which, repressed without being understood, recurs obsessively, in the guise that Saladin Chamcha himself projected it: his Indian self is the evil, the sin. Rejected by the world that he had assiduously courted, Saladin Chamcha does not understand that reality and identity are not games of interchangeable masks and, at the same time, he cannot surpass his own projection of an idyllic England, only space of worthy moral values.

History as a natural and personal becoming represents the alternative to the previous conception of history, *history as the artificial*. Saladin Chamcha landed on the English seashore together with another Indian, Gibreel Farishta, Indian Bollywood superstar. After some time spent in the house of Rosa Diamond, the owner of a castle on the shore, police comes to arrest them: whereas Gibreel is considered one of them, an Englishman, Saladin Chamcha, based on his appearance, is declared to be different, the *other* and thus arrested. Gibreel's keeping silent defines what is most dramatic so far: another human being's betrayal, his own blood's betrayal therefore activating his fury that makes Saladin Chamcha take revenge. His reprisal turns personal as well, consisting in making Gibreel jealous of Alleluia Cone, the one he loves. Pouring poisonous words into Gibreel's ears, called *satanic verses*, Saladin Chamcha succeeds in making the former kill Alleluia and then commits suicide. To explain the connection between the religious reading and the secular one, Shailja Sharma stated, "Rushdie explores religious doubt as part of the larger pattern of interrogating hegemonic versions of authority whether of state, ideology, or culture." (2001, 606)

In the chapter "The Angel Azrael" the narrator turns first person and sets wondering: "Is Saladin Chamcha a creature of *selected* discontinuities, a *willing re-invention*; his preferred revolt against history being what makes him, in our chosen idiom, 'false'? And might we then not go on to say that it is this falsity of self that makes possible in Chamcha a worse and deeper falsity – call this 'evil' – and that this is the truth, the door, that was opened in him by his fall?" (Rushdie 2006, 427)

In other words, is Saladin Chamcha the embodiment of the evil because he wants something else than what he is given initially? Is change in the natural course of things to be blamed as malefic and leading to destruction, in total opposition to the naturalness and the good of continuity, of developing within a given register, as it happens with Gibreel?

Operating with dichotomies in making value judgments and establishing values in general should not be enough. Establishing what is evil cannot be performed by applying patterns. The evil is not a patterned category. The evil is not the change, as the good is not being constant and the same. "Let's rather say an even harder thing: that evil may not be as far beneath our surfaces as we like to say it is. – That, in fact, we fall towards it naturally, that is, not against our natures. – And that Saladin Chamcha set

out to destroy Gibreel Farishta because, finally, it proved so easy to do; the true appeal of evil being the seductive ease with which one may embark upon the road (and, let us add in conclusion, the later impossibility of return.)” (Rushdie 2006, 427)

Saladin Chamcha is not the “Evil” because he leaves India and assumes a new identity, the *Civis Britannicus*. The evil must not be sought in the open trajectory of his becoming, of his transformation, an ample project, and which can invite to the prejudices of the discourse: immigrant – native, the other – the same. The evil in Saladin Chamcha is not the great evil, but the minor, mean one, springing out from the abject revenge, by means of an inferior, why not the true human, register. The most dangerous evil, Rushdie warns, is the evil as human, natural tendency. History is the sum of the small, personal evils that might degenerate, without any logics of development.

From human Saladin Chamcha moves to humane because he feels responsible for the personal injustice and the evil that he committed. Being saved from death by Gibreel, at the Shaandaar Café, Saladin Chamcha later realizes his own evil. This is the moment when he starts acquiring values, his own values, and not the ones he so much tried to mime. This is where his own history starts, where history as acknowledgement begins, thus history as personal insight, as natural process being the variant Rushdie finally opts for.

Back in India, Saladin Chamcha is offered, by his dying father, the “magic lamp” that was long promised to him. Tradition, India, family, all is offered back. Is Saladin Chamcha eager to accept them as his as well? Is this the moment he has waited for such a long time? The answer, surprisingly or not, is negative. The magic lamp of his father has proven to be no better than the values of England: both – imposed identities, both – strange histories, nothing more than fairy-tales. “[H]e could no longer believe in fairy-tales. Childhood was over, and the view from his window was no more than an old and sentimental echo. To the devil with it! Let the bulldozers come. If the old refused to die, the new could not be born. ‘Come along,’ Zeenat Vakil’s voice said at his shoulder. [...] ‘I’m coming,’ he answered her, and turned away from the view.” (Rushdie 2006, 547)

Conclusions

What is offensive in *The Satanic Verses* then?

Coming back to the first part of this article, we recall that Mahound is required to establish the position of the three goddesses. The first revelation is that: ‘[Lat, Uzza and Manat] they are the exalted birds, and their intercession is desired indeed,’ (Rushdie 2006, 114) consequently asserting polytheism. Shortly after, he abjures: ‘Shall He have daughters and you

sons?’ Mahound recites. ‘That would be a fine division! ‘These are but names you have dreamed of, you and your fathers. Allah vests no authority in them.’ (Rushdie 2006, 124)

Polytheism turns monotheistic. Both sets of verses are revealed, and not a result of Mahound’s inner convictions. Is this the offense against Islam? I dare say no. The offense lies in the modality in which truth grows to be established: externally, from outside our judgment, and not internally, as a result of our process of reasoning and reflection. This is the overall effect of following Saladin Chamcha’s evolution as well: only after establishing values personally will he eventually make sense both himself and of his history, successfully inscribing himself within his proper time. “Saladin in the end appears to transcend the opposition between the *post* and the *trans* on one hand and the *re* on the other, between continuity and discontinuity, between migrancy and return: instead of either one condition or the other, he performs the impossible fact of achieving both.” (Gane 2002, 37) Or, in the same line, Goonetilleke claims that “Saladin/Salahuddin not only turns back, but turns his back on hybridity, on the discourse of the post and the trans, and on his earlier deracinated and divided self, choosing instead such traditional values as wholeness, roots and great verities.” (1998, 78)

References

- Almond, Ian. 2003. Mullahs, Mystics, Moderates and Moghuls; The Many Islams of Salman Rushdie. *ELH Winter* 70 (4): 1137-1151.
- de Goeje, M.J et al., ed. 1879-1901. *Ta’rikh ar-Rusul wa’l-Muluk*. Vol. 1. Leiden: E.J. Brill.
- Gane, Gillian. 2002. Migrancy, the Cosmopolitan Intellectual, and the Global City in The Satanic Verses. *Modern Fiction Studies*. 48 (1): 18-37.
- Goonetilleke, D.C.R.A. 1998. *Salman Rushdie*. New York: St. Martin’s Press.
- Jussawalla, Feroza. 1996. Rushdie’s Dastan-e-Dilruba. The Satanic Verses as Rushdie’s Love Letter to Islam. *Diacritics* 26 (1): 50-71.
- Moslund, S.P. 2006. Literature as Discourse. An Analysis of the Discursive Strategies in Salman Rushdie’s *The Satanic Verses*. *Orbis Litterarum* 61(4): 291-309.
- Pipes, Daniel. 1990. *The Rushdie Affair: the novel, the Ayatollah, and the West*. New York: A Birch Lane Press Book. Published by Carol Publishing Group.
- Rushdie, Salman. 2006 (1988). *The Satanic Verses*. London: Vintage Books.
- Rushdie, Salman. 1992. In Good Faith, in *Imaginary Homelands*. London: Granta Press.
- Sharma, Shailja. 2001. Salman Rushdie: The Ambivalence of Migrancy. *Twentieth Century Literature* 47 (4): 596-615.

Ciprian JELER*

Derrida, la « restance » et la prétention de justice **

Abstract: This paper attempts to describe a shift in the Derridian concept of “remainder”. The first sense of this notion is outlined from Derrida’s treatment of the sign and the inherent iterability that underlies its way of functioning; it is later generalized through analyses of the signature and, consequently, of legal institutions. A general account of this first notion of remainder is given through the concept of the structural intricacy of pretention and pre-tension. The second sense of this notion, however, stems from the containment of this initial structure of remaindering in the relationship between the foundation and the conservation of law; this, in turn, gives way to a problematic that supersedes this structural containment, thus making possible the appearance of a new type of remainder that could be identified as justice. The communication between the two meanings of the notions of remainder is facilitated by an analysis of the first stages of the debate between Derrida and Foucault, and of the traces that it leaves in Derrida’s subsequent thinking.

Key words: remainder, pretention, justice, Derrida, Foucault, iterability.

J’aimerais placer l’enjeu de mon propos dans l’étendue ou dans l’intervalle d’un seul mot. Rien d’originel, donc, Derrida lui-même a fait cet exercice tant de fois, on pourrait même prétendre que c’est lui qui nous a enseigné, qui nous a fait attentifs à l’importance que pourrait prendre un seul mot. Surtout si ce mot est intérieurement divisé, c’est-à-dire travaillé de l’intérieur par une dualité qui ne l’épuise pas, mais qui ne le laisse non plus « résider » en lui-même dans la calme assurance de la présence simple et indivise de sa signification. Si un seul mot peut devenir le centre d’un récit ou d’un texte – philosophique ou non – c’est parce qu’il n’est pas un étant comme les autres, mais parce qu’il est toujours le lieu d’un jeu de présence-absence. Le mot – le signe – est toujours une présence absente ou une absence présente, à la fois la présence d’un absent et l’absence d’un présent. Ou, pour être encore plus juste et sans essayer de proférer des paradoxes à tout prix, il est l’absence présente d’un absent, la présence absente d’un

* Postdoctoral Researcher, Al. I. Cuza University, Iasi, Romania.

** *Acknowledgements:* This study is the result of a research activity financed by the project POSDRU/89/1.5/S/49944 („Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes”).

présent, en d'autres mots, la *prétendue* absence d'un absent et la *prétendue* présence d'un présent, l'absence prétendument absente et la présence prétendument présente. Le mot – le signe – est *cette prétention même*, il n'est rien d'autre que cette prétention, ce supplément d'absence dans l'absent, ou de présence dans le présent. Et, comme Derrida nous l'a enseigné, cette prétention ou cette supplémentarité ne survient pas après coup, ne survient pas à quelque chose de constitué, déjà existant, mais, au contraire, elle est toujours déjà là. Autrement dit, dans cette prétendue absence d'un absent ou cette prétendue présence d'un présent, la prétention est aussi une prétension, elle est toujours déjà une pré-tension, une tension antérieure – ou plutôt une tension anachronique – qui régit le jeu de l'absence et de la présence. Nous voilà déjà inscrits, pris dans un autre jeu, non plus celui de la présence-absence d'un mot, mais celui de la différence entre deux lettres : non pas entre deux voyelles – comme on serait tenté de croire en suivant la différence et la différence derridiennes –, mais entre deux consonnes de, à peu près, le même mot. La *prétention* et la *pré-tension*. Comme dans le fameux cas derridien, la langue française nous permet de dissimuler les deux mots l'un dans l'autre, de faire loger l'un dans l'autre dans la mesure où la prononciation des deux est la même, à l'exception peut-être d'une différence de souffle ou d'espacement qu'on peut localiser dans le tiret qui sépare, dans la pré-tension, la tension du signe de son antériorité.

Néanmoins, outre les deux consonnes qui refusent de consonner avec la derridienne différence de voyelles, un autre trait distingue ou délimite notre propos de celui de Derrida. Car le but de ce texte est précisément celui de se demander si les deux versions de ce mot – de la prétention – ne sont pas irréductibles, si, au lieu de se dissimuler et de s'appeler l'un l'autre – littéralement ! – les deux mots ou les deux versions ne tendent à s'éloigner jusqu'à l'incommunication, jusqu'à l'aliénation réciproque. Nous allons donc isoler quelques morceaux du corpus derridien pour essayer de montrer que l'apparition même de la prétention dans le texte derridien marque une certaine modification ou mutation de la pensée derridiennne envers l'autre face de ce mot, envers la pré-tension. Confirmant et infirmant à la fois la spécularité du jeu de présence-absence indiqué plus haut¹, c'est, comme nous essayerons de le montrer, l'apparition de la prétention dans le corpus derridien qui marque non pas la disparition, mais une certaine « retenue », une certaine timidité de la pré-tension, qui reste présente tout en renonçant, on pourrait dire, à la frontalité, au caractère frontal de son apparition dans

¹ Le fait que cette spécularité soit infirmé et confirmé à la fois ou par le même mouvement, voilà ce qu'il ne faut pas prendre avec trop de légèreté. C'est, en effet, la chose même que ce propos vise, la chose que ce texte essaie non pas nécessairement de résoudre, mais en tout cas de fixer ou de nommer comme problème.

les textes derridiennes². Autrement dit – et pour le dire à la fois brièvement et brutalement – l'apparition, à un moment très précis, de la « prétention » chez Derrida marque, à notre avis, une modification ou une mutation dans le discours derridien, ce qui entraînera le fait que la pré-tension sera non pas remplacée, mais doublée, pour ainsi dire, d'un autre élément. Nous n'avons encore les moyens de crayonner cet autre élément auquel nous reviendrons plus tard, mais nous pouvons dès maintenant anticiper les choses et dire qu'il sera lié à la question de la justice.

Voilà donc les intentions et les tensions initiales de ce propos. Il nous faut alors finalement commencer à mettre en place le cadre de cette discussion, qui impliquera, pour ses points principaux, trois textes derridiens : « *Cogito et histoire de la folie* »³ (1963), « *Signature événement contexte* »⁴ (1971), et « *Du droit à la justice* » (celui-ci datant de 1989 et étant la première des deux conférences qui constituent le volume *Force de loi*⁵).

Commençons, comme c'est toujours le cas, avec ce qui se trouve au milieu, avec le texte intermédiaire, donc avec ce que nous avons choisi, d'une manière plus ou moins motivée, comme charnière entre les deux autres textes. Il s'agit d'un passage où Derrida met en rapport la prétention avec un concept qui s'avérera important pour notre propos, à savoir celui de « *restance* ». Voici le contexte, que nous nous permettons de reprendre longuement ici, où s'amorce cette discussion :

A travers les variations empiriques du ton, de la voix, etc., éventuellement d'un certain accent, par exemple, il faut pouvoir reconnaître l'identité, disons, d'une forme signifiante. Pourquoi cette identité est-elle paradoxalement la division ou la dissociation d'avec soi qui va faire de ce signe phonique un graphème ? C'est que cette unité de la forme signifiante ne se constitue que par son itérabilité, par la possibilité d'être répétée en l'absence non seulement de son « référent », ce qui va de soi, mais en l'absence d'un signifié déterminé ou de l'intention de signification actuelle, comme de toute intention de communication présente. Cette possibilité structurelle d'être sevrée du référent ou du signifié (donc de la communication et de son contexte) me paraît faire de toute marque, fût-elle orale, un graphème en général, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, la *restance* nonprésente d'une marque différentielle coupée de sa prétendue « production » ou origine. Et j'étendrai même cette loi à toute « expérience » en général s'il est acquis qu'il n'y a pas d'expérience de *pure* présence mais seulement des chaînes de marques différentes.⁶

² Sur le « front » ou la « frontalité » et l'intérêt que la forme anglaise de ce mot avait pour Derrida, cf. « Limited Inc a b c », in Derrida, *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990, pp. 78-80.

³ In *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 51-97.

⁴ In *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1967, pp. 365-393.

⁵ In *Cardozo Law Review*, vol. 11, 1989-1990, pp. 920-972.

⁶ « *Signature événement contexte* », in *Marges*, éd. cit., p. 378.

Le début de ce fragment renvoie à Saussure, et peut-être aussi bien – quelques années avant la publication du *Cours de linguistique générale* – à *Matière et mémoire* de Bergson⁷, qui avait déjà reproché aux associationnistes que, pour qu'un mot soit reconnaissable, il faut qu'il le soit en tant que mot – dans son schème ou en tant que schème, dit Bergson – au-delà de toutes les formes différentes que ce mot pourra prendre empiriquement en fonction du timbre de la voix de celui qui le prononce, en fonction du ton ou de l'accent de celui qui parle, etc. Le mot, tout mot aussi bien que tout signe, doit se donner à la fois en tant que ce qu'il est, et en tant que répétable, en tant que réitérable dans un autre contexte, dans une autre situation communicationnelle, avec un autre référent etc. Mais, il faut y insister, car c'est l'important de cette idée typiquement et presque « trivialement » derridienne, c'est en même temps que ce mot est donné en tant que ce qu'il est et en tant que répétable – et donc séparé de ce qu'il est –, c'est *en lui-même* qu'il doit se présenter comme itérable et donc comme étant aussi indépendant ou « sevré », dira Derrida, de ce qu'il est. C'est l'efficacité même du mot en tant que mot qui l'oblige à être ce qu'il est et à être, à la fois, *à côté* de ce qu'il est, répétable en soi ou répétable comme soi – car un mot qui ne serait pas perçu simultanément avec sa propre itérabilité ne serait pas un mot, n'aurait pas de signification. S'il transmet, communique, signifie, c'est justement en raison de cette itérabilité en soi ou du soi qui le transit ou qui l'occupe⁸.

Voilà des choses très connues, c'est presque de la vulgate derridienne. C'est pour ne pas y insister que nous nous sommes d'ailleurs permis de reprendre cette longue citation. Pourtant, nous voudrions insister sur un seul autre point de ce texte, à savoir sur le fait quelque peu plus surprenant que Derrida choisit d'appeler *restance* cette structure d'itérabilité qui traverse le signe aussi bien que « toute “expérience” en général », comme l'affirme, d'une manière assez brutale, la fin de la citation. Disons pour commencer que si Derrida choisit de former, d'inventer ou d'adopter ce néologisme de « *restance* »⁹, c'est évidemment pour délimiter cette notion de la simple notion de reste. La *restance* n'est pas le reste et n'est pas ce qui reste, elle est

⁷ Cf. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, « Quadrige », 5^e éd., 1997, p. 130.

⁸ Voilà ce qu'a très bien compris Lewis Carroll : la source de la fascination de ses mots inventés vient en partie de la non-itérabilité de ces mots, du fait qu'on les reçoit sans qu'ils soient accompagnés par leur répétabilité propre, comme s'il s'agissait des « mots en soi », des mots uniques en ce sens qu'ils ne sont et ne pourront jamais être proférés qu'une seule fois. Cette question n'est pas étrangère, nous le verrons, à un autre concept de « *restance* » que nous essayerons de dresser plus tard, mais nous ne pourrons nous attarder ici sur cette similitude.

⁹ Derrida parlera de cette adoption quelques années plus tard (cf. *Limited Inc.*, éd. cit., p. 103), lorsqu'il discutera – et critiquera – en détail la lecture de « Signature événement contexte » donné par Searle dans son texte de 1977 « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida » (in *Glyph*, I, 1977, pp. 198-208).

le fait de rester ou bien une certaine manière d'être qui se définit comme « étant ce qui reste ».

Et cela, il nous semble, dans un double sens. Le premier sens renvoie au fait de rester de cet itérable ou répétable qui assure le fonctionnement même du mot, du signe ou bien, insistera Derrida, de ce qui constitue la possibilité même de toute expérience¹⁰. L'itérable ou le répétable n'est pas l'itéré ou le répéte¹¹ – ce qui assure le fonctionnement du signe ou la possibilité de l'expérience ne doit pas nécessairement être répété ultérieurement en fait, mais doit en droit pouvoir être répétable, doit être donné *dès la première fois* en tant que répétable. Sa répétabilité¹² est déjà inscrite, dès sa première parution, elle fait partie à part entière, pour ainsi dire, de cette première apparition. Cet itérable est dès le début donné comme restant, comme ce qui se définit par ce fait même de rester – sans son caractère restant la première occurrence ou la première fois d'une expérience n'auraient pas de sens ni d'efficace. Encore une fois on pourrait recourir à Bergson pour éclaircir ce point. Comment pourrait un mot présent être entendu en tant que mot, même s'il est prononcé d'une manière, avec un accent et un timbre que nous n'avons jamais entendu ? Cela n'est possible que si, dans le présent même de l'occurrence du mot, est compris à la fois son caractère présent et sa répétabilité. Donc les deux côtés ou les deux versants temporels du mot renvoient à deux régimes différents de temporalité. Car comment pourrait un mot ou une expérience se présenter en tant que répétable en elle-même ? C'est seulement, pour reprendre une notion bergsonienne – elle-même explicitée par Deleuze¹³ –, si nous faisons appel à la notion de passé en soi, ou bien d'un présent qui coexiste *en tant que passé* avec lui-même. La répétabilité du mot ou de l'expérience ne signifie rien d'autre que cette *à la fois* capacité et nécessité pour le mot de se donner comme présent et de ne pouvoir se donner comme présent qu'en tant qu'il est, en lui-même, aussi passé par rapport à lui-même, qu'en tant donc qu'il passe aussi pour postérieur à soi-même.

C'est seulement maintenant que nous comprenons la précision de l'expression derridienne de restance. Le répétable ne peut prétendre à ou postuler des possibles répétitions que dans la mesure où il suppose déjà, ou

¹⁰ « la valeur ou l'«effet» de transcendentalité se lie nécessairement à la possibilité de l'écriture et de la «mort» ainsi analysées » (*Marges*, éd. cit., p. 375), avait déjà affirmé en passant Derrida dans une phrase où l'écriture ou la mort ont le sens de la possibilité du « sevrage » de la situation communicationnelle présente et donc de ce que nous avons repris plus haut sous le nom d'« itérable ».

¹¹ Cf. *Limited Inc.*, éd. cit., p. 97, où Derrida affirmera explicitement ce point en y insistant, contre Searle.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, « Quadrige », 2^e éd., 1998, p. 53-55. Deleuze renvoie ici surtout à un fragment de « Le souvenir du présent » de Bergson (*L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, « Quadrige », 5^e éd., 1996, pp. 130-131).

dans la mesure où, par une sorte d'effet de recul, il met en place le mot comme répétition de lui-même, c'est-à-dire il fait entendre, à l'intérieur même de ce mot, le passé en soi qui est contemporain avec ce présent du mot. *Il n'y a que le passé de répétable*, et, pour que le mot le soit, il faut qu'il soit déjà séparé, en tant que pur passé ou en tant que passé en soi, de son propre présent. Ce que, de ce mot ou de cette expérience, est donc restant dans le sens courant du mot – la répétabilité en tant que répétition possible *à venir* – suppose donc une autre restance, la restance en soi du mot, dans la mesure où il ne peut se présenter que comme sa propre répétition, comme une sorte de répétition en soi de soi-même. Et cela dans la mesure où le présent du mot est contemporain du passé en soi ou du passé pur de ce mot, ce qui fait du présent de ce mot, justement, une répétition « en soi », un présent qui, même en sa première occurrence, ne peut se donner que comme répétition (fût-elle répétition de soi-même). L'avenir du restant suppose donc la restance de ce qui ne peut avoir un présent qu'en tant qu'accompagné par soi-même en tant que pur passé. La posteriorité par rapport à soi-même que l'itérabilité introduit s'avère donc être la même chose qu'une antériorité absolue du mot – ou de l'expérience – sur soi-même : antériorité sur soi-même, car elle renvoie à un passé pur *de ce même* mot ou expérience ; antériorité absolue, car ce passé pur est contemporain avec son présent et, ne renvoyant donc à aucun présent passé ou ancien présent, il est indépassable en tant qu'antérieur.

Ce qui vient ainsi à la lumière est l'une des connexions principales de notre propos, à savoir celle que la prétention est aussi une pré-tension : la prétention à la répétition (l'itérabilité en tant que possible et future) s'avère donc être en même temps une pré-tension, dans la mesure où elle postule une structure de l'antériorité sur soi-même, une contemporanéité stricte et indépassable entre le présent d'un mot ou d'une expérience et eux-mêmes en tant que passés ou en tant que purement passés. Nous aimerais bien appeler cela un saut sur place de l'origine ou bien un sursaut de l'origine, mais nous allons nous limiter à l'appeler la « structure de la restance » qui rend manifeste l'identité ou plutôt enchevêtement nécessaire de la prétention et de la pré-tension.

Ou bien, on pourrait l'appeler, avec une très belle expression de Derrida lui-même, une « rétroactivité fabuleuse »¹⁴. Qu'est-ce que cela signifie ? Pour arriver à le préciser, il faut noter que, dans « Signature événement contexte », c'est la signature elle-même qui se place sous la nécessité ou sous le signe, justement, de l'itérabilité : « Pour fonctionner, c'est-à-dire pour être lisible, une signature doit avoir une forme répétable, itérable, imitable ; elle doit pouvoir se détacher de l'intention présente et singulière de sa production. C'est sa mémétré qui, altérant son identité et sa singularité, en

¹⁴ *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984, p. 22.

divise le sceau »¹⁵. Dans la marque même de la signature il faut qu'il y ait déjà la possibilité de la répétition, il faut donc y avoir déjà cette séparation interne entre une marque présente et un pur passé, donné justement en tant que passé séparé de tout présent envisageable de cette même marque. La méméte de la signature dépend, justement, de cette séparation ou de cette dissociation interne. Or il est intéressant de noter que, s'agissant de la signature, c'est le signataire lui-même qui se trouve constitué dans l'acte même de signer. Car, selon les mots de Derrida, dans l'acte de signer la déclaration d'indépendance américaine, « on ne peut pas décider, et c'est tout l'intérêt, la force et le coup de force d'un tel acte déclaratif, si l'indépendance est *constatée* ou *produite* par cet énoncé »¹⁶. Si, comme nous venons de le dire, un énoncé est nécessairement accompagné par sa propre forme itérable ou, ce qui est la même chose, par sa propre forme en tant que pur passé, alors il devient évidemment indécidable si l'occurrence de la marque la fait apparaître en tant que marque ou bien si elle en constate seulement la préexistence ou bien l'antériorité sur soi-même. Alors, déclarer l'indépendance d'un Etat, signer une telle indépendance signifie *à la fois* produire cette indépendance par l'énoncé qu'on est en train de proférer et attester cette indépendance, c'est-à-dire affirmer la préexistence de cette indépendance sur l'énoncé qui la profère. On institue par le même geste le fait de l'indépendance et le droit d'existence de cette même indépendance, dans la mesure où l'acte même de signer, par sa propre forme de pur passé, atteste la préexistence du signataire sur la signature. Dans les mots de Derrida donc, la rétroactivité fabuleuse signifie que « la signature invente le signataire »¹⁷, mais elle ne l'invente pas comme une fiction ; au contraire, elle l'invente en tant que ce qui aurait déjà dû être là pour que la signature elle-même fût possible. Pour que la signature soit possible ou, mieux encore et plus près des faits, pour que la signature soit efficace, il faut qu'elle implique ces deux dimensions, constative et performative : la signature produit une indépendance dont le sujet est lui-même constaté comme préexistant par cette production ; inversement, cette préexistence garantit l'efficacité future de cette indépendance dans la mesure où c'est elle qui introduit le répétable dans la signature, répétable sans lequel l'indépendance déclarée ne serait qu'une sorte de trou noir sans conséquence futures possibles¹⁸. Autrement dit, « cette obscurité, cette indécidabilité entre, disons, une structure performative et une structure constative, elles sont *requises* pour produire l'effet recherché. Elles sont essentielles à la position même d'un droit

¹⁵ *Marges*, éd. cit., p. 392.

¹⁶ *Otobiographies*, éd. cit., p. 20.

¹⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹⁸ Le signataire « ne peut s'autoriser à signer qu'une fois parvenu au bout, si on peut dire, de sa signature et dans une sorte de rétroactivité fabuleuse. Sa première signature l'autorise à signer » (*ibidem*).

comme tel (...) J'irais même jusqu'à dire que toute signature s'en trouve affectée »¹⁹.

La beauté de l'entreprise derridienne en ce point est d'avoir montré que des gestes aussi majeurs qu'une déclaration d'indépendance ou aussi banaux qu'une signature quelconque se trouvent affectés par cette même structure de la restance. Il n'en reste pas moins que, si le signataire « ne peut s'autoriser à signer qu'une fois parvenu au bout de sa signature », il y a plusieurs manières de comprendre ce « parvenir au bout ». Dans le texte que nous venons de citer, ce « parvenir au bout » se dessine dans une simultanéité stricte entre performatif et constatif, dans la dissociation interne d'un signe ou d'une expérience qui se donnent à la fois comme présents et comme passés par rapport à eux-mêmes, une situation qui se trouve, nous disait le texte, à la source de toute position du droit. Le signe ou l'expérience sont ainsi toujours en restance par rapport à eux-mêmes, la prétention à l'itérabilité (possible) est la même chose avec la pré-tension de leur antériorité sur eux-mêmes.

Cela n'empêche pourtant qu'on trouve dans l'œuvre derridienne des propos où les choses se posent d'une manière un peu différente. Et c'est justement la tension entre deux contextes qui s'éloignent du modèle strict que nous venons de dresser qui nous intéresse ici. Le premier, comme nous venons de l'annoncer, est celui qu'on trouve dans « *Cogito et histoire de la folie* », tandis que le deuxième nous est offert par le texte qui ouvre *Force de loi*. Passons alors au deuxième moment de ce propos, au deuxième bloc discursif que nous allons monter ici. Il nous faudra être plus schématiques, plus incisives pour que notre visée puisse tendre à la réussite dans le cadre que nous venons d'ouvrir ici. Le deuxième bloc concerne donc Foucault et son premier livre notable, son prétendu livre initial, pourrait-on dire à la suite des développements antérieurs, et sa discussion par Derrida dans « *Cogito et histoire de la folie* ». Nous aurions plusieurs points à indiquer ici, schématiquement, comme nous venons de l'annoncer, et sans tenter de reconstituer ici hâtivement le contexte « vivant » et le contenu « complet » de cette dispute.

1. Derrida reproche plusieurs choses à Foucault, mais la plus importante ou, du moins, la plus facilement à affirmer et à prouver est sans doute celle d'avoir mal localisé l'exclusion de la folie dans les *Méditations* de Descartes. Il y a bien, comme le dit Foucault, exclusion de la folie par Descartes, mais celle-ci ne se situe pas dans l'enchaînement des doutes que le début des *Méditations* nous présente, mais bien plus tard, au moment où Descartes veut assurer le Cogito, au moment donc où Dieu apparaît pour garantir que le Cogito est non seulement affirmable, mais soutenable – c'est-à-dire susceptible d'être repris, réaffirmé ou inséré dans une démonstration

¹⁹ *Ibid.*, p. 21.

discursive proprement dite, ou bien « temporalisé », selon le mot de Derrida. Jusqu'à ce point, nous dit Derrida, la tentative cartésienne a une visée hyperbolique qui, à la limite, s'élève – non pas en fait, évidemment – vers une souche ou un niveau où le partage de la raison et de la déraison n'auront pas eu lieu, jusqu'à un point donc où « Que je suis fou ou non, *Cogito, sum* »²⁰. Le cogito marque ainsi, selon Derrida, « le projet de penser la totalité en lui échappant »²¹, ce que, d'une manière très révélatrice, Derrida explicite ainsi : « Même si je n'accède pas ici *en fait* à la totalité, si je ne la comprends pas ni ne l'embrasse en fait, je formule un tel projet et ce projet a un sens tel qu'il ne se définit qu'au regard d'une pré-compréhension de la totalité infinie et indéterminée »²². Même si je n'accèderai jamais en fait à cette totalité, je formule néanmoins un projet qui ne peut se comprendre qu'à partir de la possibilité d'atteindre *en droit* à cette totalité. Foucault aurait donc eu raison de dénoncer une exclusion de la folie par Descartes, mais il aurait négligé cette audace inouïe de Descartes d'avoir visé ou d'avoir dressé un tel projet qui se situerait au-delà ou en-deçà de la séparation entre raison et folie.

2. Pourtant, dira Derrida, cette exclusion de la folie n'est pas moins nécessaire, car la possibilité même de la parole s'y joue. Car, même si l'intuition ou la pointe silencieuse du projet du Cogito vaut pour le « fou » et pour le « raisonnable », le cogito doit assurer son efficacité par sa reproduction ; pour le rendre efficace, il faut « réfléchir et dire le Cogito, c'est-à-dire le faire apparaître comme tel pour un autre ; un autre qui peut être moi-même »²³. Toute parole est déjà parole réfléchie, et, en tant que telle, elle aura déjà exclue la folie, elle aura déjà enfermé la folie²⁴. Parler signifie ainsi « trahir » l'intuition pré-compréhensive du Cogito où la folie et la raison ne sont pas encore séparées, et trahir cette intuition – selon une tournure de langue que nous empruntons à Foucault – dans les deux sens du mot : à la fois l'indiquer comme étant déjà là (la rendre manifeste sous le geste même qui l'occultera) et l'obscurcir, la cacher, la couvrir sous le poids même de la parole qui la réfléchit. Encore une fois, pour aller vite, nous nous permettons de citer : « la parole (...) n'ouvre son espace de parole qu'en enfermant la folie. (...) Mais cette libération violente de la parole n'est possible et ne peut se poursuivre, que dans la mesure où elle se garde, où

²⁰ *L'écriture et la différence*, éd. cit., p. 86.

²¹ *Ibid.*, pp. 86-87.

²² *Ibid.*, p. 87.

²³ *Ibid.*, p. 91.

²⁴ Précisons ici que cette liaison directe établie entre la parole en général et l'exclusion de la folie est justifiée, dans la démarche derridienne, par la définition foucaldienne de la folie comme « absence d'œuvre » et par la description de saint Anselme de l'insensé comme quelqu'un qui ne pense pas parce qu'il ne peut pas penser ce qu'il dit. Il n'est pourtant pas nécessaire pour notre propos d'insister davantage sur ce rapport.

elle est la trace de ce geste de violence originale, et dans la mesure où elle se tient résolument, en conscience, au plus proche de l'abus qu'est l'usage de la parole, juste assez près pour *dire* la violence, pour dialoguer avec soi comme violence irréductible, juste assez loin pour *vivre* et vivre comme parole »²⁵.

Nous pouvons revenir alors à notre position initiale du problème. Ici, pour parvenir au bout de notre signature ou de notre parole – car, nous l'avons vu, signature et parole s'inscrivent toutes les deux sous le signe de l'itérabilité – il faut reproduire cette violence originale qui enferme la folie. L'itérable, dans ce cas, est constitué par cette « décision » – un terme que Derrida emprunte à Foucault lui-même –, ce qui fait que, pour dire ce que l'on dit, on est obligé de passer par le fait de dire aussi cette exclusion de la folie. Pour qu'il y ait, autrement dit, un « nous » dans lequel la parole puisse fonctionner, ce « nous » doit être réitérable ou bien « réceptable », réproductible, pour ainsi dire, par tout récepteur possible de la « communication », et ce « nous » ne se constitue que comme la promesse ou la garantie que cette exclusion est faisable par tout interlocuteur possible (et « sensé ») : moi qui parle, moi qui me « fais entendre » et vous qui m'entendez, tout ce système qui est supposé et qui est affirmé à l'intérieur de chaque parole est constitué justement par cette exclusion qu'on se promet l'un à l'autre et qu'on suppose à la fois comme étant déjà opérée. Cette violence originale qui loge à l'intérieur de toute parole prend donc ici la place de la forme de passé pur de la parole que nous avons décrit plus haut : la parole dit à la fois ce qu'elle dit *et* ce geste ancestral – ancestral par rapport à elle-même et non par rapport à un présumé cours du temps ou enchaînement des présents –, ce geste ancestral en soi donc qui la rend, à proprement parler, efficace comme parole, qui la constitue en tant que parole.

Pourtant, et c'est le point le plus important, cela n'empêche que cette violence originale que la parole est censée dire par le fait même de parler, tout en prenant la place du pur passé dont nous venons de parler, ne se constitue que par rapport à une autre instance, à savoir la totalité infinie et indéterminé qui constitue comme l'horizon en droit du Cogito. Dire cette violence originale signifie se situer dans l'horizon commun du raisonnable et du déraisonnable et trahir en même temps cet horizon : parler signifie donc se rapporter *en droit* à la possibilité de cette totalité infinie et

²⁵ *L'écriture et la différence*, éd. cit., p. 94. La « violence originale » que nous voyons ici n'est pas une occurrence unique dans l'œuvre de Derrida. Elle apparaît dans des nombreux autres contextes dont nous nous contenterons ici de citer un seul, qui n'est pas sans rapport avec notre propos : « « Il y a une violence originale de l'écriture parce que le langage est d'abord, en un sens qui se dévoilera progressivement, écriture » (*De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 55).

indéterminée, tout en rompant *en fait* avec cet horizon²⁶. Si, autrement dit, la parole « vit comme parole », selon l'expression de Derrida, et, en même temps, « dit », toujours selon Derrida, la violence originale qui la sépare de l'horizon de la pure intuition du Cogito, alors nous pouvons dire que le passé pur qui séparait la parole d'elle-même – qui séparait la parole présente qui « vit » et le pur passé de cette même parole – est ici lui-même dédoublé, car commencer à parler signifie à la fois affirmer une originarité absolue – celle de l'intuition totalisante du Cogito – et la violence qui rompt avec ou qui déchire cette originarité. Pour communiquer le Cogito, « fût-ce à soi-même », dit Derrida, ou tout simplement pour parler tout court, il faut déjà trahir le Cogito, dans le double sens du trahir : l'affirmer comme ayant été déjà là en droit et comme ayant été déchiré en fait par le geste de violence qu'est la parole. La structure devient ainsi triple, dans la mesure où l'itérable qui constituait le passé pur en droit qui « entamait »²⁷ la parole dans sa dimension de fait est lui-même décomposé en une structure qui pose une totalité infinie et indéterminée en droit et sa déchirure de fait.

C'est ce dédoublement qui pose problème pour nous et, comme nous espérons le montrer, qui pose problème pour Derrida lui-même surtout lorsqu'il s'agira de la justice. Et ce n'est pas un accident si c'est la justice qui devient le point sensible. Car, nous l'avons vu, la structure de la restance était bien impliquée, selon les mots de Derrida, dans toute position du droit : pour déclarer une indépendance, comme c'est le cas dans la Déclaration américaine d'indépendance, il faut parvenir au bout de sa signature, il faut constituer par la signature le sujet qui signe et qui n'est pourtant qu'attesté par cette même signature. Dans l'autre cas pourtant, pour parvenir au bout du Cogito, pour l'affirmer ou le communiquer « fût-ce à soi-même », il faut nécessairement prendre la *décision* « d'enfermer le fou », d'exclure la folie, et cette décision est à la fois la condition et la limite de la parole. Pourtant si, comme nous venons de le montrer, les deux violences n'ont pas la même structure, alors c'est le statut même de cette violence originale qui doit être repensé, et c'est cela que Derrida essayera de faire plus tard, dans son traitement explicite du rapport entre droit et justice.

²⁶ « En somme Descartes savait que la pensée finie n'avait jamais – sans Dieu – le *droit* d'exclure la folie, etc. Ce qui revient à dire qu'elle ne l'exclut jamais *qu'en fait*, viollement, dans l'histoire ; ou plutôt que cette exclusion, et cette *différence* entre le fait et le droit, sont l'historicité, la possibilité de l'histoire elle-même. Foucault dit-il autre chose ? "La nécessité de la folie... est liée à la possibilité de l'histoire". » (*L'écriture et la différence*, éd. cit., p. 91). Derrida peut donc bien reprocher ici à Foucault une certaine inconsistance, dans la mesure où, tout en reliant l'exclusion de la folie à la possibilité même de l'histoire, Foucault insiste à situer *historiquement* l'événement de la décision ou de l'enfermement de la folie à l'Age classique.

²⁷ « L'itérabilité est à la fois la condition et la limite de la maîtrise [de la parole ou de la communication] : elle l'entame » (*Limited Inc.*, éd. cit., p. 197).

Avant d'y arriver pourtant il faut noter que la dispute avec Foucault laisse des traces sur tout ce champ de la restance. Foucault répondra d'une manière voilée à la riposte de Derrida dans *L'archéologie du savoir*²⁸, et ce sont les termes de cette réponse qui nous permettront de continuer l'analyse de la structure de la restance. Nous allons noter ici très schématiquement les points saillants de la réponse de Foucault, mais il faut d'abord noter que, pour des raisons dont nous n'avons pas à nous occuper ici mais qui ne sont pas incompatibles avec le style foucaldien, surtout en sa première période, Foucault ne mentionne pas le nom de Derrida. Il est pourtant difficile de ne pas deviner ou identifier Derrida comme cible lorsque Foucault dénonce une origine ou une quasi-origine à partir de laquelle « tous les commencements ne pourraient jamais être que recommencement ou occultation (à vrai dire, en un seul et même geste, ceci *et cela*) »²⁹; ou bien le thème selon lequel « tout discours manifeste reposerait secrètement sur un déjà-dit ; et que ce déjà-dit ne serait pas simplement une phrase déjà prononcée, un texte déjà écrit, mais un “jamais dit”, un discours sans corps, une voix aussi silencieuse qu'un souffle, une écriture qui n'est que le creux de sa propre trace »³⁰. L'écriture et la trace, voici des marques caractéristiques de Derrida, et il serait peu vraisemblable que ce ne soit pas lui la cible des dénonciations.

On ne pourra pourtant pas consacrer ici davantage de place à ce dialogue silencieux entre deux orientations philosophiques différentes. Contentons-nous d'une simple énumération des traits saillants de la riposte foucaldienne. Foucault accuse donc, dans les thématiques qu'il identifie chez Derrida sans le nommer, les caractéristiques suivantes :

1. *La continuité* supposée ou perpétuellement produite ou reproduite du discours : « Il faut renoncer à tous ces thèmes qui ont pour fonction de garantir l'infinie continuité du discours et sa secrète présence à soi dans le jeu d'une absence toujours reconduite »³¹.

2. *La totalité* qui englobe le discours : « La formation discursive n'est donc pas une totalité en développement »³². Sans doute, la totalité en développement n'est pas caractéristique de Derrida, mais cela n'empêche que le caractère d'horizon que nous avons décrit dans le cas de l'intuition pure du Cogito tend à en faire une totalité.

²⁸ Six années séparent donc chronologiquement la conférence initiale de Derrida « *Cogito et histoire de la folie* » (prononcée en 1963) et *L'archéologie du savoir* (publié en 1969). La conférence de Derrida a pourtant été publiée en 1964 dans la *Revue de métaphysique et de morale* et reprise ensuite, en 1967, dans le volume *L'écriture et la différence*.

²⁹ *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 36.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibid.*, pp. 36-37.

³² *Ibid.*, p. 156.

3. D'ailleurs la question de l'*horizon* est ce que Foucault dénonce chez Derrida, d'une manière des plus directes : le niveau « préconceptuel » du discours que Foucault identifie dans *L'archéologie du savoir*, « ce n'est pas un horizon d'idéalité posé, découvert ou instauré par un geste fondateur, – et à ce point originaire qu'il échapperait à toute insertion chronologique³³ ; ce n'est pas, aux confins de l'histoire, un *a priori* inépuisable, à la fois en retrait puisqu'il échapperait à tout commencement, à toute restitution génétique, et en recul puisqu'il ne pourrait jamais être contemporain de lui-même dans une totalité explicite³⁴. La totalité – même non-explicite ou, précisément, non-totalisable en fait (ce qui n'en fait pas moins une totalité) – se lie ainsi intimement à la notion d'*horizon*, ou bien d' « horizon inépuisable » ou d' « horizon qui viendrait du fond de l'histoire et se maintiendrait à travers elle »³⁵. Au fond de ces thématiques de la continuité, de la totalité et de l'*horizon*, ce que Foucault repousse est, on l'aura deviné, une alliance entre subjectivisme et historisme qu'il avait déjà traitée dans *Les mots et les choses* comme une *épistème* sous le nom de la finitude en tant qu'identité et différence entre les positivités et leur fondement³⁶, et qu'il appelle, dans *L'archéologie*, « le thème historico-transcendantal »³⁷. Car, nous dit Foucault, « ainsi se trouve libéré le noyau de la subjectivité fondatrice. Subjectivité qui demeure toujours en retrait par rapport à l'histoire manifeste ; et qui trouve au dessus des événements, une autre histoire, plus sérieuse, plus secrète, plus fondamentale, plus proche de l'origine, mieux liée à son horizon ultime »³⁸. « Plus proche de l'origine », dit Foucault. A six ans de distance temporelle entre le texte de Derrida sur « *Cogito* et l'histoire de la folie » et *L'archéologie du savoir*, ne faut-il pas voir dans cette expression une rémanence – sinon une référence – de la phrase derridienne citée plus haut, qui portait sur la parole qui « se tient résolument, en conscience, *au plus proche* de l'abus qu'est l'usage de la parole, *juste assez près* pour *dire* la violence, pour dialoguer avec soi comme violence irréductible, *juste assez loin* pour *vivre* et vivre comme parole »³⁹ ? En tout cas, le paragraphe de Foucault continue d'une manière qui ne laisse plus de doutes : car, cette histoire plus proche de l'origine, même si on peut, nous dit Foucault, « la purifier dans la problématique d'une trace qui serait, avant toute parole, ouverture de l'inscription et écart du temps différé, c'est toujours le thème de l'historico-

³³ Voici donc la question de l'insertion chronologique ou historique que Derrida avait reprochée à Foucault.

³⁴ *Ibid.*, pp. 82-83.

³⁵ *Ibid.*, p. 83.

³⁶ Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 326.

³⁷ *L'archéologie du savoir*, éd. cit., p. 159.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *L'écriture et la différence*, éd. cit., p. 94 (c'est nous qui soulignons les indicateurs proximité).

transcendantal qui se réinvestit »⁴⁰. Après avoir associé la trace et l'écriture, Foucault associe maintenant la trace et le différer, pour éliminer tout doute sur l'une des cibles principales de sa critique.

4. Enfin, ce qui ramasse au fond tous les points critiques énumérés plus haut, Foucault s'en prend, d'une manière à la fois directe et voilée, à la « *totalité infinie et indéterminée* » qui constituait la pointe même de la critique derridienne. Pour que le langage puisse être pris comme objet et analysé, nous dit Foucault, « il faut qu'il existe un "donné énonciatif" qui sera toujours déterminé et non infini »⁴¹. C'est ce type d'attitude qui nous permettra, insistera Foucault, à envisager le discours « comme un bien – fini, limité, désirable, utile »⁴².

C'est en ce point que s'ancra, d'ailleurs, le « deuxième » Foucault avec son intérêt pour la question du pouvoir et des dispositifs de savoir-pouvoir. Mais cela importe moins pour notre propos. Ce qui pourtant compte ici est le fait que Foucault arrive à s'opposer point par point ou terme par terme à la critique derridienne : non-totalité, non-infini et détermination, voici les trois déterminations qui affrontent de face ou qui font face à la « *totalité infinie et indéterminée* » que Derrida avait identifié comme projet hyperbolique du *Cogito* et comme condition « en négatif » ou « en creux » du langage et de l'histoire.

Et ce sont précisément ces points de la critique foucaldienne qui nous permettront de déplier un possible déplacement de la question de la restance chez Derrida. Entrons en plein milieu du problème, avec une citation de *Force de loi* : « Comment distinguer entre la force de loi d'un pouvoir légitime et la violence prétendument originale qui a dû instaurer cette autorité et qui elle-même ne pouvait s'autoriser d'aucune légitimité antérieure ? »⁴³. C'est cette « violence *prétendument originale* » qui nous intéresse ici, c'est elle qui constitue l'entier noyau de notre questionnement. La simple violence originale qu'on a déjà vue dans sa simple pureté dans le texte sur le *Cogito* revient ainsi sous une forme suspendue, sous la forme incertaine d'une prétention. Que cette violence originale soit elle-même prétendue, voilà ce qui brise, à notre avis, l'alliance entre prétention et prétension que nous avons essayé de décrire plus haut. Car c'était l'originarité à la fois de l'intuition muette et hyperbolique du *Cogito* et du geste violent qui en déchirait la totalité qui constituait l'itérable même de toute parole, c'est-à-dire la condition qui rendait la parole efficace en tant que parole *y compris pour soi-même*. Que se passe-t-il alors si cette originarité même entre sous le

⁴⁰ *L'archéologie du savoir*, éd. cit., p. 159.

⁴¹ *Ibid.*, p. 146.

⁴² *Ibid.*, p. 158.

⁴³ *Force de loi*, éd. cit., p. 926.

régime de la prétention ? Pour y répondre il nous faudra suivre, d'une manière schématique sans doute, la démarche derridienne dans *Force de loi*.

Toute la démonstration de *Force de loi* consiste à suivre avec patience exégétique le trajet de l'argumentation de Walter Benjamin – dans son texte « Pour une critique de la violence » – pour montrer que, même si celui-ci commence par distinguer entre une violence fondatrice et une violence conservatrice, cette distinction tend à être de plus en plus brouillée par l'avancement même de l'argumentation pour dévoiler, finalement, pas nécessairement un autre problème, mais le fait que cette distinction elle-même est le cœur du problème⁴⁴. C'est, bien entendu, la notion d'itérabilité qui joue le rôle central dans cette démonstration que Derrida prend sur soi-même et qu'il mène à un niveau plus phénoménologique que la démonstration plus « métaphysique » de Benjamin : qu'est-ce que serait la décision d'un juge sans qu'elle soit répétable, sans qu'elle puisse être reprise et sans avoir cette possibilité inscrite en elle-même non comme une circonstance extérieure et empirique, mais d'une manière structurelle et, pour ainsi dire, essentielle ? Car la décision d'un juge n'est pas la simple communication d'un résultat, une sentence qui mettrait les « choses en place » ; au contraire, elle doit contenir en elle-même la règle selon laquelle cette décision en est venue à être, et la règle selon laquelle elle peut elle-même être comprise en tant que décision. Elle n'offre pas seulement une « issue » d'une situation juridique donnée, mais elle transmet à la fois le trajet par lequel on vient ou on arrive à cette « issue ». A la limite on pourrait même dire non seulement qu'une décision ne serait pas acceptée sans une livraison de sa propre logique, mais aussi qu'elle ne serait pas, tout simplement, une décision si cette logique ne lui était pas inhérente. C'est cette règle, ou logique, ou « trajet » qui la constitue en tant que décision, et c'est cela qui en constitue l'itérable ou le répétable. Une décision juridique doit pouvoir – et c'est une possibilité nécessaire et non pas une simple « éventualité » empirique – être reprise, en quelque sorte dans la même manière dont une démonstration mathématique doit être faite ou refaite pour son propre compte par quiconque veut la comprendre. Le fait même de décider contient comme un élément essentiel de son être cette itérabilité ou cette règle ; et ce n'est pas un hasard, même si Derrida ne le mentionne pas, si en anglais – la langue dans laquelle cette conférence à été prononcée – le mot pour ce décider est *to rule*. Il en est de même, montrera Derrida, pour le droit fondateur et le droit conservateur : pour fonder, il faut que l'itérable soit déjà présent dans le geste fondateur, il faut que quelque chose soit déjà

⁴⁴ « Car ici Benjamin reconnaît en quelque sorte cette loi d'itérabilité qui fait que la violence fondatrice est toujours représentée dans une violence conservatrice qui toujours répète la tradition de son origine et qui ne garde en somme qu'une fondation d'abord destinée à être répétée, conservée, restituée. Benjamin dit que la violence fondatrice est « représentée » (*repräsentiert*) dans la violence conservatrice » (*ibid.*, p. 1032).

conservé ou mis en « réserve » dans le geste fondateur lui-même, tout comme, nous l'avons vu, dans le cas de la signature où, pour signer, il faut qu'un constatif soit déjà à l'œuvre (fût-ce constatif lui-même constitué à travers le performatif de la signature elle-même, nous allons y insister à l'instant). Voici des points qui nous sont déjà familiers, car nous nous trouvons toujours dans la structure de la restance : le droit fondateur n'est jamais donné dans la simple pureté de son surgissement, il est déjà marqué par l'itérable, il est déjà en train de constater la légitimité même qu'il instaure. De ce point de vue, la violence du droit fondateur est seulement « prétendument » originale, car cette prétention est déjà minée, est déjà « entamée » par l'itérable qui le traverse. Il semble que cette violence « prétendument » originale ne nous fait pas sortir de la structure de la restance, dans la mesure où la prétention de cette violence originale n'est pas moins une pré-tension dans le sens développé plus haut.

Pourtant, et c'est ici le point décisif pour nous, cette discussion du rapport entre droit fondateur et droit conservateur ne nous dit encore rien de la justice. Si cette alliance entre prétention et pré-tension est toujours en place, elle n'en est pas moins cantonnée à l'intérieur du droit (et du rapport entre droit fondateur et droit conservateur) ; elle laisse pourtant échapper la justice, à savoir « cette justice-là, qui n'est pas le droit »⁴⁵. Mais, de l'autre côté, la règle ne suffit pas pour qu'une décision ait lieu, et c'est un élément kantien qui surface ici dans l'argumentation derridiennne. Suivre une règle ne suffit pas pour garantir qu'une décision juste ait eu lieu, au contraire : « si l'acte consiste simplement à appliquer une règle, à dérouler un programme ou à effectuer un calcul, on le dira peut-être légal, conforme au droit, et peut-être, par métaphore, juste, mais on aurait tort de dire que la décision a été juste »⁴⁶. Le point vraiment important ici n'est pas seulement de dire qu'il faut que la décision contienne quelque chose « d'autre » qui ne se réduit à la règle, mais de dire que la décision elle-même, l'événement même de la décision est annulé dès qu'il est réduit à la règle. Comme nous l'avons vu, pour signer, par exemple, une déclaration d'indépendance, il ne suffit pas de constater par cette signature qu'un signataire existe, il faut « parvenir au bout » de cette signature, il faut inventer justement ce signataire qui est constaté dès que la signature est produite. Il faut, par un geste, soumettre à l'épreuve de l'itérable cette même instance que, pourtant, l'on produit, c'est seulement « au bout » – comme si un tel bout pourrait jamais exister ! – de cette signature ou de cette décision qu'une signature ou une décision existent. C'est cette « rétroactivité fabuleuse » que Derrida appelle dans le texte sur la justice « fantomaticité de l'indécidable », et « sa fantomaticité déconstruit de l'intérieur toute assurance de présence, toute certitude ou

⁴⁵ *Ibid.*, p. 964.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 960.

toute prétendue critériologie nous assurant de la justice d'une décision, en vérité de l'événement même d'une décision. Qui pourra jamais assurer qu'une décision comme telle a eu lieu ? »⁴⁷.

Nous nous approchons ainsi du sens de la justice que nous voulons faire ressurgir ici. Nous n'avons plus affaire, comme c'était le cas pour Descartes dans « *Cogito et histoire de la folie* », à une décision qui exclut en fait la folie tout en sachant qu'une exclusion en droit de la folie est impossible. Au contraire, c'est ici le fait même de la décision qui est mis en question, c'est le fait même qu'une décision ait eu lieu qui est mis en question par la justice. L'intuition hyperbolique et muette du *Cogito*, celle qui tentait impuissamment de faire justice à la folie est ici explicitement exclue, car le geste de violence originale qui déchirait cette prétendue totalité originale se trouve d'un coup mis en question dans son événimentialité même. D'ailleurs la possibilité même de superposer l'intuition du *Cogito* avec la justice est exclue par Derrida d'une manière allusive, mais qui n'est pas moins révélatrice ; car, nous dit-il, une décision qui ne passerait pas par l'épreuve de l'indécidable ne serait pas, nous l'avons vu, une décision juste, mais il ajoute : « Mais dans le moment de suspens de l'indécidable, elle n'est pas juste non plus, car seule une décision est juste »⁴⁸. Le fait de la décision n'était nullement mis en doute dans le texte sur le *Cogito*, or il est maintenant précisément ce que la justice met en question.

Nous arrivons ainsi « au bout » de notre propos. C'est seulement une décision effective qui peut être juste, et non pas un horizon de suspens de l'indécidable. Mais, inversement, l'opération ou le travail de la justice est justement le fait de mettre en question le fait même qu'une décision ou un événement de décider ait eu lieu. La justice se révèle ainsi comme étant ce qui ne laisse pas se fermer sur soi-même la structure de la restance que nous avons essayé de décrire, elle est ce qui reste ou ce qui est restant dans cette structure même de la restance. Car, dans les termes quelque peu obscurs de Derrida, si la déconstructibilité du droit constitue la possibilité de la déconstruction⁴⁹, alors, et cette fois-ci les termes derridiens deviennent quelque peu présomptueux, « la déconstruction est la justice »⁵⁰. En nos termes, c'est-à-dire dans les termes derridiens que nous avons façonnés ici à

⁴⁷ *Ibid.*, p. 964.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 962. Ajoutons aussi, pour appuyer l'idée qu'il y a ici une liaison stricte entre le texte derridien sur le *Cogito* et *Force de loi*, que ces deux textes communiquent, de la manière la plus directe, par une même citation. Le « direct » chez Derrida, c'est toujours le cité, le citable ou le répétable, nous croyons y avoir beaucoup insisté. A peine quelques pages après la citation que nous venons de donner, Derrida reprend l'affirmation de Kierkegaard selon laquelle « L'instant de la décision est une folie » (*ibid.*, pp. 966-968). Or cette affirmation ouvrirait, en tant qu'exergue, « *Cogito et histoire de la folie* ».

⁴⁹ *Ibid.*, p. 944.

⁵⁰ *Ibidem*.

notre manière, la déconstructibilité du droit est la structure même de la restance, la connexion nécessaire et intrinsèquement nécessaire entre l’itérable et le mot ou l’expérience, entre le constatif et le performatif dans la signature, entre le droit fondateur et le droit conservateur. Ou bien, pour tout dire, l’alliance ou même l’identité entre prétentio[n] et pré-tension. Or la justice n’est pas « autre chose » que cette structure, elle n’est que ce qui maintient ouverte cette structure, ce qui est restant de cette structure. Nous arrivons ici à un autre sens de la restance qui correspond à la justice : car elle n’est plus du répétable, elle n’est plus de l’itérable, elle n’est plus ce qui reste répétable et toujours répétable à la manière de l’intuition Cogito qui ne peut être dit mais qui ne cesse pas de rester répétable à travers tous les actes de parole. La justice est du répété, elle est ce qui est seulement-répété. Mais il serait une erreur ici de voir dans ce seulement-répété quelque chose qui ne peut être que répété, car il n’y va pas de la possibilité de répéter ; au contraire, il y va de l’acte même de répéter. C’était le Cogito qui était seulement répétable, seulement itérable, alors que la justice ne peut être que répétée parce qu’elle ne transcende aucunement les décisions concrètes dans lesquelles elle se fait⁵¹. La justice n’est ainsi pas un « préalable », elle n’est pas, à la manière du Cogito, une intuition ou un horizon que l’on doit briser pour arriver à parler. Au contraire, elle se fait à travers chaque acte singulier de décision, elle ne se fait que par ces actes uniques, dans chaque situation particulière⁵², sans surplomber aucunement cet acte même si elle le garde ouvert dans sa structure. C’est en ce sens qu’elle est restante, dans un autre sens de la restance : elle n’a pas d’originaire qu’elle répéterait et elle ne peut pas ainsi constituer un « répétable » ou un itérable. Tout ce que l’on doit faire est de la répéter à chaque fois dans une sorte de répétitivité en soi qui ne peut pas se rapporter à un passé pur. Car ici il ne s’agit plus de la restance introduite par le passé pur, tel que nous l’avons discuté à propos de l’itérabilité des mots ou de l’expérience, il ne s’agit plus de cette dissociation interne de chaque mot ou expérience selon les lignes d’un présent et d’un passé pur qui ne correspondait pas à un présent passé. Car cette fois-ci ce passé pur est lui-même compris dans la structure que la justice maintient ouverte, dans le rapport structurel entre, par exemple, droit fondateur et droit conservateur. Mais si la justice est ce qui garde ouverte cette structure, alors son « répété » n’est pas de l’ordre de ce pur passé, son « répété » ne peut être que ce qui persiste, ou insiste ou résiste, bref ce qui, de cette

⁵¹ Cela est d’ailleurs visible dans les formules mêmes de Derrida : alors que pour le droit on parlait de « déconstructibilité » (et donc de possibilité de déconstruire), pour la justice on ne peut parler que de déconstruction, de l’acte même de déconstruire.

⁵² Voir le très bel passage où il est dit que, pour décider, il faut « inventer en quelque sorte à chaque fois la règle et l’exemple » (*ibid.*, p. 948).

structure reste ou est restant⁵³. C'est cela qui en fait un « pur répéte », un « seulement répéte » ou bien un « répéte en soi ». Et c'est dans ce sens que Derrida peut dire que la justice est toujours « à venir »⁵⁴.

Enfin, et pour conclure notre propos, il faut revenir et ramasser les termes de la critique foucaldienne dirigée contre Foucault, pour voir dans quelle mesure cette nouvelle notion de la restance en tant que justice peut faire face au défi foucaldien. Ici aussi, nous devrons être schématiques, en nous contentant à énumérer simplement les points de communication entre ces deux discours – foucaldien et derridien – qui marquent aussi les points de dissension entre les deux notions de restance que nous avons essayé de développer ici :

1. La justice ne renvoie plus à une *totalité*, fût-elle infinie et indéterminée, comme c'était le cas pour le projet hyperbolique cartésien. Au contraire, nous l'avons dit, elle est ce qui, au bout de la structure de la restance, ne la laisse pas se fermer sur elle-même, elle est ce qui garde ouverte la connexion entre droit fondateur et conservateur. Elle est, dans les termes de Derrida, ce qui fait « qu'à aucun moment on ne peut dire *présentement* qu'une décision est juste »⁵⁵.

2. Mais cela ne fait aucunement de la justice un *horizon*. Derrida est bien net sur ce point, il est, comme il n'oublie pas de le rappeler à Searle tout au long de *Limited Inc.*, très *sec* sur cet aspect : « Une des raisons pour lesquelles je garde ici une réserve à l'égard de tous les horizons, par exemple de l'idée régulatrice kantienne ou par l'avènement messianique, du moins dans leur interprétation conventionnelle, c'est que ce sont justement des *horizons*. Un horizon, comme son nom l'indique en grec, c'est à la fois l'ouverture et la limite de l'ouverture qui définit soit un progrès infini soit une attente. Or la justice, si imprésentable qu'elle soit, n'attend pas »⁵⁶. La justice est sans doute une exigence ou, plus encore, une obligation. Mais elle n'enchaîne pas, elle ne se résout pas en une progression infinie qui arrivera asymptotiquement – et toujours asymptotiquement – à son but, ou bien à un avènement présentifiable dans un futur glorieux. C'est en ce sens qu'elle est ce qui n'est pas répétable, mais purement répétée, à chaque fois, dans

⁵³ Nous avons reproché plus haut à Derrida d'avoir dédoublé la structure de la restance dans le cas du Cogito : le pur passé n'y désignait plus seulement, comme dans le cas du signe ou du mot, le pur itérable de la parole présente, mais le geste de violence fondatrice et l'horizon que ce geste déchirait. C'est un tout autre type de dédoublement que nous voyons ici, dans la mesure où la justice devient ce qui reste ou ce qui est répété dans et par cette structure qui inscrit l'itérable dans le présent d'une décision.

⁵⁴ « La justice reste à venir, elle a, elle est à venir, la dimension même d'événements irréductibles à venir » (*ibid.*, p. 970). Tout notre propos consiste en le fait de donner tout son poids à ce « reste », à ce « rester » qui est présent dans cette phrase.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 962.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 966.

tout acte singulier et dans chaque situation où elle ne laisse pas se fermer sur soi-même l'injonction du performatif et du constatif.

3. Déjà ce repoussement du progrès infini nous indique que la justice est tout aussi *finie* que la décision qu'elle garde ouverte quant à son événimentialité même. C'est un thème constant de *Force de loi*, cette finitude structurelle de la décision. Si la justice n'attend pas, si elle ne se résout dans un horizon infini d'attente ou de progression, alors « la décision serait structurellement finie, si tard qu'elle arrive, décision d'urgence et de précipitation, agissant dans la nuit du non-savoir et de la non-règle »⁵⁷. Mais il faut aller encore plus loin sur ce point, comme nous pensons l'avoir déjà montré : car si la décision est structurellement finie, ce n'est pas seulement dans le sens où à aucun moment elle ne sera pas seulement incertaine quant à sa propre justesse, mais aussi dans le sens où à aucun moment elle n'aura pas la certitude de son propre statut de décision. La finitude structurelle de la décision est justement cette incertitude interne de la décision pour laquelle il est impossible de dire si elle est une décision ou pas. L'ouverture que la justice opère dans la structure de la décision n'est ainsi pas une « promesse », tout comme elle n'est pas un « préalable » ; au contraire, elle marque le fait que si décision il y a, elle ne pourra pas être produite, elle ne pourra pas être « fabriquée » en quelque sorte, mais elle ne pourra que « venir », comme si elle venait d'ailleurs, comme si ce qui la « remarque » en tant que décision ne pourra pas surgir de l'intérieur même de ses éléments. Comme si la justice ne pourrait pas surgir de l'intérieur de la décision elle-même, ne pourrait pas sortir ou partir de la décision vers un futur de progression ou d'avènement, mais, au contraire, ne pourrait qu'arriver à ou vers la décision. C'est ce type d'arrivée sans départ, et, en tant que tel, ce type de « pure arrivée » que nous avons essayé de décrire ici sous la forme d'un autre type de restance ou d'un pur répété, d'un seulement-répété décroché de toute répétabilité.

4. Enfin, et pour boucler rapidement notre énumération, la justice ne renvoie pas à un « indéterminé » ou à un « indéterminable », au contraire elle est toujours pleinement *déterminée*, car, nous l'avons déjà vu et nous n'avons plus à y insister, « seule une décision est juste »⁵⁸.

Le projet hyperbolique d'une « totalité infinie et indéterminée » que Derrida identifiait dans les *Méditations* de Descartes se trouve ainsi déplacé vers une arrivée (non horizon-tale) et intotalisable d'une justice finie et déterminée. Sans doute, en ayant insisté ici sur un devenir interne de la pensée derridiennne et sur quelques côtés de son rapport avec Michel Foucault, nous n'avons pu traiter que certains aspects de la justice. Beaucoup d'autres auraient dû être abordés dans une approche frontale, et il a

⁵⁷ *Ibid.*, p. 968 (cf. aussi p. 966 pour le moment de la décision en tant que « moment fini »).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 962.

sans doute d'autres points qui *restent* encore problématiques dans la justice. Nous espérons pourtant avoir au moins montré que ce « reste », ce caractère restant ou cette restance fait pleinement partie de la détermination – dans tous les sens du mot – de la justice.

Bibliographie

- Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, « Quadrige », 5^e éd., 1997.
- Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, « Quadrige », 5^e éd., 1996.
- Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, « Quadrige », 2^e éd., 1998.
- Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 55.
- Jacques Derrida, *Force de loi*, in *Cardozo Law Review*, vol. 11, 1989-1990, pp. 920-1045.
- Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990.
- Jacques Derrida, *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1967.
- Jacques Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984.
- Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- John R. Searle, « Reiterating the Differences : A Reply to Derrida », in *Glyph*, I, 1977, pp. 198-208.

Mónica ALARCÓN*

Künstlerische Forschung und Phänomenologie als Theorie der Erfahrung im Tanz

Abstract: *Artistic Research and Phenomenology as Theory of Experience in Dance.* Artistic research is starting to be taken seriously in Germany. This kind of research asks, first of all, whether knowledge is equivalent to science and, secondly, repudiates that art is not accessible discursively. The institutional and social demarcations between artistic, scientific and moral practice that were developed in the 18th century are now beginning to become more permeable and form new configurations. In this article I therefore advocate for a meaningful cooperation between phenomenology and artistic research as theory of the experience. I limit this model to dance.

Keywords: Artistic research, Phenomenology, phenomenology of dance, phenomenology of the body, theory of experience.

Obwohl Erfahrung in den verschiedenen philosophischen Richtungen jeweils anders interpretiert worden ist, hat diese überwiegend mit der Differenz von Besonderem und Allgemeinem, von Unmittelbarkeit und Vermittlung zu tun. Eine adäquate philosophische Darlegung der Erfahrung erweist sich als sehr komplex, denn einerseits unterscheidet sich Erfahrung gewiss von Theorie, andererseits ist sie so sehr mit ihr verknüpft, dass sie nicht nur als ihr purer Gegensatz verstanden werden darf. Die Spannung zwischen Allgemeinem und Besonderem (*tode ti, ti en einai*) wird in der Diskussion über die Vielfalt der Kulturen und Globalisierung nochmal verschärft, denn verschiedene Kulturen ‚erfahren‘ sich selbst und die Welt anders (vgl. Elberfeld 2008a, 357-375). Eine Theorie der Erfahrung fordert demgemäß Kollektives im Individuellen anzuerkennen, zwar nicht als allgemeine Begriffe, aber als einverleibliche Grundmuster, die unsere individuelle Erfahrung mitbestimmen (vgl. Bourdieu 2011). Die Erfahrung ist die unmittelbare Erfahrung von etwas, aber einerseits sind die sinnlichen Modalitäten, wie etwas erfahren wird, sozio-kulturell vor-strukturiert. Andererseits bedingt

* Dr. phil., geb. 1961, 2008 Promotion, 2003 Magister (Philosophie, Romanistik, Germanistik) an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Studium der Philosophie in Valparaíso, Chile. Mitglied der „Society for Phenomenology and Media“ und CLAFEN (*Círculo Latinoamericano de Fenomenología*). Gründungsmitglied der Forschungsgruppe „mBody“ – Künstlerische Forschung in Medien, Somatik, Tanz und Philosophie.

Erfahrung auch eine besondere Art des Verstehens und Denkens mit sich. Der Leib bzw. Körper¹ darf als grundlegendes Medium dieser Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem verstanden werden (vgl. Uehlein 2011 und Waldenfels 2010, 15). Die philosophische Erschließung dieser Zwischenbereiche, welche menschliche Erfahrung als solche kennzeichnen, ist eine der wichtigsten Aufgabe der heutigen Philosophie.

Phänomenologie und Tanz

Der Leib bzw. Körper ist die Bedingung der Möglichkeit jeder individuellen sinnlichen Erfahrung (vgl. Elberfeld 2008 a, 357). Dieser fungiert jedoch in unserem Alltag als leiser Begleiter aller unserer Handlungen und Aktionen, und wir bemerken den eigenen Körper bzw. Leib meist erst, wenn nicht funktioniert, beispielweise bei Krankheit oder Schmerz: und dann stört. Der Tanz – auch als ein Experimentierfeld moderner Kultur – bietet eine signifikante Erweiterung zur nicht ausreichenden Herangehensweise an eine Phänomenologie der Leiblichkeit allein über Alltag und Krankheit. Denn der Tanz kann wie ein Vergrößerungsglas agieren, welches die sinnlichen Formen und Strukturen – unter denen wir uns selbst und die Welt erleben – anders und neu sichtbar macht. Tanz ist eine Form der *Selbstbewegung*, welche eine Selbstbezüglichkeit des/der Tänzers/in mit seinem/ihrem Körper voraussetzt. Ähnlich der Musik entspricht der Tanz einer zeit-flüchtigen, ähnlich der Architektur einer räumlichen Kunst. Der Tanz. bietet eine Form der Bewegungsforschung an, die den weiten Raum nicht verdinglichter Erfahrung des physischen Körpers als Leib thematisch erkundet und erweitert (vgl. Waldenfels 2008, 13-22; Legrand/ Ravn, 2009, 389-408). Die Selbstbezüglichkeit des/der Tänzers/in in seinen/ihren Bewegungen kann als sinnliche Reflexion verstanden werden.² Die klassische Trennung zwischen Subjektivität und Objektivität ist beim Tanzen nicht möglich: die Subjektivität ist objektiv und die Objektivität ist subjektiv. Die häufig nur als ‚flüchtig‘ betrachtete Kunstform des Tanzes, in der die Bewegungen des menschlichen Leibes bzw. Körpers den Ausgangspunkt bildet, ist ein Experimentierfeld für Erfahrungen des Körpers bzw. Leibes. An die dort erprobten Erfahrungsformen kann die phänomenologische Beschreibung anknüpfen und somit ihren Erfahrungsbezug erweitern. Die scheinbare Kluft zwischen

¹ In der deutschsprachigen Phänomenologie in den meisten Fällen vom Leib, hingegen beispielsweise in der Tanzwissenschaft und anderen Kulturwissenschaften in der Regel vom Körper gesprochen. Um nicht von Anfang an diese beiden Diskurse nur aus terminologischen Gründen voneinander abzuscheiden, soll im Folgenden auf beide Wörter Bezug genommen werden, um durch die Forschungen in spezifischer Weise auslegbar zu bleiben.

² Sinnliche Reflexion bedeutet hier keine zusätzliche nachträgliche Reflexion über die Bewegungen, sondern eher ein Gewahr werden der eigenen Bewegungen im Verlauf der Bewegung selbst (vgl. Alarcón 2009, 91– 96).

Philosophie und Tanz – insofern sich erstere mit Ideen und letztere mit körperlicher Bewegung auseinandersetzt – ist kleiner als vermutet. Insbesondere die postmodernen Tanzstücke ähneln einem Labor der Erfahrung oder philosophischer Auseinandersetzungen mit dem Tanz (vgl. Alarcón 2009, 183). Die Bewegung des Leibes bzw. Körpers wird in der Phänomenologie durchaus ernst genommen. Husserls Begriff des kinästhetischen Bewusstseins (vgl. Claesges 1964, 76) und Merleau-Pontys Verständnis einer motorischen Intentionalität (vgl. Merleau-Ponty 2008, 166) zeugen unter anderen dafür. Trotz dieses Interesses an die Bewegung fehlt eine phänomenologische Beschreibung über die subjektive Erfahrung der Bewegungen des Leibes bzw. Körpers selbst, oder diese ist nur ansatzweise vorhanden. Die dynamische Struktur des (Leib)Bewusstseins – als ein Bewusstsein das in ständiger Bewegung ist – muss ausgehend von zeitlichen und kinästhetischen Erfahrungsformen neu beschrieben werden. (vgl. Schmitz 2006, 18-30; Sheets-Johnstone 2007 und Elberfeld 2008 a).

Das ‚Wissen‘ über das Besondere: *cognitio in actu exercito*

In der Antike und in der Scholastik wurde das ‚Wissen‘ über das Besondere, das aus der Empirie hervorgeht (vgl. Aristoteles Met. 980 b 28 ff), als eine Form von ‚Wissen‘ anerkannt. Die späte Scholastik unterscheidet beispielsweise zwischen *cognitio in actu signato*, die als Erkennen verstanden werden kann, und der *cognitio in actu exercito*, die mehr als ein praktisches Wissen ausgelegt werden kann. Die Letztere bezeichnet das Wissen, das man in der Ausübung einer bestimmten Handlung von etwas gewinnt: zum Beispiel was ich von der Liebe weiß, wenn ich liebe oder vom Schwimmen, wenn ich schwimme (vgl. Müller 1981, 109, 113, 123). Mit dem Aufkommen der wissenschaftlichen Methode und ihrer erkenntnistheoretischen Begründung durch Descartes wurde die unmittelbare Erfahrung der Welt und dieses praktischen Wissens zunehmend abgewertet und in das ‚willkürliche und zufällige‘ Reich der bloß subjektiven Meines verbannt.³ Die Ausblendung des Leibes, der Sinne und des Erlebens innerhalb dieses Denkens machen es notwendig, diese Themen für die Philosophie zurück zu gewinnen (vgl. Alarcón 2009). Lebensphilosophie, Phänomenologie, Existentialismus, Frankfurter Schule usw. wehren sich gegen eine dualistische Betrachtung des Menschen und gegen die Reduktion des Denkens zur Verifizierung vermeintlich objektiver Daten. Es geht nicht darum, die Sinnlichkeit gegen den Verstand auszuspielen, sondern darum, die Sinnlichkeit als eine Form

³ Seit dem 17. Jahrhundert wird zwischen primären (Ausdehnung, Bewegung, Gestalt) und sekundären Qualitäten (Farbe, Klang, Geruch, Geschmack und Wärme) unterschieden. Während die ersten als objektiv (deutlich und sicher) gelten, werden die zweiten als subjektiv betrachtet (dunkel und konfus) (vgl. Klüger 2002 und Kutschmann 1986).

reflexiven Wissens, die auch ohne bewusstes Denken auskommt, anzuerkennen und auszuarbeiten.⁴ Husserl plädierte in dieser Richtung in seinem phänomenologischen Ansatz für einen Rückgang auf die Lebenswelt, auf die Welt der Erfahrung. „Der Rückgang auf die Welt der Erfahrung ist Rückgang auf die Lebenswelt, d. i. die Welt, in der wir immer schon leben, und der Boden für alle Erkenntnisleistungen abgibt und für alle wissenschaftliche Bestimmung.“ (Hua, 38). Die Lebenswelt, die Welt der Erfahrung, ist ein zentrales Thema der Phänomenologie bis heute (vgl. unter anderem Husserl 2008, Fuchs 2008, Elberfeld 2006, Waldenfels 2005). Das Zurückgehen zu den „Sachen selbst“, zu dem, was und wie etwas erfahrbar ist, teilt die Phänomenologie mit vielen Vorgehensweisen in der künstlerischen Forschung. In beiden Bereichen werden Erfahrungsstrukturen zugleich erforscht und erweitert zugänglich gemacht. Einen zentralen Ansatz, Kunst in dieser Weise zu verstehen, bietet John Dewey in seinem Buch *Art as experience*, das auch ein Ausgangspunkt für die Entwicklung performativer Künste seit den 1950er Jahren wurde. Dewey sieht in seinem Buch auch die Notwendigkeit, Philosophie und den Vollzug ästhetischer Erfahrung aneinander zu binden: „Der Philosoph muß also die ästhetische Erfahrung aufzusuchen, wenn er verstehen will, was Erfahrung ist.“ (Dewey 1988, 321).

Künstlerische Forschung und Phänomenologie

Leiblichkeit, Sinnlichkeit und Erfahrung sind nicht nur für die Philosophie und Soziologie ein wichtiges Thema geworden. Sie sind seit den 60er Jahren ein permanentes Thema der Künste. Fischer-Lichte hat mit ihrer *Ästhetik des Performativen* die Veränderungen der Künste seit den 60er Jahren auf den Begriff gebracht (Fischer-Lichte 2004). Im Gegensatz zur kantischen

⁴ Sowohl die Antike als auch die Postmoderne plädieren für eine Pluralität von Erkenntnisvermögen. Die Antike hat die Rationalität aus dem ‚Sein‘ begriffen. In dieser Hinsicht wird das Denken als jener Akt bezeichnet, der die Bestimmtheit von einem Etwas zu erfassen sucht. Jede Form seelischer Unterscheidungsleistung wird als Denken anerkannt, unabhängig davon, ob sie bewusst oder unbewusst vollzogen wird (vgl. Schmitt 1994, 59-85). An diese Tradition knüpft auch die postmoderne Diskussion über die Vielheit von Vernunftformen an. Welsch bezeichnet die Diskussion zwischen Modernisten und Postmodernisten als einen Streit um die Vernunft: Ist eine Einheit der verschiedenen Vernunftarten notwendig, und wenn ja, welche? Aus dieser Fragestellung entwickelt Welsch den Begriff der transversalen Vernunft (vgl. Welsch 1993, 304). Auch der Tänzer und Tanztheoretiker Rudolf von Laban zielt mit seinen Schriften auf die Überwindung jeder Form von Teilerkenntnis im Menschen. Denn kein Mensch kann nur durch den Verstand oder nur durch das Gefühl die Dinge und den Sinn der Dinge erfassen. Wenn der Mensch nur eine Teilkraft seines Wesens verwendet, um etwas zu erkennen, dann kann er auch nur ein Bruchteil davon verstehen. Es kommt auf das Vollbewusstsein und das Vollerkennen an. Laban nennt dieses Vermögen den ‚tänzerischen Sinn‘: Denn durch diesen werden Eindrücke der Umwelt in ein körperlich-seelisch-geistiges Spannungsgefühl umgesetzt (vgl. Laban 1922, Tänzers, S. 21).

Auslegung von Erfahrung, welche die Gesamtheit der gültigen Erfahrung auf die Gestaltung ihres Materials (Sinnesempfindungen) durch die Kategorien des Intellekts zurückführt (vgl. KrV B 596), interpretiert Fischer-Lichte die Wahrnehmung selbst als einen Prozess der Bedeutungserzeugung in den Kunstaktionen der 60er Jahren. Damit trifft sie genau den Nerv dieser Ästhetik und deren erkenntnistheoretische Herausforderung. Moderne Kunst will nicht interpretiert oder verstanden, sondern im emphatischen Sinne *erfahren* werden. Der wissenschaftliche Ansatz, sofern er sich an naturwissenschaftlichen Paradigmen orientiert, plädiert für eine vermeintliche Objektivität, Beweis und Wiederholbarkeit sollen sichere Erkenntnis garantieren. Im Gegensatz dazu scheinen die Mehrdeutigkeit und Sinnlichkeit der Kunstwerke die Subjektivität auf eine besondere Art und Weise zu objektivieren. Kunst produziert Objekte, die sich einer Verdinglichung entziehen und welche ihren Sinn im Bereich der Erfahrung haben. Kunstobjekte dürfen nicht zerlegt und quantifiziert werden, Kunstobjekte möchten betrachtet werden. Deshalb thematisiert die künstlerische Forschung unter anderem jene Bereiche, welche die Wissenschaft außer Acht gelassen hat: Subjektivität und Leiblichkeit. Kunst hat immer mit Erfahrung zu tun, aber es ist insbesondere der Charakter der Selbstreflexion der modernen Kunst (vgl. Bürger 1990), welche die künstlerische Forschung ganz in die Nähe der Phänomenologie als Theorie der Erfahrung gebracht hat.⁵ Die Phänomenologie will zu „den Sachen selbst“ zurückgehen und versucht diese, durch Beschreibungen und Analysen zu thematisieren. Die Künstler möchten, dass die Zuschauer nicht etwas interpretieren, sondern selbst etwas erfahren. In beiden Fällen wird die Erfahrung als solche thematisiert, dabei verliert aber die Erfahrung ihre bloße Hintergrundfunktion im Alltag und wird in die

⁵ Vergleicht man den Tanz mit anderen Kunstgattungen und versucht einen allgemeinen Nenner für Modernität zu finden, dann scheint der Sachverhalt der Selbstreflexion auf das eigene Material und der Versuch eine autonome Tanzkunst zu bilden, ausschlaggebend zu sein. Ein Problem liegt darin, dass der Tanz nicht so eindeutig wie andere Kunstgattungen das „Material“ seiner Kunst definieren kann, denn dieses ist der lebendige Leib bzw. Körper und der Tanzdiskurs hat keine eindeutige Materialeinheit seiner Kunst definiert. Obwohl ein allgemeiner Konsens über den Charakter der Selbstreflexion in der Gestaltung der modernen Tanzkunst existiert, ist es nicht eindeutig, welcher Tanzstil und welche Choreographien diesen reflexiven Charakter am besten erfüllen. Denn bis dato ist eine progressive Geschichtsschreibung des Tanzes üblich gewesen, in deren Schema immer der neue Stil den früheren abgelöst hat, und dann die Eigenschaft der Modernität erfüllen sollte (vgl. u.a. Manning 1993, 19; Huschka 2002, 21). Rolf Elberfeld plädiert in seinem Artikel „Bewegungskulturen und multimoderne Tanzentwicklung“ nicht über die Moderne in Singular zu sprechen sondern über die verschiedene Modernen: „Denn die Pluralität der Tanzentwicklung kann heute nicht mehr nur vor dem Hintergrund verschiedene *Kulturen* verstanden werden, sondern ist von den unterschiedlichen Modernen, die sich weltweit entwickeln, neu zu denken“. (Elberfeld 2007, 219) Eine einschlägige Analyse für diesen Zusammenhang im Rahmen der Malerei bieten Gottfried Böhm, Paul Cézanne: Montagne Sainte-Victoire (1988) und Maurice Merleau-Ponty, Das Auge und der Geist (2003).

Aufmerksamkeit gehoben. Erfahrung und Wahrnehmung können sich selbst nicht begründen und bedürfen der Reflexion. Sie selbst weisen immer auf etwas anderes hin: das Wahrgenommene, das Erfahrene. Der Unterschied zwischen menschlicher Erfahrung und anderer Art von Erfahrung besteht gerade darin, dass wir uns dieser Erfahrungen gewahr werden und diese explizit im Rahmen einer Theorie bzw. einer phänomenologischen Beschreibung zugänglich machen können (vgl. Alarcón 2009, 136-142).

Künstlerische Forschung an sich ist nicht neu. Neu ist die zunehmende Bedeutung, welche dieser Art der Forschung zukommt (vgl. Dombois 2006). Neu ist auch der Versuch, künstlerische Forschung innerhalb des etablierten Wissens und der traditionellen Institutionen einzugliedern (vgl. Möllmann 2008, Badura 2011, Lynen 2011). Klaus Heid und Ruediger John setzen in ihrem Buch *Transfer* den Beginn künstlerischer Forschung mit dem Erscheinen des Buches von Cennino Cennini um das Jahr 1400 (Heid/John 2003, 7). Cenninis Werk *Libro dell'arte o trattato della pittura* soll das erste Buch sein, in dem ein professioneller Maler über die Malerei schreibt und dabei ausführlich über die Stellung des Künstlers in der Gesellschaft reflektiert. Nicht nur in der Malerei, sondern in allen Kunstsparten lassen sich einige Dokumente dieser Art finden, so dass bei allen Künsten eine Tradition künstlerischer Forschung nachweisbar wäre. Innerhalb der Tanztradition lassen sich Namen wie Domenico da Piacenza, Jean Georges Noverre, Rudolf von Laban und in letzter Zeit unter anderem Nancy Stark Smith oder Yvonne Rainer nennen. Bezeichnend für alle diese Arbeiten scheint die Tatsache, dass Künstler über ihre eigene Kunst nicht nur reflektieren, sondern in einem ihnen fremden Medium (mit Ausnahme der Dichter) ihre Kunst erklären, d.h. eine Theorie entwerfen. Praktisches Wissen und Theorie stehen in einem besonderen Verhältnis zueinander, und die Theorie scheint vorzugsweise induktiv gewonnen zu sein. Das Modell des/der Künstlers/in der/die über sein/ihr eigenes Tun einen Diskurs entwirft, scheint heutzutage im Tanz von einem interdisziplinären Team ersetzt worden zu sein, das gemeinsam mit dem/der ChoreographIn über den Tanz und seine Möglichkeiten forscht. Das Ergebnis wird einem erweiterten Publikum zugänglich gemacht: wobei der Einsatz der Medien eine große Rolle spielt. Beispiele für diese neue Tendenz sowohl der Forschung als auch der Produktion bieten unter anderem die Tänzer und Choreographen Emio Greco, William Forsythe und Wayne McGregor (vgl. Gehm/Husemann/Wilcke (Hg.) 2007, 73-113). Die Ergebnisse solcher Forschungen können als ein ‚Grenzobjekt‘ betrachtet werden, das die Zusammenarbeit und Kommunikation zwischen verschiedenen heterogenen Arbeitsgruppen ermöglicht. Von den erzielten Ergebnissen können nicht nur Tanzschaffende, sondern auch andere Berufssparten wie beispielweise Designer oder Informatiker profitieren. William Forsythes Erfolg mit seiner interaktiven CD *Improvisation Technologies* bestätigt den Sinn solcher Projekte. Von der Theoriebildung her betrachtet handelt es sich um einen partizipativen

Diskurs, weil die KünstlerInnen in den Prozess des Verstehens ihrer Kunst selbst involviert und daran maßgebend beteiligt sind. Das bedeutet natürlich nicht, dass alle Kunstdtheorien so verfahren und dabei stehen bleiben sollen. Ferner bleibt es eine Aufgabe der Theoriebildung, eine Metasprache zu bilden, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der einzelnen Stile berücksichtigt und verstehbar macht.

Fazit

Leiblich-Sinnliches ist dem Bewusstsein zugänglich und darf deswegen legitim zum philosophischen Thema gemacht werden. Eine große Herausforderung dabei ist die phänomenologische Beschreibung dieser leiblich-sinnlichen Strukturen, die selbst gerade keine Theorie sind. Dass der Leib bzw. Körper nicht mehr einfach als eine *res extensa*, als ein Körper unter anderen, verstanden wird, ist mittlerweile eine philosophisch verbreitete Interpretation. Wie genau aber dieser lebendige Körper, dieser Leib sich zeigt auch in künstlerischen Erfahrungsformen, ist bisher noch nicht radikal genug für das Thema genutzt worden. Denn der Leib bzw. Körper zeigt sich bei zunehmender Erforschung als eine komplexe Realität, welche nicht nur im Gegensatz zum Denken und zur Kultur (Natur), sondern gerade in Verbindung mit ihnen zu verstehen ist.

Erfahrung setzt genauso Wissen voraus, wie Wissen Erfahrung impliziert. Beide sind Momente einer Bewegung des Denkens, die nicht nur unterschiedlich sind, sondern auch eine Einheit bilden und nicht als unabhängig voneinander verstanden werden sollten. Sinnlichkeit lässt sich nicht mehr als Material des formgebenden Verstandes auslegen, genau so wenig aber als sein purer Gegensatz. Phänomenologie und künstlerische Forschung als Theorie der Erfahrung thematisieren in diesem Artikel die Funktion sinnlich-reflexiver Formen der Welterschließung. Das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, ihre Unterschiede aber auch Verschränkungen, dürfen nicht nur theoretisch, sondern auch innerhalb eines künstlerischen Projekts ausprobiert werden. Damit berührt dieser Ansatz die Frage nach der Vermittlung von Philosophie in anderen Formaten als in den herkömmlichen – wie Vorträgen, Vorlesungen, Seminaren, etc. – und knüpft an die Reflexionen einer *Philosophie on stage* an.⁶ Der Anspruch künstlerischer Forschung einer ‚explorativ-experimentellen‘ Begriffsbildung zu verfolgen kann phänomenologisch erprobt und reflektiert werden. Phänomenologie und künstlerische Forschung können sich als Theorie der Erfahrung hervorragend ergänzen und diese sinnlichen Strukturen in Erfahren und Verstehen deutlich machen.

⁶ Ein gelungenes Beispiel von *Philosophie on Stage* ist das Festival [soundcheck philosophie]. Philosophie, Performance, Festival 2011-2012 in Halle.
<http://www.soundcheck-philosophie.de/index.html>

Zitierte Literatur

- Alarcón, Mónica. 2009. *Die Ordnung des Leibes. Eine tanzphilosophische Betrachtung.* Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Aristoteles. 1989. *Metaphysik*. Griechisch–deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. Hamburg: Meiner.
- Badura, Jens. 2011. *Das Künstlerische Doktorat – Hintergrund, Status quo und Problembereiche. Eine kurze Positionsbestimmung von Jens Badura*. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Böhm, Gottfried. 1988. *Paul Cézanne: Montagne Sainte-Victoire*. Frankfurt a.M.: Insel-Verl.
- Bourdieu, Pierre. 2011. *Kunst und Kultur: Kunst und künstlerisches Feld*. Hg. von Franz Schultheis. Konstanz: UVK-Verl.-Ges.
- Bürger, Peter. 1900. *Theorie der Avantgarde*. 8. [Aufl.] Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Claesges, Ulrich. 1964. *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Den Haag: Nijhoff.
- Dewey, John. 1988. *Kunst als Erfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Elberfeld, Rolf, „Phänomenologie des Lebens als Selbst-Transformation“, in: *Leben als Phänomen: Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog*, Hg. Hans Rainer Sepp und Ichirō Yamaguchi (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006), 276–284.
- Elberfeld, Rolf, „Bewegungskulturen und multimoderne Tanzentwicklung“, in: *Tanz als Anthropologie*, Hg. Gabriele Brandstetter und Christoph Wulf (München: Fink, 2007), 219–232.
- Elberfeld, Rolf, „Phänomenologie sinnlicher Erfahrung in interkultureller Perspektive. Zur Bedeutung des ‚Bewegungssinns‘“, in: *Zukunft ermöglichen: Denkanstöße aus fünfzehn Jahren Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit. Zu Ehren des Initiators Rudolf zur Lippe*, Hg. Reinhard Schulz (Würzburg : Königshausen & Neumann, 2008 a), 357-375.
- Fischer-Lichte, Erika. 2004. *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fuchs, Thomas. 2008. *Leib und Lebenswelt: neue philosophisch-psychiatrische Essays*. Zug: Graue Edition; Kusterdingen: SFG-Servicecenter-Fachverl.
- Gehm, Sabine; Husemann, Pirkko und von Wilcke, Katharina. (Hg.) 2007. *Wissen in Bewegung: Perspektiven der künstlerischen und wissenschaftlichen Forschung im Tanz*. Bielefeld: transcript.
- Heid, Klaus und John, Ruediger. 2003. *Transfer. Kunst Wirtschaft Wissenschaft*. Baden-Baden: Verlag für kritische Ästhetik.
- Husserl, Edmund. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hg. von Walter Biemel. Dordrecht; Boston; London: Nijhoff (Hua VI).
- Husserl, Edmund. 2008. *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution; Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Hrsg. von Rochus Sowa. Dordrecht: Springer (Hua 39).
- Kant, Immanuel. 2005. *Kritik der reinen Vernunft* [1871]. 6., unveränd. Aufl.; unveränd. Nachdr. d. Ausg. [1956]. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Klüger, Peter. 2002. *Die Philosophie der primären und sekundären Qualitäten*. Paderborn: Mentis-Verlag.

- Kutschmann, Werner. 1986. *Der Naturwissenschaftler und sein Körper. Die Rolle der „inneren Natur“ in der experimentellen Naturwissenschaft der frühen Neuzeit.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Legrand, Dorothée and Ravn, Susanne. 2009. Perceiving subjectivity in bodily movement: the case of dancers. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8 (3): 389–408.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2003. *Das Auge und der Geist.* Hamburg. Felix Meiner Verl.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2008. *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1974). Trad. R. Böhm. Berlin: de Gruyter.
- Müller, Max. 1981. *Sein und Geist: systematische Untersuchung über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie* (1940). Freiburg; München: Alber.
- Schmitt, Arbogast, „Das Bewusste und das Unbewusste in der Deutung durch die griechische Philosophie“, in: *Antike und Abendland- Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens*, Band XL. (Berlin, New York: de Gruyter, 1994), 59–85.
- Sheets-Johnstone, Maxine. 2006. Essential clarifications of ‘self-affection’ and Husserl’s ‘sphere of ownness’: First steps toward a pure phenomenology of (human) nature. *Continental Philosophy Review* 39 (4): 361–391.
- Uehlein, Friedrich. 2011. *The Medium. S. T. Coleridge’s Concept of the Human Person.* Unveröffentlichtes Manuskript.
- Von Laban, Rudolf. 1922. *Die Welt des Tänzers. Fünf Gedankenreigen.* Stuttgart: Seifert.
- Waldenfels, Bernhard. 2005. *In den Netzen der Lebenswelt.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard, „Der Leib und der Tanz“, In: Achim Aurnhammer und Günther Schnitzler Hg, *Der Tanz in den Künsten 1770–1914.* (Freiburg, Berlin, Wien: Rombach 2008), 13-22.
- Waldenfels, Bernhard. 2010. *Sinne und Künste im Wechselspiel: Modi ästhetischer Erfahrung.* Berlin: Suhrkamp.

Aus dem Internet:

- Böttger, Claudia, *Mythen und Metaphern des modernen Tanzes.*
http://www.ssoar.info/ssoar/files/jfp/Jour403_jfp_2003/Jour403_jfp_2003_3_Artikel.pdf
(vom Internet heruntergeladen November 2011).
- Dombois, Florian, *Kunst als Forschung. Ein Versuch, sich selbst eine Anleitung zu entwerfen.*
http://www.hkb.bfh.ch/fileadmin/PDFs/Kommunikation/HKB_2006_FD.pdf;
(vom Internet heruntergeladen Dezember 2011).
- Lynen, Peter, *Die Verleihung des Dr. art. und Dr. mus.*
http://www.academics.de/wissenschaft/die_verleihung_des_dr_art_und_dr_mus_46212.html (vom Internet heruntergeladen Juni 2011)
- Möllmann, Dirck, *Artistic Research, künstlerische Forschung und Bologna.*
<http://www.thing-hamburg.de/index.php?id=544> (vom Internet heruntergeladen Juni 2011).

Aesthetic values, art and the physiognomy of pseudo art-works

Abstract: Within the contemporary world we have to deal with an inflation of pseudo-artistic products and false aesthetic guide marks. We became witnesses and accomplices to the exaltation of the subjectivism in what concern the art's axiology, by according to the audience unlimited power of judgment. In this way the art object is totally subordinated to the human subject's view and this kind of approach is susceptible to encourage the rejection of possible masterpieces in the detriment of soap-operas or entertainment acts. If there will be no man to appreciate the beauty of a sculpture made by Michelangelo and we consider the beauty to abide only the "eye of the viewer", then Michelangelo's creations are supposed to disappear from the map of the Art-models, to be banished because nobody considers them aesthetically meaningful anymore. This is what I want to question in the following study. Are there some objective criteria to testify the value of an art work or we cannot escape from the ground of random subjectivity?

Keywords: aesthetic value, aesthetic axiology, aesthetic fake, the non-aesthetic beauty and ugliness.

Introduction

The crisis and the confusion of values which came along with the development of the consumerist society create not only a disintegration of the moral cardinal points but also an alteration of the aesthetic receptivity and comprehension: the public is more and more puzzled about the notion of beauty, more and more unable to evaluate it. The dominant tendency of the main collective mentality is towards relativism especially in what concerns the judgments of taste. This attitude is prone to project the subjective plurality of appreciations upon the objects, creations and phenomena that are susceptible to have aesthetic features and quality, in other words to axiomatically consider the beauty as being ONLY in the "eye of the viewer", in the ears of the listener etc. When a human subject resonates with an artefact, with a representation that apparently belongs to the conventional language of a consecrated art, that construct is attributed with a presumptive aesthetic value in addiction to the empathetic response. The border between the aesthetic

* Public name of Ilinca Mihaela Dobrescu.

Doctor in philosophy, university assistant, stage director, writer, Bucureşti, România
email: ilinca_bernea@yahoo.com

empathy and all the other kinds of empathy (emotional, intellectual) vanishes in the postmodern perspective.

The matter of taste

An axiological crisis involves not only the confusion of moral values, but also the distortion of the aesthetic compass. The more relative and subjective the values are the more probable the imminence of the axiological chaos is.

In the history of aesthetic thinking Plotinus is the philosopher who introduces the concept of “internal sense” providing it with an aesthetic meaning.

The tastes are not to be “disputed” when one has a certain preference for things which are to be wound in a frame of axiological equality. There when someone prefers the red colour to the blue or when prefers the dry seasons to the rainy ones, we have to deal with a reference system wherein all the elements are equally valuable and therefore the subjective options cannot be submitted to critical judgment; once more when these choices belong to an authentic individual bent. By the contrary, when we talk about someone’s preference for a kitsch pattern in the detriment of a paint of Michelangelo, then the tastes are to be “discussed” because, under these circumstances, the taste doesn’t appear in its genuine inborn form, but as a derivation a consequence of certain cultural influences. We can distinguish between two types of taste: the inborn one, determined by the natural individual sensibility and the achieved one, submitted to a cultivation process such is the taste for certain music, poetry, visual expressions and so on.

There are at least four concepts subsequent to that one of aesthetic attitude: the aesthetic sense, the aesthetic interest, the aesthetic taste and the aesthetic ideal.

Louis Kahn describes the germination phenomena of the taste: it takes shape from the inherent pattern emphasized through an art work. What forms the taste is the existence of this work: it appears to be an appetite, a need, a sort of hunger. But we cannot starve for something which has a taste that we never experienced before. “The creation of art is not the fulfilment of a need but the creation of a need. The world never needed Beethoven’s Fifth Symphony until he created it. Now we could not live without it”. Analogically, the bad taste is determined by what we call, generically, kitsch. The expansion of the kitsch products provokes the inflation of bad taste. The kitsch addicts have no clue about the lack of aesthetic value of their preferences and they tend to assimilate their taste to the interest for art. The overall decline of the artistic standards is symptomatic for the decadence of a civilization, because the arts are its soul and when the soul gets decrepit the body cannot survive any longer. The decline of the ancient civilizations occurred along with the decadence of the arts. In our times, the mass culture had initially a democratic role: it aimed to facilitate everybody’s access to art matters, but, in time this

phenomena turned into consumerist culture and consumerism. It has been proven that the industrialized entertaining had negative effects upon human behaviour, by stimulating the primary impulses and altering the critical judgement. Even before the explosion of this phenomena, thinkers such Adorno¹ or Marcuse² warned about the danger supposed by the mass culture: it stimulates the hedonistic superficial accomplishment, the artificial needs and the facile satisfaction and produces a type of consumer which is passive and lacks critical sense. The great public manifests a bulimic hunger for pop art and most times doesn't prove to have appetite for any other kind of art. It starves only for entertainment and fashion. There is a vicious circle: the bad taste creates the need of false values and fake art shapes and fake beauty and the audience asks for what is used to consume.

The aesthetic fake

In basic lines the patterns that spread out false values are those humanly artefacts which could be obtained without any previous specific training, without creative effort and without moral, intellectual or aesthetic goals. In a film or in a musical piece belonging to the commercial genre, there is no general aim for an aesthetic purpose, for an ideal or for a certain category of value. Most often pop music doesn't even follow a coherent connection between the sound schema and the lyrics: the enchainment of notes are sometimes very joyful and meant to induce some sort of fun while the lyrics are made by lamentations and invocations of pain, sorrow, grief, even death. Within previous centuries the “worst” artists used to be the imitators of the genuine ones: men that used to have the necessary training, but not also the talent. Nowadays anyone able to manipulate with precarious means a non-quotidian language is allowed to take on the *artist* title under the tutelary support of a certain audience.

Each domain that inherently implies emotionally coloured expressions is also submitted to an emotional examination that could attract passions, controversial reactions, rejection attitudes etc. The empathy of the audience with the object of a representation (visual, sonic, textual) could induce a certain euphoria of the senses and this type of emotional response could be easily confounded with the aesthetic experience even though that creation doesn't embody the qualities of an art work. Roman Ingarden³, the famous aesthetician, discusses the matter of the aesthetic experience arguing that the emotional response of the audience is not a criterion of aesthetic value. In

¹ Adorno, Th.W., *Aesthetic Theory*, Continuum International Publishing Group, 2004

² Marcuse, H., *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Beacon Press, Boston, June 1979

³ Ingarten, R., *Studii de estetică*, ed. Univers, Bucureşti 1978

other words either the artists or the public could experience emotionally charged reactions in front of artefacts which are not aesthetically meaningful or valuable. They can trick and cheat themselves thinking that they have to do with a masterpiece because of the emotional response, confounding it with the aesthetic emotion.

What the fake artist and its public feel in front of a work without aesthetic value is an ordinary emotion (no matter how intensive or spectacular), but not an aesthetic emotion. One cannot have the same kind of reaction when confronting with an expression of beauty and an expression of anything else belonging to the sensible domain. Therefore we can state that the feeling is a fallible guide mark of the beauty like the taste. The feelings we project on an artefact are not always originated in its qualities, they are sometimes attached to its features, invested in and not provoked by specific nature of the object. David Hume⁴ insists on the dualistic status of the sentiment in the context of art evaluation. We cannot decide with cold blood if we have to deal with a valuable art work: the feeling is a necessary compass because an art work doesn't appeal only to our intellectual, cognitive or rational capacities. Therefore the sentiment is supposed to be, like a revelatory substance, the necessary ingredient in the appreciation of art, but it must act like a function of value not like random affective response. Hume⁵ emphasizes that the pertinent evaluation of the aesthetic quality of an object is done only if the sentiments experienced by the audience are inoculated by the features of the object itself and not attached or projected upon the object. The source of the aesthetic feeling must always originate in the features of the art work and not in the disposition, in the spectre of taste, in the mood or in the emotional status of the audience. In Hume's view the critical judgment must follow the correspondence between the aesthetic object and the aesthetic feeling. Here comes the following dilemma: how is it possible for a human subject to recognize the authentic beauty and the virtue or the value engraved in an art work of not having but a poor representation and understanding, an incomplete map of beauty, virtue and value? The recognition of the virtue and the beauty supposes the existence of an individual which has already well configured certain axiological fair guide marks. But someone who is quite confused in his (her) everyday life about these values will certainly be confused in front of an artwork too. In this point we should appeal to the concept of aesthetic discernment. Although the artistic language and the aesthetic experience are equivalent with the quotidian ones it is basically impossible for someone disoriented in axiological matters in the everyday life to have a good compass in

⁴ Hume, D. "Of the Standard of Taste", in *Four dissertations*, Encyclopædia Britannica Online, 2009.

⁵ Shiner, R.A. "Hume and the Causal Theory of Taste". in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 54, No. 3 (Summer, 1996), pp. 237-249.

the field of art creation. The problem of the discernment remains open and, apparently, without practical solution.

„The aesthetics of ugliness” and the non-aesthetic ugly

We shall probably make a clear distinction between the art works belonging to the species of the „aesthetics of ugliness” and those ones which are nor beautiful or aesthetically meaningful. Plenty of artists, especially in the modern times, searched to catch and to transmit the beauty by other means than those ones belonging to the rigors of the shapes’ harmony. Artist such Goya, Daumier, Van Gogh, Camille Claudel, Kathe Kollwitz, musicians like Liszt, Prokofiev, Shostakovich or poets as Walt Whitman or Sylvia Plath didn’t aim to immortalize the apparent or evident beauty of things nor to integrate in their art works naturally beautiful elements and they also didn’t cultivate with premeditation the classical artistic norm supposing the transfiguration of the ugliness from reality, but they rather tried and reached to find the beauty there where other didn’t dare to look for: in decadent beings, in outcasts, in individuals disfigured by burdens and grief, in the eyes of the prostitutes, in life forms half-destroyed or – in the case of musicians – in audible expressions of pain, conflict, tension, etc. Also on level of representation (the subject depicted by the art work) and of formal expression (style) these artists didn’t take in account the classical rules and norms of the aesthetics. In spite of this “ignorance” they came to create masterpieces while the works of some skilled and “obedient” artisans which didn’t dare to defy the rules were quite boring, insignificant, predictable and not shining, because they fallowed a consecrated pattern of expression when the art field is a domain in continuous expansion, caught is a permanent process of germination of a new language. Therefore we can state that the true artists are those ones able to open and to enlarge the horizon of the aesthetic thinking and no the conformist ones approaching it dogmatically. For the artists like those ones mentioned above the “world’s representation” doesn’t mean a simple act of mirroring an inner or external reality in the substance of a creative language, but a meditation – interrogation act that inquires these realities and puts them in a dilemmatic frame and the aesthetic dimension of their works comes from an imperative sense of beauty and value of the being, impregnated in the articulation between the style and the content of representation. The beauty, in their case, is not the property of the shape or attribute of the depicted object. It is somewhere in the shadow of their expressivity. Their works are an interpretation not a “mimesis”... They are not just contemplative, they are rather philosophical in the way they approach their subjects. To them representation doesn’t mean just mirroring an inner or external reality. They represent the beauty of each particular being’s uniqueness and this is tragic because it fades away. The fact that we are

unique and mortal makes our lives beautiful and tragic and it's a more comfortable position for one to invest his interest and passion in eternal things, or in unalterable kinds of beauty... Loving God is easier than loving a fallible being. I'll try appeal to a parable in order to explain myself better.

Somewhere on a bridge is a lost child. He stands on the edge quiet, without crying or asking for help. Some passengers don't notice him at all, some others look at him and go ahead, some others feel sorry for him or pity, but pretend they haven't seen him and finally some passengers stop by and try to talk to him, to help him. There is nothing special about the child, the situation is banal somehow and the benevolent men could be otherwise uninteresting. But there is something beautiful in this stop by. The concern for a stranger. The beauty is not necessarily in the eyes of Egon Schiele's prostitutes, neither in his style but in his concern for their fate. He values and paints their unique existence in this world. All of Hermann Hesse's books are also crossed by the meaning of these words of him: „If we wouldn't be more than unique individuals, if it would be possible indeed for us to be completely erased from this world with a simple gun shot, it wouldn't have been necessary to tell stories. I have no permission to consider myself as an initiate. I've been a finder and I still am, but I'm not searching more what I'm looking for in stars or in books. I have begun to observe the advices that my blood is whispering to me. My story is not attractive, is not sweet and full of harmony like the invented stories, its taste is like emptiness and confusion, like madness and dream, like the life of all the human beings which refuse to lie each other any more...” These artists immortalize something meant to vanish and the beauty is in the essence of this act.

Without this inner sensible experience that makes the expression to carry on the prints of a true aesthetic charge; the shapes – no matter how beautiful apparently – are but a disarticulated enchainment of images, sounds, words; a simple artifice of language. Not the allegory of shapes, patterns or ideas assembled in a creative work provide it with aesthetic radiation, but the axiological vision from the background of the artist's thinking. The true artists are followed by their stylistic disciples that are walking their path with dogmatic convictions and with a missionary heart and these disciples are, basically, building the bridge between creation and contra-creation within the frame of the same aesthetic phenotype, the ultimate point of the decadence of an aesthetic model being the kitsch. If we can define art as the most original way of embodying meanings, the kitsch is the burial of the meaning, if the art is the most efficient way to propagate a communicative structure, the kitsch is the surest way to mortify the human sensibility to communicative stimuli, if the art is one of the most creative languages, the kitsch is a juggle with clichés

and belongs to the species of serial products. The famous saw questioning if we can consider Kafka a true Kafkian spirit is quite relevant in the context.

Conclusions

The value of an art work is given only by its own capacity to configure a reality which is not a copy of the contingent one but another with of a comparable complexity and intensity. The reality invoked through the art works is not a quotidian one, but an essential-ontological one, a force field of meanings that coin the existence. In the case of the artistic fake the meaning is a secondary product of the shape and submitted to its caprices, it is totally integrated in the convention of a language. The message of the pseudo-artistic products is mostly clear, intelligible and easily communicable in another communication code; it is not susceptible of ambiguity or different interpretations, while the authentic art works have multiple meanings and their message cannot be reduced to the formal attributes of the artefact: there is always a doze of ineffable, an *active substance* transported by an art work that no interpretation can consume or cover completely, something impossible to be translated in another language.

Codruța-Alina POHRIB *

Translating Romanian National Identity: Politics of Nostalgia and Irony in Andrei Ujica's "The Autobiography of Nicolae Ceausescu" and Alexandru Solomon's "Kapitalism – Our Secret Recipe"

Abstract: This paper examines two instances of different discursive approaches to post communist Romanian identity, namely Andrei Ujica's "The Autobiography of Nicolae Ceausescu" and Alexandru Solomon's "Kapitalism-Our Secret Recipe." The focus is on how Romanian identity is translated from an anticomunist cinematographic discourse characterizing the past twenty years into a truly post communist one that seems to be emerging. The key concepts used range from Shklovskian defamiliarization, nostalgia and the sublime to irony as social discourse and negotiation.

Keywords: Romanian post communism, postmodrnism, nostalgia, irony, translation, the sublime, documentary, docufiction, defamiliarization.

It is our aim in this paper to approach two very different, if not opposing, texts that investigate the issue of postcommunist cultural identity and coming to terms with the communist past Andrei Ujica's "*The Autobiography of Nicolae Ceausescu*" and Alexandru Solomon's "*Kapitalism-Our Secret Recipe*" in an attempt to tackle questions on the relationship between Romanian postcommunism and the postmodern as well as argue that ironic nostalgia is an extremely useful if not needed memory practice. Even more so, it serves to articulate a new identity by a different translation, or rather, a different model of translating past into present. As is easily noticeable, we choose to operate with a both-and approach to irony and nostalgia in the postmodern context, rather than with the binary opposition that has troubled postmodern theoreticians.

The former cinematographic text will be approached from multiple vantage points, including "heteroglossical nostalgia" (Todorova and Gille 2010, 15), Shklovskian defamiliarization, nostalgia and the sublime (Fritzman 1994), irony as social discourse and negotiation (Hutcheon 2000), as well as Zizek's theory on the negative in an attempt to establish to what extent Andrei Ujica's

* M.A. in British Cultural Studies and a Ph.D. candidate with the University of Bucharest, the Doctoral Programme of Literary and Cultural Studies.

fictional “autobiography” is indeed a suitable recipe for merging history and art to spur healthy social dialogue and to create new “lieux de memoire” in present-day Romania. The latter will be used as a counterpoint as Alexandru Solomon’s documentary is both formally and ideologically part of the “traditional” discourse of continuity between the “ancien régime” and present-day cultural and political realities. In an interview for the “22 Magazine”, Ujica reveals the principle behind this anesthetizing attempt to deal with recent history: “Inasmuch as history is the matrix of the narrative, you can approach it by narrative means, as do great historical and this new type of historical film I put forward can do in today’s world.”¹

Postcommunist countermemory will be analyzed syntactically and not morphologically starting from Andrei Ujica’s film, which we believe puts forward a completely original discursive toolkit that comes to fill a niche that has long been left empty in Romanian postcommunist identity reconstructions. Solomon’s documentary falls along the lines of the inescapable past, while Ujica’s is a revisiting with a difference. What is more, “The Autobiography of Nicolae Ceausescu” relies on metadiscursive irony in a truly postmodern spirit, while “Kapitalism-Our Secret Recipe” relies on textual irony, thus failing to provide more than a reiteration of the extant complex of postcommunist Romania and its eternal transition. Both productions rely on the image of Nicolae Ceausescu; Ujica’s film assembles film footage from archives and aims to create a coherent first person narrative, which unnervingly enough, lacks a voice proper. Andrei Ujica himself defines his production in terms of a fictional universe building on real, larger-than life characters, namely Nicolae Ceausescu: “Ultimately, we are probably dealing with a type of “fictional cinema with real characters” as Alex Leo Serban called it.” On the other hand, Solomon seems to abuse the voice-over which is in fact Ceausescu’s imagined reaction to the flourishing capitalism system in line in postcommunist Romania, bolstered by controversial figures such as Dan Voiculescu, Dinu Patriciu, George Copos, Ioan Niculae, Gigi Becali, and Dan Diaconescu. He also intersperses his interviewees’ declarations with short animations that use Lego to represent the transformation of state-owned properties into personal “capital” after the revolution in 1989. His comments are sarcastic at times, but the prevalent register fluctuates between disappointment and cynicism, which have been part of the mainstream discourse on the continuity of communist practices in postcommunist Romania under the name of “nomenklatura privatization.” Herein lies the core differences between the two types of discourses that we seek to analyze and derive our conclusions from: Solomon resorts to shallow irony aimed at mass audiences, who will most likely respond to the documentary as to yet another confirmation of the fact that Romania has not managed to overcome the core elements of communism inasmuch as

¹ My own translation

economy and politics are concerned. What Solomon does is project Ceausescu's gaze from past into present as an uninterrupted beam. Ujica's perspective is quite the opposite: his non-non-fiction film starts with the mock-trial scene, used as a pretext for Ceausescu's reminiscing about his dictatorship years (and here archive footage is assembled by the director), which is then rounded off at the end by a different "trial" scene. In this case, Ceausescu's gaze is retrospective as is the audience's, but the future is inescapable in this exercise in nostalgia, as is the reassessment of the present, as Svetlana Boym explains in "The Future of Nostalgia": "Reflective nostalgia, on the other hand, can be ironic and humorous. It reveals that longing and critical thinking are not opposed to one another, as affective memories do not absolve one from compassion, judgment or critical reflection. (...) This type of nostalgic narrative is ironic, inconclusive and fragmentary. Nostalgics of second type are aware of the gap between identity and resemblance; (...) the home is in ruins or, on the contrary, has been just renovated and gentrified beyond recognition. This defamiliarization and sense of distance drives them to tell their story, to narrate the relationship between past, present and future." (Boym 2001, 49-50) Boym's differentiation between "restorative nostalgia" and "reflective nostalgia" is extremely useful in the context of the debate that "The Autobiography" has caused in the cultural press, with some claiming that it will excite feelings of nostalgia and that it is a redeeming taking of Ceausescu's image and others advocating it is redeeming, but only in the sense that it calls for a repositioning of Romanian national and cultural conscience vis-a-vis its dictator. Linda Hutcheon's position on "Irony, Nostalgia, and the Postmodern" might help confirm the latter position, which would make Ujica's "Autobiography" the first postmodern cinematographic (and consequently, public given the broader audience involved) attempt to deal with the communist past in a way that allows for the necessary reflective distance and that constitutes an exercise in countermemory by appealing to the memory of Romania's great political Other and using its own weapons of propaganda to defeat it symbolically and exorcise the historical trauma: "irony and nostalgia are not qualities of objects; they are responses of subjects—active, emotionally- and intellectually-engaged subjects. The ironizing of nostalgia, in the very act of its invoking, may be one way the postmodern has of taking responsibility for such responses by creating a small part of the distance necessary for reflective thought about the present as well as the past." (Hutcheon 2010, 57)

One of the voices maintaining the former point of view is Doina Jela's in a review she writes for "Observatorul Cultural" in which she claims that the hyper-intellectualized mock-documentary is too theoretical to serve the purpose it prophesizes and that it is bound to have the effects of a process of "restorative nostalgia" "Since I left the cinema, I haven't been able to answer the question: What was this written for? And, more importantly, for whom?

Because is this is an autobiography then it can function as a candidature. If this were possible an overwhelming majority of Romanians would reelect him (i.e. Ceausescu) even without this defence that lies by omission.” (Jela, 2010) Doina Jela’s voice is not singular and it voices a fear that has been present in the Romanian public space for years, that is a fear to distance oneself from the communist past and intellectualize it lest the moral approach we allegedly need should be lost. Here, Alexandru Solomon’s documentary functions as a perfect counterexample: it displays a moralizing attempt, resurrecting the dictator and ironically making him express satisfaction at how his legacy has been honoured by the former exterior commerce directors and present-day moguls. The last “imagined” sentence Ceausescu’s voice utters in “Kapitalism” is “I go back to where I came from feeling reassured and confident, knowing I have survived in each and every one of you.” (Solomon 2009 53’ 30”-54’)² The point being made at the level of the discourse and metadiscursively as well is that there is no rupture in the identity of the “elites” and perhaps no dividing line between the communist and postcommunist realities. While this type of discourse might be agreeable for those who expect an ironic yet moralizing evaluation of current realities, it is clearly not able to cause the proper distance for self-reflexivity that we believe is paramount in trying to make sense of Romanian postcommunism in a postmodern context. Frederic Jameson’s attack of the ironic, trivializing instruments of the postmodern, as they are evaluated by Linda Hutcheon, provide a new insight into the criticism leveled at Andrei Ujica’s film as they seem to pose the question of whether indeed the postmodern discourse is a favourable terrain for our approaching our postcommunist problems: “These are what he calls "fashion-plate, historicist films" that reveal "the desperate attempt to appropriate a missing past." To him, these are the inauthentic, nostalgic "celebrations of the imaginary style of a real past" which he sees as "something of a substitute for that older system of historical symptom-formation, formal compensation for the enfeeblement of historicity in our own time" (Hutcheon 2010, 85) This “enfeeblement of historicity in our own time” is apparently a handicap that cannot be surmounted by resorting to ironic “reflexive nostalgia” which will do nothing but weaken the critical attitude that is necessary for an actual coming-to-terms with the past. The debate opens new fronts by this recontextualization of the postcommunist in the terms imposed by the postmodern and leads to further questions about the role of the historian and the artist and the juxtaposition thereof. This is precisely the kind of question Apor and Sarkisova ask in his “Past for the Eyes”: “To what extent can the activities of the artist and the historian reinforce, contradict, or remain in dialogue with each other? What are the similarities and the dissimilarities between the artist using historical allegories and analogies to produce general moral claims and the historian

² My own translation

explaining particular situations? Where are the limits of moral judgments by artists and historians? Is there an inherent responsibility of historical interpretation embedded in the tradition of visual representation?" (Apor and Sarkisova 2008, xi)

The answers seem to revolve around whether we accept a moralizing attitude towards the past as an appropriate stance on our recent history and whether blame can safely and fruitfully be apportioned and, perhaps most importantly, if it can help towards the real bone of contention we are dealing with: post-1989 Romanian identity. We believe that Hutcheon's new interpretations of nostalgia and irony in the context of the postmodern provide a theoretical answer to that question inasmuch as ironic nostalgia seems to be one of the most appropriate tools for reassessing the past in light of the present and future and the only one that leads to a satisfactory heteroglossia in our society that has been marked traumatically by the uniformity of discourse and pernicious double-codedness. That Romanian society is marred by an overwhelming number of contradictions is a foregone conclusion and that it is this rupture and the inability to deal with it that delays the reshaping of our identity is equally true.

When discussing the new type of metafictional cinematographic productions in former socialist countries, Apor and Sarkisova make an interesting claim: "The mechanisms of meaning attribution are explored in numerous examples; the fusion of "authentic" footage and "invented" fiction creates opportunities for legitimizing the most contradictory statements." (Apor and Sarkisova 2008 xi)

Might it not be that this is precisely what we as Romanians living in post-communist, postmodern times should do? That is, be able to legitimize multiple discourses so as to accommodate a pluralist identity that would otherwise remain fractured and traumatic? To this purpose, such cinematographic, i.e. artistic, endeavours as Ujica's emphasize the collective nature of irony as social discourse and "heteroglossical nostalgia" (Boyer 2010, 16) and help integrate individual memory into collective memory, yet another Gordian knot of the postcommunist debate. "... to design landscapes of individual memories via a collective enterprise" (Apor and Sarkisova 2008 xi) seems to be one of the motives behind "The Autobiography of Nicolae Ceausescu," one which is vitally necessary. "

The multiplication of nostalgia by the multiple positions we are forced to take when confronted with historiographic metafiction is a valid, possibly redeeming postmodern tool that becomes available to the Romanian society through "The Autobiography": "Finally, it is multiplied: nostalgia for the past is complemented by nostalgia for the created memories of that past, as experienced and "relived" through the "original" and its "representation" in a process which erases the differences between (real) memories of the past, fictional memories and memories of the fiction." (Apor and Sarkisova 2008,

xii) Alexandru Solomon's documentary, however, does nothing of the kind; it unifies and equates realities putting forward an image of a historical-moral and temporal-continuum that is inescapable, reinforcing the age-old Romanian complex of being "trapped within history."

At this point, one might ask if the relevance of Ceausescu's image is indeed so great to our postmodern postcommunist attempts at reconstructing national and cultural identity as to justify the ongoing debate. The answer will, from our point of view, be definitely affirmative. The void left behind by the events of 1989 and the lack of a proper trial for Nicolae and Elena Ceausescu has contributed immensely towards a chronic indecisiveness as regards our identity.

Zizek most observantly points to this symbolic void by analyzing the flags being waved by revolutionaries in 1989, with the symbols of the Communist republic cut out and the indexical hole in the middle: "It is difficult to imagine a more salient index of the "open" character of a historical situation "in its becoming," as Kierkegaard would have put it, of that intermediate phase when the former Master-Signifier, although it has already lost the hegemonical power, has not yet been replaced by the new one." (Zizek 1993, 6)

Indeed this void is yet to be completed in symbolic terms and the lack of a proper trial did not help much towards the development of a critical, legitimized attitude. Mark Osiel expresses the need for a proper trial in the case of a society which is historically traumatized and which "can greatly benefit from the collective representations of the past, created and cultivated by a process of prosecution and judgment, accompanied by public discussion about the trial and its result." (Osiel 2000, 39)

By allowing Ceausescu to voice his version of the truth in a silent, almost surreal way, "The Autobiography" may recuperate this failure to organize a proper trial in the sublime register of fictional history: "The old pathologies(e.g., distrust of the public sphere, lack of a legitimate, legitimating narrative, and proliferation of alternative "legitimate" narratives) re-emerged, superseding any hope that a shared "revolution" myth would offer a common identity and a clear break with the "old'" (Ely and Stoica 2004, 112) This is precisely why Ujica's attempt to create anew a more suitable discourse is so important and can recuperate a public voice that has been seeped into mistrust so far. As Ely and Stoica remark, "The inability of the trial, a traditional forum for creating shared memories, to reaffirm the "revolution" myth can also be understood through this failed break with the "old". Between the "old" and "new", a hole still remains in Romania's collective memory of the December Events." (Ely and Stoica 2004, 112) This hole is to be filled with a different discourse, perhaps one in the vein of what Andrei Ujica has put forward.

Ujica's metafiction has a prosthetic value, aiding the bridging of this gaping hole between the "old" and the "new," while allowing for individual memory

to be merged into the fabric of collective memory (for example, the scenes where young people are dancing and which include songs that have been added by Ujica during the montage allow a flow of memories on the part of the viewer, whose personal reality fill this “blank” space in the historical narrative).

We can only hold with Diana Georgescu’s view that “(...) Ceausescu’s figure loomed so large in the Romanian imagination that only the registers of the sublime, the heroic, or the tragic could contain him.” (Georgescu 2010, 155) and therefore once again validate the in nuce discourse sketched in “The Autobiography” as an ironic memory practice: “Playing with and against the registers of the sublime and the tragic, ironic memory practices are both indirect processes of remembrance of the communist leader in an often demeaning or irreverent manner and process of resignification.” (Georgescu 2010, 155)

We are able to identify the presence of the sublime in conjunction with nostalgia in any attempt to recapture and understand the communist past and its myriad facets as well as the value of imagination – as an aesthetic exercise – working towards grasping the ungraspable. As Fritzman suggest in his article “The Future of Nostalgia and the time of the sublime,” “The sublime is a matter of the sensible presentation of a thing which points beyond itself, signifying that there is something else which necessarily remains unrepresentable. (...) Here again the sublime transverses nostalgia.” (Fritzman 1994, 20), The only logical conclusion that follows in terms of the historicity of nostalgia and the sublime and their reworking in the realm of the aesthetic is that “This is a future which reactivates the past, and so may provide a site of resistance in the present.” (Fritzman 1994, 25), which we believe solves the quandary concerning the double positioning of the artist distributed in the role of a *sui generis* historian in the production of fictional historiographic accounts by liberating Ujica from all claims of over-anesthetizing a reality which otherwise calls for solid moral and historical reevaluation: his is an attempt to tackle the nostalgic and the sublime that inform the imagology of Nicolae Ceausescu and by extension of the communist regime which stretches into the future and creates a beneficial resistance in the present. Once again, this resistance is only moral and fleeting in Solomon’s documentary, which in a way pacifies the audience through its shallow, textual irony. In light of the concepts that have been put forward, one must not forget that “The purpose of art is to impart the sensation of things as they are perceived and not as they are known. The technique of art is to make objects ‘unfamiliar’, to make forms difficult, to increase the difficulty and length of perception because the process of perception is an aesthetic end in itself and must be prolonged. Art is a way of experiencing the artfulness of an object; the object is not important.” (Shklovsky 1991, 12) and “The Autobiography of Nicolae Ceausescu” will prove to be more than a mere revisiting of the dictator’s image, but an

operation on (re)constructing the way Romanians perceive their past, present and future in a postmodern context. Perception itself will have been challenged and only then will we, as a society, be equipped with the necessary critical tools to reevaluate our condition.

Therefore, it seems fair to conclude that “The Autobiography of Nicolae Ceausescu” moves beyond an artistic innovation by providing an alternative discourse that can constitute itself into a feasible memory practice likely to replace textual irony by a syntactic, metadiscursive and heteroglossical one, which would prove itself capable of dealing with the insubstantial quality of nostalgia and the sublime. In direct opposition with “Kapitalism-Our Secret Recipe”, Ujica’s masterpiece manages what the former only promises to do, namely evaluate from a reflexive distance the past and its present legacy. Moreover, it does so while at the same time, unifying the postcommunist and the postmodern discourses that have so far fallen along parallel lines in the Romanian cultural debates.

References

- Apor, Peter and Sarkisova, Oksana. 2008. *Past for the Eyes. East European Representation of Communism in cinema and Museums after 1989*. Budapest : CEU Press.
- Boyer, Dominic. 2010. "From Algos to Autonomos in Todorova", Maria and Gille, Zsuzsa, eds. *Post Communist Nostalgia*. Oxford: Berghahn Books.
- Boym, Svetlana. 2001. The Future of Nostalgia. New York: Basic Books.. Daković, Nevena. *Memories And Nostalgia In (Post-)Yugoslav Cinema*. 2008. Apor, Peter and Sarkisova, Oksana, eds. *Past for the Eyes. East European Representation of Communism in cinema and Museums after 1989*. Budapest: CEU Press.
- Ely, John F and Stoica, Catalin Augustin. 2004. *Re-memering Romania.Romania since 1989: Politics, Economy and Societ*. Carey, Henry F, ed. Lanham, Maryland: Lenxington Books.
- Fritzman, J.M. 1994. *The Future of Nostalgia and the Time of the Sublime*. CLIO, Vol. 23. pp.16-29.
<http://www.questia.com/googleScholar.qst?docId=5000191718>
- Georgescu, Diana. 2010. "Ceausescu Hasn't Died. Irony As Countermemory In Post-Socialist Romania". Todorova, Maria and Gille, Zsuzsa, eds. *Post Communist Nostalgia*. Oxford: Berghahn Books.
- Hutcheon, Linda. 2000. "Irony, Nostalgia, and the Postmodern. Methods for the Study of Literature as Cultural Memory", in *Studies in Comparative Literature* 30: 189-207.
- Jela, Doina. 2010. "O autobiografie plină de omisiuni", in *Observatorul Cultural*. 556-557 .<http://www.observatorcultural.ro/index.html/articles|details?articleID=24491&pageID=1> Web. 11. 01. 2011.
- Osiel, Mark. 2000. *Mass Atrocity, Collective Memory, and the Law*. New Jersey: Transaction Publishers.

- Shklovsky, Viktor. 1991. *Theory of prose*. London :Dalkey Archive Press.
- Solomon, Alexandru. 2009. "Kapitalism-Our Secret Recipe. Hi Film Productions". Dvd. Todorova, Maria and Gille, Zsuzsa, eds. 2010. *Post Communist Nostalgia*. Oxford: Berghahn Books.
- Ujica, Andrei. 2009. *Autobiografia Lui Nicolae Ceaușescu: Un film despre persoana din spatele personajului istoric*, interview by Mitchievici, Angelo. Revista 22. <http://www.revista22.ro/autobiografia-lui-nicolae-ceau351escu-un-film-despre-persoana-din-spat-9323.html> . Web. 11.01.2011.
- Ujica, Andrei. 2010. *The Autobiography of Nicolae Ceausescu*. Icon Productions. Dvd.
- Zizek, Slavoj. 1993. *Tarrying with the Negative*. Durham, Noth Carolina: Duke University Press.

Antonela CORBAN *

La musique, la danse et le langage symbolique chez Nietzsche**

Abstract: In the texts and fragments from his early years (*The Birth of Tragedy*, *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*), the analysis of language in Nietzsche is founded on the dichotomy between image and music. In *The Dionysian Worldview*, he writes about the language of gestures and the language of sounds as being essential elements in the Dionysian work of art.

Dance and the entire imaginary that this triggers are present in most of Nietzsche's texts, from the first ones to *Ecce homo* and *The Will to Power*. We should remark that the elements associated with dance and with its particularities as language are impressively constant in his work.

Key-words: language, metaphor, concept, music, dance.

Dans *La naissance de la tragédie*, Nietzsche développe son analyse concernant la musique en utilisant une citation de Schopenhauer du *Monde comme volonté et comme représentation*: „la musique, si on la considère en tant qu'expression du monde, est une langue générale au plus haut degré”.¹ Il ajoute à la formulation de Schopenhauer l'affirmation selon laquelle on peut entendre „la musique immédiatement en tant que langage de la Volonté”.²

Et pour expliquer les éléments qui fondent la relation entre la musique et le langage, il part d'une autre relation, celle entre la musique et le mime. Le mime dont les gestes supposent un symbolisme lié à la musique, exprime „le substrat du corps humain déplacé de façon passionnelle”. C'est pour cela que ce symbolisme corporel peut être considéré comme un langage et, pour mieux éclaircir cette comparaison, Nietzsche donne un exemple de Schopenhauer: „Quoique un esprit purement musical ne le réclame pas, et que le pur langage des sons se suffise à lui-même, il serait possible d'associer et de subordonner à celui-ci des paroles, et même une action visible, afin

* Chercheur postdoctoral et professeur associé, Université “Al.I. Cuza”, Iași; docteur en philosophie, Université “Al.I. Cuza”, Iași, Roumanie et Université de Bourgogne, Dijon, France (2009).

** **Acknowledgements.** This study is the result of a research activity financed by the project POSDRU/89/1.5/S/49944 (*Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes*)

¹ Nietzsche, *La naissance de la tragédie et Fragments posthumes, automne 1869-printemps 1872*, traduit par Ph. Lacoue-Labarthe, Gallimard, Paris, 1977, §16

² Ibid, §16

que notre intellect perceptif et réfléctif, qui ne reste pas volontiers oisif, trouve ainsi une occupation facile et conforme. Par ce moyen, même, l'attention est plus solidement fixée sur la musique, et la suite mieux. Une image perceptive est en effet au langage universel des sons, jailli spontanément du cœur, ce que le schéma ou l'exemple est à un concept universel. Ces choses-là accroîtront l'impression de la musique”³

L'universalité et l'originalité de la musique vocale, aussi bien que la liaison entre le ton, la métaphore et l'idée, se trouvent à l'origine de la relation entre la musique et le drame, que Schopenhauer considérait comme un schéma, un exemple capable d'illustrer une idée générale.

Dans *La vision dionysiaque du monde*, Nietzsche parle du langage des gestes et de celui des sons en tant qu'éléments essentiels dans l'œuvre d'art dionysiaque. Le langage des gestes consiste dans des symboles généralement compréhensibles (visibles) et s'obtient par des mouvements réflexes. Dans le cas du langage des gestes, la compréhension unanime est instinctive, donc elle ne passe pas par la lucidité de la conscience.

Pour être comprises, les émotions de la volonté sont communiquées de façon symbolique par l'intermédiaire du son. Dans la symbolique du langage musical, il distingue trois aspects principaux: la rythmique, la dynamique du son (comme parties extérieures de la volonté manifestées dans des symboles) et l'harmonie (en tant que symbole de l'essence pure de la volonté). L'exemple donné par Nietzsche est celui du satyre du chœur dionysiaque, qui s'exprime par l'intermédiaire du „langage intensifié des gestes”, c'est-à-dire par le geste de la danse, mais aussi bien que par le langage des sons (dans un premier temps par le cri, ensuite même par la musique). En parlant du phénomène lyrique, Nietzsche affirme que la volonté du poète lyrique, „son propre vouloir, ses désirs, ses plaintes, son allégresse, sont pour lui des symboles à l'aide desquels il s'interprète la musique.”⁴ Lorsqu'un compositeur parle de ses ouvrages à l'aide des métaphores (par exemple les pastorales), celles-ci sont des représentations symboliques, nées de la musique.

En revenant à l'idée de *La naissance de la tragédie où le monde est appelé „volonté matérialisée” ou „musique matérialisée”*⁵. Nietzsche, en accord avec Schopenhauer, voit la musique comme „un langage de la volonté”⁶. Cette précision est nécessaire, car il abandonne ce point de vue dans les textes de la deuxième période. Ainsi, dans *Humain, trop humain*, §215, par exemple, il affirme que la musique ne peut pas passer pour un langage direct

³ Schopenhauer, *Métaphysique et esthétique*, Felix Alcan, Paris, traduit par Auguste Dietrich, p. 152

⁴ *La naissance de la tragédie*, §6

⁵ Ibid, §16

⁶ Ibid

des sentiments, „aucune musique n'est profonde et significative, elle ne parle pas de la volonté, de chose en soi; c'est là chose que l'intellect ne pouvait s'imaginer qu'en un siècle qui avait conquis pour le symbolisme musical tout le domaine de la vie intérieure.”

1. Le mot comme symbole

L'une des premières remarques de Nietzsche est que la chose et la parole, sans tenir compte de la langue à laquelle elles appartiennent, ne se superposent pas, ne coïncident pas et qu'il y a entre elles un autre type de rapport, qui part du fait que „la parole est un symbole”.⁷

Dans ces conditions, on doit soulever la question du symbolisme d'un mot. D'habitude, dit Nietzsche, il symbolise des notions soit conscientes, soit inconscientes. Et alors comment le mot-symbole peut-il être en relation de correspondance avec „la nature la plus mystérieuse dont nous et le monde sommes les images”? C'est là qu'il s'oppose à Schopenhauer, en disant que la vie entière des impulsions, des sentiments, des sensations, des émotions, des volitions n'est pas connue par rapport à son essence, mais seulement comme ensemble de notions. Et, en tant que notion, nous savons que l'essence nous est familière seulement par ses expressions métaphoriques.

Le domaine des notions comprend deux espèces principales: celles qui se manifestent pour nous comme sensations de plaisir et de déplaisir et celles qui accompagnent les autres notions en tant que base fondamentale présente de façon constante. Cette manifestation générale, par l'intermédiaire de laquelle on comprend le devenir et le voltif, Nietzsche l'appelle volonté, dont la sphère symbolique se retrouve dans le langage et „en effet, cette sphère est également fondamentale au langage, tout comme cette manifestation est fondamentale pour toutes les autres notions”.⁸

Le ton est un autre élément que Nietzsche met en question, après le geste (dont nous avons parlé auparavant). Le ton du sujet parlant est symbolisé par les degrés de plaisir ou de déplaisir (sous la forme des expressions „de la cause première, insondable pour nous”, qui est la volonté, en entendant par plaisir la satisfaction de l'unique volonté) et les notions sont indiquées par la symbolique du geste. Ces degrés du plaisir sont accompagnés par une multitude de représentations.

Nietzsche dit que toutes les langues ont un sous-sol tonal commun, en comparant avec „une mélodie primaire du langage du plaisir et du déplaisir”,

⁷ On *Music and Words*, (frg. 1871) translation by Walter Kaufmann, excerpted text source: *Between Romanticism and Modernism: Four Studies in the Music of the Later Nineteenth Century*, by Carl Dahlhaus, translated by Mary Whittall, University of California Press, 1980, disponible sur <http://us.geocities.com/thenietzschechannel/musw.htm> (novembre 2011)

⁸ Ibid.

et la symbolique du geste, assez arbitraire, avec un texte ajouté à celle-ci. Les consonnes et les voyelles, au début, ne sont que des gestes (positions des organes de la parole); une fois sorties de la bouche de l'homme sous la forme des mots, en relation avec le ton (à côté de cette symbolique du geste), il se produit l'écho des sensations de plaisir ou de déplaisir. „Tout comme notre corporalité entière se trouve en relation avec ce phénomène originaire, la Volonté, de même, le mot construit de consonnes et de voyelles est lié à ses bases tonales.”⁹

Pour Nietzsche le dionysiaque marque une rupture par rapport au *principe d'individuation* et une destruction de la subjectivité. Cet oubli de l'individuel conduit à une description du dionysiaque en tant que forme d'enthousiasme et pouvoir qui s'empare de l'homme „jusqu'à un oubli total du soi”. Nietzsche nous rappelle que cet enthousiasme entraîne également une transformation de la parole de l'homme: l'extase remplace le vocabulaire commun par un lexique poétique, supérieur. Il ne s'agit plus d'un langage qui dévoile les mots, mais surtout de la musique. Autrement dit, pour Nietzsche, la musique est une condition préalable du langage, c'est „un véhicule paradigmique”¹⁰ de l'expression du langage dionysiaque.

Dans la *Naissance de la tragédie*, le langage du dionysiaque est en relation avec l'univers entier de la musique, qui demeure, en grande partie, chiffré et ne peut pas être exprimé en totalité par le biais de la parole, car il renvoie de façon symbolique „à l'antagonisme et à la douleur originels qui sont au cœur de l'Un-primordial”. La symbolisation se rapporte donc à une sphère „qui plane au-dessus de toute apparence et existait avant tout phénomène”.¹¹

En demeurant voilée, l'essence de la musique peut être atteinte seulement de façon indirecte, par l'intermédiaire des formes de ses manifestations. Et cela puisqu'il n'y a pas de voie directe qui mène à l'origine de la musique, à son esprit.

2. Sur l'origine du langage

L'analyse du langage chez Nietzsche se fonde sur la distinction entre image et musique, ayant comme point de départ l'idée selon laquelle l'histoire de la langue grecque peut se diviser „en deux courants principaux, suivant la manière dont la langue a essayé d'imiter le monde des apparences et des images ou celui de la musique”.¹²

Il établit deux origines du langage: dans un premier cas, le langage provient de la musique (*Naissance de la tragédie* et ses variantes); dans un

⁹ Ibid.

¹⁰ Kathleen Higgins, *Nietzsche on Music*, Journal of the History of Ideas, vol. 47, nr.4, p.663

¹¹ *La naissance de la tragédie*, §6

¹² Ibid.

deuxième cas, celui-ci a comme point d'origine la métaphore (*Vérité et mensonge au sens extra-moral*).

Dans cet intervalle, la musique et la métaphore se trouvent dans un rapport d'opposition car „la musique est indépendante de l'image et de l'idée, n'en a pas *besoin*, mais les *tolère* seulement à côté d'elle”.¹³

2.1. La métaphore et le concept

Dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Nietzsche se préoccupe de la manière dont on aboutit aux conventions de langage, de la question qui vise la superposition réelle entre les choses et leur désignation ou du problème de la langue en tant qu’”expression adéquate de toute réalité”¹⁴.

Nietzsche constate que le discours philosophique peut s'approprier des contenus métaphoriques sensibles à partir d'autres types de discours. Il se rapporte à toutes les expériences perceptives qui supposent la transposition, la métaphore, grâce auxquelles on peut parler de métaphores visuelles, auditives, tactiles, etc. Par exemple, il définit le mot comme „la transposition sonore d'une excitation nerveuse”, en élargissant de cette manière les limites du métaphorique et en conférant à toute énonciation sonore une possibilité de métaphore. L'excitation nerveuse se fonde sur une telle transposition, qui se constitue sous la forme des images, par le contact direct avec le monde à l'aide des sens. Dans leur relation avec les choses, dit Nietzsche, les gens demandent l'aide des plus audacieuses métaphores. „Transposer une excitation nerveuse en une image! Première métaphore.” Un autre type de transposition se produit au niveau des mots et des concepts – comme métaphores abstraites et arbitraires des premières: „L'image à son tour transformée en un son! Deuxième métaphore. Et chaque fois, saut complet d'une sphère à une autre, tout à fait différente et nouvelle.”¹⁵

Bien qu'il considère que toute expérience perceptive peut se transformer en métaphore car elle suppose la transposition, Nietzsche attire l'attention sur le fait qu'on ne peut pas parler d'une perception juste, c'est-à-dire de „l'expression adéquate d'un objet dans le sujet” qui est une absurdité, une contradiction, puisque „entre deux sphères absolument distinctes comme le sujet et l'objet, il n'y a aucun lien de causalité, aucune exactitude, aucune expression possibles, mais tout au plus un rapport *esthétique*”.¹⁶

¹³ Ibid.

¹⁴ Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, traduit par Michel Haar et Marc B. de Launay, dans le volume *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Editions Gallimard, 1990, p. 209

¹⁵ Ibid. p. 210

¹⁶ Ibid. p. 215

Nietzsche s'est rendu compte que ce saut soulevait des questions et alors il s'attache à montrer qu'en effet le langage est le résultat de l'activité esthétique de l'homme, qui construit les métaphores.

Derrida remarque un aspect qu'il signale dans la *Mythologie blanche*, à savoir le fait que Nietzsche transforme chaque signifiant dans une métaphore du signifié, dans le contexte où le concept classique de métaphore indique seulement la substitution d'un signifié par l'autre, l'un devenant ainsi le signifiant de l'autre. Nietzsche élargit l'élément entier du discours sous le nom de métaphore, lorsqu'il s'agit en fait de la métonymie du signe, telle qu'elle apparaît dans la rhétorique classique. Du Marsais affirme que celle-ci consiste dans le fait de considérer „le signe en tant que chose signifiée”. De toute manière, comme la définition du *Cours de rhétorique* de 1871 l'indique, Nietzsche savait bien ce que la métonymie était: „la substitution [*Vertauschung*] de la cause à l'effet”, par exemple „nous disons 'la boisson est amère' au lieu de 'elle provoque une sensation particulière de ce type en nous' ou „'cette pierre est dure' comme si nous connaissions le sens de 'dur' par ailleurs et qu'il n'était pas seulement une excitation totalement subjective.”¹⁷

Il s'arrête également sur l'un des sens de la synecdoque, lorsqu'une „perception limitée intervient pour la perception entière et complète”, c'est-à-dire lorsque la partie (la perception partielle) est employée à la place du tout (intuition complète). Et il donne l'exemple du serpent dont la désignation „n'atteint que le fait de se contorsionner et pourrait donc convenir au ver également”.

Nietzsche se demande quelle est l'origine de „l'instinct de la vérité” dans le monde. En fait, nous remarquons que, pour l'obtention de celui-ci, l'homme établit ce qui va être pris comme vérité, c'est-à-dire „une désignation uniformément valable et contraignante des choses”. Une fois la langue instaurée, on a affaire, pour ainsi dire, aux lois de la vérité; il y apparaît, de même, le contraste avec le mensonge. Celui-ci consiste à utiliser des mots pour „faire apparaître réel l'irréel”.

L'homme accepte d'être conduit par la croyance selon laquelle il connaît quelque chose sur les choses-mêmes lorsqu'il se réfère „aux arbres, aux couleurs, à la neige et aux fleurs, mais nous ne possédons cependant rien d'autre que des métaphores des choses, et qui ne correspondent absolument pas aux entités originelles.”¹⁸

C'est pour cela que, lorsqu'il s'agit de mots, dit Nietzsche, on ne peut plus soulever la question de la vérité, ni d'une expression adéquate. Il fait encore une remarque, selon laquelle, dans ces conditions, rien ne peut envoyer les mots vers „l'en-soi” des choses ou vers l'origine de la langue.

¹⁷ Ibid. p. 210

¹⁸ Ibid. p. 211

Finalement, „l'x énigmatique de la chose en soi est d'abord saisi comme excitation nerveuse puis comme image, comme son articulé enfin”.¹⁹

Dans le processus de genèse de la langue, les choses ne se présentent pas ainsi, car celle-ci représente la voie logique, et le matériel qu'on utilise ne provient pas de l'essence des choses. La chose en soi, qui est la vérité pure, dépourvue de tout effet, serait totalement incompréhensible. Elle désigne seulement les rapports des hommes aux choses et, pour les exprimer, elle sollicite l'aide de la métaphore.

Mais comment a lieu la transformation de la métaphore artificielle en concept? Par l'oubli de l'expérience originale, va dire Nietzsche. Chaque mot va se transformer en notion, puisqu'il ne peut pas servir comme souvenir pour l'expérience originale, unique et entièrement individualisée, à laquelle il doit son apparition mais, justement parce qu'il correspond en même temps à plusieurs cas, plus ou moins semblables ou absolument différents entre eux. C'est ainsi que tout concept naît de „l'identité du non-identique”.

Toute métaphore de l'intuition est particulière et réussit à échapper aux classifications, tandis que „le grand édifice des concepts présente la régularité sévère d'un columbarium romain et émane dans la logique cette rigueur et cette froideur qui sont le propre des mathématiques”.²⁰

Un concept se construit justement par l'éloignement arbitraire des différences individuelles, par l'oubli des aspects qui distinguent les choses, tout en créant l'impression qu'il y aurait un archétype qui puisse être reproduit. „L'omission du particulier et du réel nous donne le concept comme elle nous donne aussi la forme, là où par contre la nature ne connaît ni formes ni concepts et donc aucun genre mais seulement un x pour nous inaccessible et indéfinissable”.²¹

Le concept demeure ainsi „le résidu d'une métaphore” et „l'illusion propre à une transposition esthétique d'une excitation nerveuse en image, si elle n'est pas la mère, soit cependant la grand-mère d'un tel concept”. Lorsque l'homme ne se laisse pas au gré des impressions et des intuitions, il tend à généraliser toutes ces impressions en des concepts „plus exsangues et plus froids”. De cette manière, il dévoile sa capacité „de faire disparaître les métaphores intuitives dans un schéma, autrement dit de dissoudre une image dans un concept.”

Par conséquent, pour conférer aux mots un caractère général, le sujet doit oublier cette activité de fiction, c'est-à-dire oublier „ce monde primitif des métaphores” et, en même temps, oublier qu'il est un sujet et certes „un sujet agissant en créateur et en artiste”.²²

¹⁹ Ibid. p. 211

²⁰ Ibid. p. 213

²¹ Ibid. p. 212

²² Ibid. p. 114

Il y a à la base de formation d'un concept un autre élément, c'est-à-dire l'obligation que la société impose de dire la vérité, d'employer les métaphores les plus communes, les plus usées et les plus fréquentes, „donc, en terme de morale, nous n'avons entendu parler que de l'obligation de mentir selon une convention établie, de mentir en troupeau dans un style que tout le monde est contraint d'employer”.

Toutes ces remarques sont utiles lorsque nous revenons à la question: qu'est-ce que la vérité? „Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui ont été rehaussées, transposées et ornées par la poésie et par la rhétorique, et qui, après un long usage, paraissent établies, canoniques et contraignantes aux yeux d'un peuple: les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores usées qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur effigie et qu'on ne considère plus désormais comme telles mais seulement comme du métal”.²³

3. La danse et la métaphore

La danse et les danseurs et l'imaginaire entier que les deux entraînent sont présents dans la plupart des textes de Nietzsche, de la *Naissance de la tragédie à Ecce homo* et *Volonté de puissance*. Les éléments associés à la danse se présentent d'une manière conséquente sans fractures, d'une continuité impressionante dès les ouvrages de jeunesse jusqu'à ceux de maturité.

Nietzsche utilise le mot „danse” pour décrire l'activité qui a lieu pendant les festivals grecs, dans le jeu des satyres, pendant la tragédie attique, dans le cadre social. Par conséquent, les personnes qui dansent dans ses textes sont les adorateurs de Dionysos, les satyres du chœur tragique, Dionysos même, les esprits libres, Zarathoustra, les femmes. On pourrait dire qu'à chaque type de danse il lui correspond un certain type de danseur. Tout comme la musique, les danses diffèrent entre elles selon le lieu où elles se déroulent, le rythme ou la cadence qu'elles imposent ou en fonction du style.

C'est pour ces raisons que la danse apparaît comme art dans la tragédie attique, ensuite comme élément essentiel dans le culte de Dionysos (dans le cadre du rituel religieux) ou comme modalité de détente. Par la suite, d'une part, la danse comme mouvement du corps, qui n'est pas soumis au processus de la pensée et aux schémas ou aux éléments antérieurement connus qui peuvent contraindre (où la honte d'exposer le corps dans des mouvements qui ne sont pas contrôlés) et, d'autre part, la danse comme activité sociale, qui suppose des étapes et l'activité d'apprendre.

En tant que langage, la danse doit être apprise, mais une fois apprise et exercée, elle devient une pratique normale, presque naturelle et le sentiment

²³ Ibid. p. 212

de contrainte n'existe plus. Nietzsche considère que "l'art de penser doit être appris, comme la danse, comme une espèce de danse".²⁴ En analysant cet aspect, Alain Badiou parle de la danse comme métaphore de la pensée.

À partir des ouvrages de jeunesse jusqu'à ceux de maturité, Nietzsche indique un besoin d'opposition face à ce qu'il appelle "l'esprit de pesanteur". Le rôle qu'il attribue à la danse est celui d'indiquer même la victoire contre cet esprit. Parce que la danse est notamment "l'image d'une pensée soustraite à tout esprit de pesanteur."²⁵

Badiou trouve quelques étapes de cette opposition face à l'esprit de pesanteur, présentées dans des images qui appartiennent à un vrai réseau métaphorique.

Un premier exemple consiste dans l'association de la danse avec l'oiseau et le vol. Dans la *Naissance de la tragédie*, l'homme qui se trouve sous l'influence de l'ivresse dionysiaque "se manifeste par la musique et la danse comme membre d'une communauté supérieure: il a désappris de marcher et de parler, et est sur le point de s'envoler à travers les airs, en dansant."²⁶ Tout comme la danse, le vol doit être également appris. "Qui veut apprendre à voler un jour doit d'abord apprendre à se tenir debout, à marcher, à courir, à sauter, à grimper et à danser: on n'apprend pas à voler du premier coup!"²⁷

L'oiseau représente l'image qui conduit à l'idée de légèreté et de renonciation à l'esprit de pesanteur. Pour Nietzsche, cet abandonnement est synonyme avec le début et la fin de toutes les choses. "Si ma vertu est une vertu de danseur, si souvent des deux pieds j'ai sauté dans des ravissements d'or et d'émeraude / Et ceci est mon alpha et mon oméga, que tout ce qui est lourd devienne léger, que tout corps devienne danseur, tout esprit oiseau: et, en vérité, ceci est mon alpha et mon oméga!"²⁸

La troisième image est celle des fontaines qui, à leur tour, réussissent à dépasser l'esprit de pesanteur ("Mon âme est fontaine jaillissante") et le corps qui danse représente une manière de jaillir au-dessus de la terre. Le dernier élément est représenté par l'air et l'aérien, qui comprend tous les autres mentionnés auparavant et qui désigne "le léger" par excellence.

²⁴ *Crépuscule des idoles*, (*Ce que les Allemands sont en train de perdre*), §7, traduit par Henri Albert, disponible sur http://fr.wikisource.org/wiki/Le_Crépuscule_des_idoles (novembre 2011)

²⁵ Alain Badiou, *Handbook of Inaesthetics* (Petit manuel d'inesthetique), traduit par Alberto Toscano, Stanford University Press, California, 2005 p. 57

²⁶ Nietzsche, *La naissance de la tragédie et Fragments posthumes, automne 1869-printemps 1872*, traduit par Ph. Lacoue-Labarthe, Gallimard, Paris, 1977, §1

²⁷ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (De l'esprit de pesanteur), traduit par Henri Albert, disponible sur http://fr.wikisource.org/wiki/Ainsi_parlait_Zarathoustra (novembre 2011)

²⁸ *Ibid.* (*Les sept sceaux*)

Nietzsche établit plusieurs façons de danser: danser avec les pieds, avec le corps, avec la "grande raison"; danser avec les notions et les mots; danser avec la plume. "C'est qu'il n'est pas possible de déduire de l'*éducation noble*, la danse sous toutes ses formes. Savoir danser avec les pieds, avec les idées, avec les mots: faut-il que je dise qu'il est aussi nécessaire de le savoir avec la *plume*, — qu'il faut apprendre à écrire?"²⁹

Pour Nietzsche, la danse doit avoir l'esprit du philosophe, "car la danse est son idéal, son art particulier, et finalement aussi sa seule piété, son 'culte'."³⁰

La danse avec les mots est le premier des trois niveaux qu'il présente et c'est une danse qui s'arrête au niveau raisonnable de l'être humain. Nietzsche continue la danse avec les mots par la danse de la parole (la dimension consciente) et de l'amour (la dimension affective) et même par une danse des choses. "Les noms et les sons n'ont-ils pas été donnés aux choses, pour que l'homme s'en réconforte ? N'est-ce pas une douce folie que le langage: en parlant l'homme danse sur toutes les choses. / Comme toute parole est douce, comme tous les mensonges des sons paraissent doux ! Les sons font danser notre amour sur des arcs-en-ciel diaprés." / "Ô Zarathoustra, dirent alors les animaux, pour ceux qui pensent comme nous, ce sont les choses elles-mêmes qui dansent: tout vient et se tend la main, et rit, et s'enfuit – et revient. / Tout va, tout revient, la roue de l'existence tourne éternellement."³¹

La danse avec le corps, avec le soi, avec la grande raison, c'est le deuxième niveau et suit notamment la voie intuitive, celle de l'inconscient. Le troisième niveau représente la danse de l'univers entier, où toutes les choses sont entraînées dans cette forme de manifestation, voire les étoiles ("les étoiles dansantes"³²).

Parce que c'est pour lui que danse l'univers tout entier (le devenir même étant une forme de danse, "où tout devenir me semblait danses et malices divines, où le monde déchaîné et effréné se réfugiait vers lui-même"), Nietzsche parle également de la danse des dieux ("là-bas où les dieux dansants ont honte de tous les vêtements") et de la danse de l'âne ("Il y en a même quelques-uns qui racontent qu'alors l'âne se mit à danser"³³). Ceux qui subissent un échec dans leur essai de danser sont les homes supérieurs: "Ô hommes supérieurs, ce qu'il y a de plus mauvais en vous: c'est que tous vous n'avez pas appris à danser comme il faut danser, – à danser par-dessus vos têtes!"³⁴

²⁹ Nietzsche, *Le Crédos des idoles*, (Ce que les Allemands sont en train de perdre, §7)

³⁰ Nietzsche, *Le gai savoir*, §381, traduit par Henri Albert, disponible sur http://fr.wikisource.org/wiki/Le_Gai_Savoir (novembre 2011)

³¹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, (Le convalescent)

³² Ibid. (Le prologue de Zarathoustra, §5)

³³ Ibid. (Le chant d'ivresse)

³⁴ Ibid. (De l'homme supérieur, §20)

Nietzsche mentionne toutes ces choses qui dansent, mais nous nous demandons si lui-même a dansé. Nous trouvons une réponse dans *Ecce homo*, où il confirme ce fait ("J'ai été parfois vu en dansant")³⁵.

Ce qui nous intéresse c'est le but du philosophe lorsqu'il utilise toutes ces images de la danse. Nous remarquons qu'il les place souvent à côté des arguments qui essaient d'expliquer sa relation avec la morale chrétienne et la réévaluation de toutes les valeurs. Nietzsche même, en tant qu'esprit libre, comme il se considère, essaie d'illustrer le danseur. Et les danseurs de Nietzsche, par leur danse, cherchent à dépasser les valeurs chrétiennes, mais pas dans le sens que la danse ne se trouverait pas parmi les occupations des chrétiens. Le point critique qu'il veut atteindre c'est la manière dans laquelle la morale chrétienne se rapporte au corps humain et à sa problématique³⁶. Par la danse, les danseurs de Nietzsche prouvent le pouvoir extraordinaire et l'énergie à l'aide desquels ils peuvent affirmer la vie.

C'est pour cette raison que Zarathoustra ose à danser avec la vie même si celle-ci lui fait peur lorsqu'elle est près, mais qu'il aime tant, quand elle est loin ou en train de la perdre. "Je te suis en dansant, même sur une piste incertaine. Où es-tu ? Donne-moi la main ! Ou bien un doigt seulement"³⁷

Références

- Badiou Alain, *Handbook of Inaesthetics (Petit manuel d'inesthetique)*, traduit par Alberto Toscano, Stanford University Press, California, 2005
- Higgins Kathleen, *Nietzsche on Music*, Journal of the History of Ideas, vol. 47, nr.4
- LaMothe K., *Nietzsche's dancers: Isadora Duncan, Martha Graham and the Revaluation of Christian Values*, Palgrave Macmillan, New York, 2006
- Nietzsche, *Ecce homo (Ainsi parlait Zarathoustra, §4)*, Editura Centaurus, Bucureşti, 1991
- Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, traduit par Michel Haar et Marc B. de Launay, dans le volume *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Editions Gallimard, 1990
- Nietzsche, *La naissance de la tragédie et Fragments posthumes, automne 1869-printemps 1872*, traduit par Ph. Lacoue-Labarthe, Gallimard, Paris, 1977
- Nietzsche, *On Music and Words* (frg. 1871), translation by Walter Kaufmann, excerpted text source: *Between Romanticism and Modernism: Four Studies in the Music of the Later Nineteenth Century*, by Carl Dahlhaus, translated by Mary Whittall, University of California Press, 1980

³⁵ Nietzsche, *Ecce homo (Ainsi parlait Zarathoustra, §4)*, Editura Centaurus, Bucureşti, 1991, p.57

³⁶ K. LaMothe traite dans l'ouvrage *Nietzsche's dancers: Isadora Duncan, Martha Graham and the Revaluation of Christian Values* (Palgrave Macmillan, New York, 2006), la relation entre la danse et le christianisme.

³⁷ *Ainsi parlait Zarathoustra (L'autre chant de la danse)*

Maryvonne PERROT*

Bachelard et Dali. Métamorphose et démiurgie de l'image

Résumé: Si Bachelard s'est intéressé à la poésie surréaliste, il semble avoir méconnu l'originalité de cette école en ce qui concerne la peinture. Seul un texte sur les «montres molles» de Dali mérite d'attirer l'attention du commentateur. Notre auteur reconnaît en Dali un peintre qui a compris l'importance de «l'héraclétisme pictural», le fait qu'une «image stable et achevée coupe les ailes à l'imagination».

Dès lors, un approfondissement de la nature et du rôle de cet héraclétisme pictural va permettre de mieux apprécier les points de convergence, mais aussi les divergences de la démiurgie de l'image chez Bachelard et Dali.

Keywords: Surrealism, pictorial Heraclitianism, pictorial images, imaginary

Si Bachelard, contemporain des surréalistes, s'est intéressé aux poètes du groupe, il semble moins attentif à l'œuvre picturale de cette Ecole, même si, sans doute par l'intermédiaire de Jean Brun, il connut Hans Bellmer qui lui consacra un portrait d'une exceptionnelle qualité.

Il semble même préférer, par exemple, une œuvre graphique comme celle de Flocon, qui fit aussi de lui un portrait, et dont, selon Bachelard, «le burin nous ramène vers la sûre matière»¹.

Un texte consacré à Dali dans *L'eau et les rêves* attire cependant l'attention et va peut-être nous permettre de préciser le jeu complexe des relations que l'on peut entrevoir entre la conception bachelardienne de l'image et celle de Dali. «L'œil lui-même, la vision pure, se fatigue des solides, affirme le philosophe. Il veut rêver la déformation. Si la vue accepte vraiment la liberté du rêve, tout s'écoule dans une intuition vivante. Les *Montres molles* de Salvador Dali s'étirent, s'égouttent au coin d'une table. Elles vivent dans un espace temps gluant. Comme des clepsydres généralisées, elles font couler l'objet soumis directement aux tentations de la monstruosité» et il ajoute: «Qu'on médite *La conquête de l'irrationnel*, et l'on comprendra que cet héraclétisme pictural est sous la dépendance d'une rêverie d'une étonnante sincérité»².

* Professeur Émérite, Doyen honoraire de la Faculté de Lettres et philosophie et Vice-Présidente honoraire de l'Université de Bourgogne, où elle a aussi dirigé, de 1996 à 2006, le Centre Gaston Bachelard de recherches sur l'imaginaire et la rationalité.

¹ Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie*, PUF, Paris, 1960, p. 77.

² Gaston Bachelard, *L'Eau et les rêves*, Corti, Paris, 1942, p. 144.



Salvador Dali: *Les Montres molles*

Ainsi, ce que Bachelard décèle immédiatement dans le surréalisme de Dali et ce qu'il souligne, c'est, bien sûr, la fécondité du rêve, de la rêverie. De ce point de vue l'image surréaliste est pour lui exemplaire. La liberté du rêve est bien celle de déformer les images de la perception et l'on retrouve le leitmotiv bachelardien: «On veut toujours que l'imagination soit la faculté de former des images. Or elle est plutôt la faculté de déformer les images fournies par la perception, elle est surtout la faculté de nous libérer des images premières, de changer les images»³. Bachelard va même plus loin en affirmant: «Si une image présente ne fait pas penser à une image absente, si une image occasionnelle ne détermine pas une prodigalité d'images aberrantes, une explosion d'images, il n'y a pas imagination»⁴, ou encore: «une image stable et achevée coupe les ailes à l'imagination»⁵.

C'est sans doute aussi la sensibilité à la dynamique des images, au pouvoir métamorphosant de l'imagination, qui pousse Bachelard à voir dans le tableau des *Montres molles* le signe d'un héraclétisme pictural. Et l'auteur inscrit cet héraclétisme dans une double problématique. Celle d'un espace-temps tout d'abord: la *Montre-camembert* nous parle en effet selon lui d'un temps concret, d'une durée qui s'ancre dans la matérialité de l'espace, dans la matérialité de la substance. L'objet coule parce que l'espace devient l'épiphanie de son devenir. Et Bachelard retient du texte de Dali, *La conquête de l'irrationnel*, que «la montre molle est chaire, elle est fromage»⁶. Il renvoie

³ Gaston Bachelard, *L'air et les songes*, Corti, Paris, 1950, p. 7.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Op. cit.* p. 10.

⁶ Gaston Bachelard, *L'Eau et les rêves*, Corti, Paris, 1942, p. 144.

également à Salvador Dali⁷ en écrivant que si de «si profondes déformations ont besoin d'inscrire la déformation dans la substance», c'est qu'elles correspondent à une «force onirique profonde», qu'elles participent à «l'imagination de riches viscosités qui donnent parfois à un clin d'œil le bénéfice d'une divine lenteur»⁸.

La force onirique profonde que Bachelard retrouve chez Dali renvoie bien, chez l'un comme chez l'autre, à la prédominance de l'oralité. Connaître la matière dans son intimité, c'est l'appréhender comme «comestible».

L'importance du comestible n'est plus à démontrer chez celui qui écrivit: «La mâchoire est notre meilleur instrument de connaissance philosophique»⁹ et l'on pourrait citer comme tableaux emblématiques de Dali: *L'autoportrait au bacon frit* ainsi que *L'énigme du désir* où un fromage de type gruyère joue un rôle moteur comme image dominante dans le jeu symbolique dalinien. On pourrait aussi arguer de la présence du pain, du homard, des œufs sous diverses formes dans sa création picturale.

Chez Bachelard également on ne peut que remarquer l'obsession de la pâte qui le pousse même à affirmer: «tout est pâte, je suis pas pâte à moi-même»¹⁰, et qui témoigne de cette oralité. Mais signalons surtout la conclusion du chapitre de *La Poétique de la rêverie* consacré aux rêveries vers l'enfance dans laquelle Bachelard écrit: «Dans les jours de bonheur, le monde est comestible. Et quand les grandes odeurs qui préparaient les festins me reviennent en mémoire, il me semble, en baudelairien que je ne fus que "je mange des souvenirs". L'envie me prend soudain de collectionner chez les poètes tous les pains chauds. Comme ils m'aideraient à donner aux souvenirs les grandes odeurs de la fête recommandée, d'une vie qu'on reprendrait en jurant reconnaissance pour les premiers bonheurs»¹¹. Pensons également à la célèbre page sur le brûlot et les souvenirs d'enfance culinaires auprès du foyer, tels qu'ils nous sont relatés dans *La psychanalyse du feu*.

Ainsi la mémoire-imagination chez Bachelard double les images du comestible d'une aura odorante, puisque les odeurs sont pour lui les rares «sublimations de l'essence de la mémoire»¹².

Mais l'héraclétisme de Dali va aussi, selon Bachelard, s'inscrire dans le contexte de la mise en cause surréaliste du principe d'identité. Il convient en effet, pour l'Ecole, d'échapper au principe d'identité. Car l'identité condamne à l'unicité de la forme, sclérose du dynamisme essentiel au vivant. Au delà de la pauvreté de l'actuel, il faut restituer la richesse du potentiel,

⁷ Op. cit. p. 25.

⁸ Op. cit. p. 145.

⁹ Salvador Dali, *La vie secrète de Salvador Dali*, Paris, 1952, p. 22.

¹⁰ Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, Corti, Paris, 1948, p. 180.

¹¹ Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie*, PUF, Paris, 1960, p. 123.

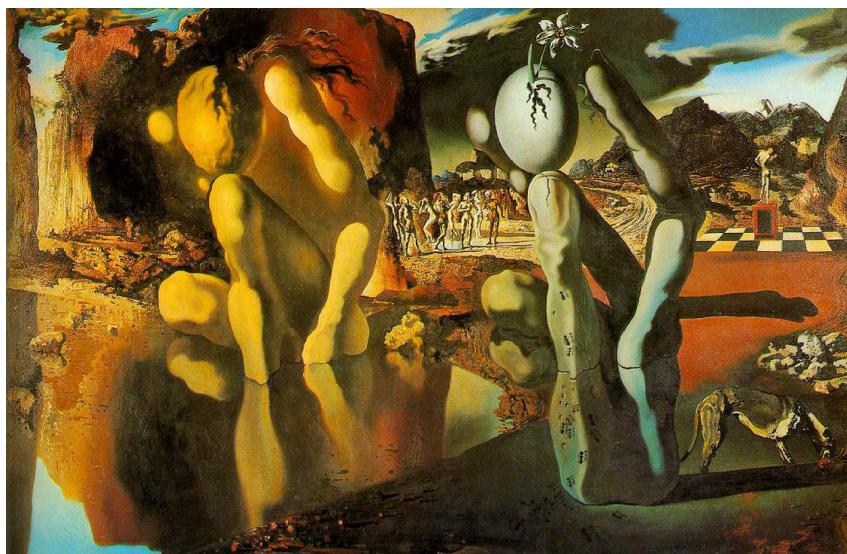
¹² Op. cit., p. 122.

indissociable du devenir autre. C'est bien là pour Breton le secret de toute surréalité. Car la réalité absolue, la surréalité libère, dans et par la métamorphose, le merveilleux qui se cache au cœur de chaque objet.

La réalité d'un objet n'est donc pas définie une fois pour toutes, elle n'est qu'un aspect provisoire et dépassable sur le chemin de la conquête de sa surréalité. Prétendre qu'un objet est défini par son apparence actuelle, c'est le condamner à la stérilité d'une formule unique, supprimer en lui l'immense réservoir des métamorphoses qui le constituent.

L'explosion du principe d'identité, la déréalisation de l'objet visent ainsi à faire de ce dernier le champ d'une métamorphose sans cesse renouvelée. Et cette sollicitation à la métamorphose atteint d'autant mieux son but que répond, à l'intérieur même de l'objet, une tendance à la transformation: l'objet se révélant, en dernière analyse, un appel à une gestation de formes, une réalité en devenir.

C'est bien ce que Bachelard a vu dans les *Montres molles* de Dalí et ce qu'il aurait pu voir aussi dans *La métamorphose de Narcisse*. Rappelons la formule bachelardienne dont nous sommes partis: «L'œil lui-même, la vision pure, se fatigue des solides. Il veut rêver la déformation»¹³.



Salvador Dalí: *La Métamorphose de Narcisse*

Bachelard nous parle alors d'une «imagination mésomorphe»¹⁴. Imagination qu'il définit ainsi: «c'est-à-dire une imagination intermédiaire entre l'imagination formelle et l'imagination matérielle.». Et il précise: «Les objets

¹³ Gaston Bachelard, *L'Eau et les rêves*, Corti, Paris, 1942, p. 144.

¹⁴ *Ibid.*

du rêve mésomorphe ne prennent que difficilement leur forme, et puis ils la perdent, ils s'affaissent comme une pâte»¹⁵.

L'érosion du principe d'identité chez Bachelard comme chez Dalí renvoie alors à la fascination de la monstruosité et la même importance accordée à Lautréamont par les surréalistes et par notre philosophe est très significative.

On peut se demander pourquoi à partir de telles analogies et d'une telle unité de pensée sur l'importance du rêve et de la déformation par l'imaginaire, Bachelard ne s'est pas intéressé plus longuement et plus précisément à l'œuvre de Dalí dans son ensemble et au devenir de cette dernière. Pourquoi cette analyse singulière portant sur les *Montres molles* alors que, comme nous voudrions le souligner, l'imaginaire de Dalí et les images picturales qui lui correspondent sont finalement, par certains côtés, très bachelardiens? Pourquoi semble-t-il s'être arrêté en chemin? Si Bachelard fait allusion au texte de Dalí: *La conquête de l'irrationnel*, il n'en tire que l'idée d'une création artistique «sous la dépendance d'une rêverie d'une étonnante sincérité», aucune allusion n'est faite à la célèbre méthode paranoïaque-critique. Et pourtant la pensée de Dalí sur ce point pourrait jouer comme un effet-miroir de certaines analyses bachelardiennes sur la démiurgie de l'image.

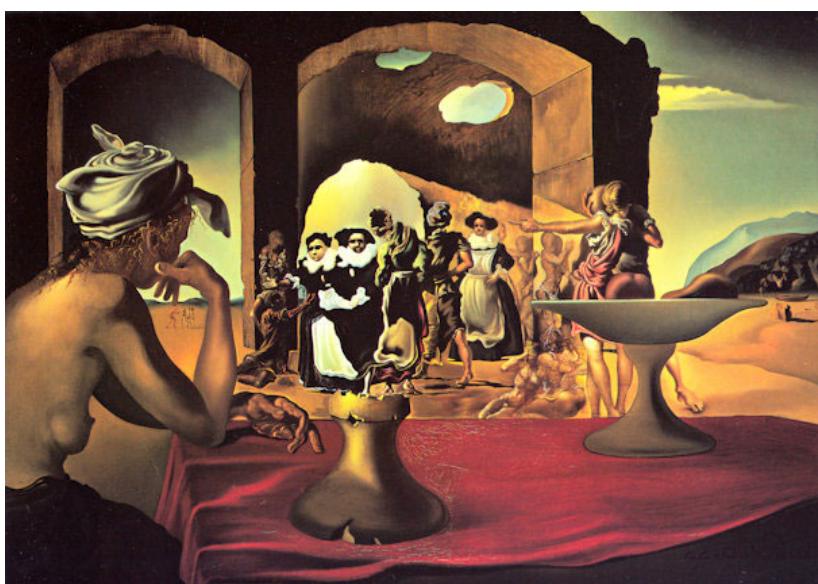
Voir l'invisible sous le visible, ou plutôt voir des formes visibles sous d'autres formes visibles, vivre un «délire d'interprétation» que Dalí assimile au délire paranoïaque, vient du plus profond de l'enfance, et Dalí dans *La femme visible* nous le rappelle: «Chaque samedi, je recevais une publication pour la jeunesse à laquelle m'avais abonné mon père. La dernière page contenait toujours une devinette en images représentant par exemple une forêt et un chasseur. Dans le fouillis du sous-bois, l'artiste avait malicieusement caché un lapin. Il s'agissait de le trouver [...] Mon père m'apportait la devinette et quel n'était pas son étonnement de me voir trouver non pas un mais, deux, trois ou quatre lapins» et Dalí ajoute: «l'aspect réellement phénoménal de cela était que dans la même image je pouvais voir un moustique, un éléphant, une baignoire, ou n'importe quoi d'autre, tout aussi bien qu'un lapin», et de conclure: «j'avais l'esprit paranoïaque».

Cette faculté de voir ce que les autres ne voient pas, ou voient avec difficultés, et seulement quand Salvador a entouré les objets d'un trait de crayon, cette appréhension des images doubles, et même des images multiples, demeure la grande originalité créatrice de Dalí, et ce, même par rapport à d'autres surréalistes qui, certes, utilisent aussi des images en métamorphoses, comme Magritte par exemple.

¹⁵ *Ibid.*

Initié par Lacan aux activités délirantes des malades atteints de paranoïa, Dali va transposer un simple symptôme en une véritable dynamique de création. Il métamorphose le subi, la passivité, en activité créatrice. L'activité paranoïaque-critique, affirme Dali, découvre par cette méthode «des significations nouvelles et objectives de l'irrationnel, elle fait passer tangiblement le monde même du délire sur le plan de la réalité». L'analogie avec la paranoïa porte, en effet, sur le délire d'association interprétative comportant une structure systématique. Dali va s'appuyer sur un phénomène paranoïaque bien connu, celui des images à figuration double, appelées aussi «images doubles», images mobiles, puisqu'il s'agit d'une image qui se substitue sans cesse à une autre image, de manière réversible et obsessionnelle. Le délire fait voir une image sur laquelle se superpose une seconde image hallucinatoire, l'image n'a alors plus rien de statique. Elle va au contraire renvoyer à une chaîne dynamique ininterrompue. Or, pour Dali, il ne s'agit pas là d'une déformation de la réalité, mais, au contraire, de la saisie de la réalité même, de la surréalité dans le jeu du double. «Rien n'est sans son double» pourrait être le principe fondamental de cette nouvelle métaphysique du visible et de l'invisible.

Ainsi, Dali parvient, grâce aux images, à rendre le dynamisme d'une métamorphose à la fois réversible et perpétuelle. Car il réussit le prodige de montrer la métamorphose elle-même, en acte, toujours recommencée, et non un semi résultat qui ne peut être que monstrueux. C'est ce dont témoigne, entre autres, le *Marché d'esclaves avec apparition du buste invisible de Voltaire*.



Salvador Dali: *Le Marché d'esclaves*

Dans le tableau, le visage qui apparaît ou disparaît, le buste de Voltaire qui est à la fois visible et invisible, est généré par le jeu de trois personnages se détachant sur une trouée de lumière, et ce n'est nullement un être hybride, le monstre d'une métamorphose en gestation. Il ne s'agit plus, à la limite, du passage d'un objet à un autre, dans et par une mutation de la matière mais de l'épiphanie d'une multitude de formes possibles dans et par le même objet.

Car Dali, dans son analyse des images multiples intitulée *La femme visible*, va même plus loin en affirmant: «Je défie les matérialistes d'étudier un problème plus complexe, laquelle de ces images a la probabilité d'existence la plus forte si l'on tient compte de l'intervention du désir».

La méthode picturale instaurée par Dali permet en effet d'accentuer le phénomène paranoïaque du dynamisme de l'image en créant la double image de la double image et ce à l'infini. «La double image peut être prolongée, continuant la progression paranoïaque, soutient Dali, et la présence d'une autre idée dominante suffit alors pour qu'une troisième image apparaisse et ainsi de suite, jusqu'à ce que le nombre d'images ne soit limité que par le degré paranoïaque de l'esprit». *L'éénigme sans fin*, titre d'un tableau-manifeste de Dali devient alors le prototype de l'image multiple (Dali lui-même dénombre six niveaux) qui permet de lire dans la réalité des significations recouvertes par d'autres significations, à l'aide d'un enchaînement d'associations irrationnelles.

Ce jeu subtil du visible et de l'invisible, issu de l'activité paranoïaque-critique, va s'approfondir et se compliquer d'un autre jeu dalinien, celui du miroir, pour donner un véritable principe de métamorphose. Deux tableaux *Les cygnes reflétant les éléphants* et la *Métamorphose de Narcisse* rendent parfaitement compte de cette transmutation du principe d'identité en principe de métamorphose. Le miroir de l'eau, ici, n'est plus le reflet de l'identité, il permet au contraire le jeu réversible de l'image double et non pas seulement la superposition d'images, prouvant que l'identité est bien «convulsive». Si rien n'est sans son double, c'est bien que l'identité est un leurre, une illusion dangereuse et artificialisante. L'intérêt de la *Métamorphose de Narcisse*, en particulier, c'est de poser l'image double, la métamorphose comme réversible, face au phénomène du reflet et même du double reflet, reflet du corps de Narcisse dans l'eau et reflet de Narcisse sur terre, maintenant l'œuf dont surgit la fleur, résultat ultime de la métamorphose. Ainsi Dali est passé d'une superposition d'images, d'une sorte de collage sans colle, à un véritable démiurgie de l'image, à une dynamique du visible et de l'invisible liée est à une réversibilité de l'image. Visible et invisible sont alors la clé d'un monde en perpétuel changement.

Or c'est peut-être là que la créativité de l'image chez Dali se sépare de la conception bachelardienne. Si «des nouvelles images délirantes de l'irrationalité concrète... dépassent le domaine des fantasmes et représentations virtuelles

psychanalysables», selon Dali¹⁶, elles le doivent essentiellement aux jeux infinis des formes plus qu'à la dynamique de la matière.

Tout obsédé par l'oralité que soit l'artiste, le merveilleux surréaliste joue davantage chez lui sur les formes que sur les matières. C'est la forme qui demeure l'appel de l'altérité pour le regard, c'est sur elle que repose la magie démiurgique du regard, sa force d'innovation: «Regarder, c'est inventer. [...] Mais les gens ne voient que les images stéréotypées des choses, de pures ombres vides de toute expression, de purs fantômes des choses et ils trouvent vulgaire et normal tout ce qu'ils ont l'habitude de voir quotidiennement, aussi merveilleux et miraculeux que ce soit»¹⁷.

Dans sa volonté de distinguer image matérielle et image formelle, dans sa volonté de revaloriser la matière, de mettre en cause une esthétique qui occultait la cause matérielle, Bachelard se condamnait peut-être aussi à minimiser le rôle de la forme. «Méditée dans sa perspective de profondeur, affirme-t-il, une matière est précisément le principe qui peut se désintéresser des formes. Elle n'est pas le simple déficit d'une activité formelle. Elle reste elle-même en dépit de toute transformation, de tout morcellement»¹⁸.

L'imaginaire bachelardien et l'imaginaire dalinien ont ceci de commun qu'ils s'ancrent dans un onirisme de la métamorphose et dans une dynamique de l'espace-temps, seuls capables de faire de l'image, comme miracle ontologique, le *metaxu* de la métaphysique concrète.

Mais pour revaloriser la matière face à une esthétique qui privilégie presque exclusivement la forme, pour montrer la fécondité créatrice de l'imagination matérielle contre des relents d'aristotélisme qui génèrent toujours des préjugés philosophiques, Bachelard a peut-être finalement méconnu la dynamique formelle des images picturales, la nature même de leur démiurgie, telle qu'elle peut apparaître dans le surréalisme de Dali.

Même si *L'eau et les rêves* tente une conciliation des contraires sur ce point, il faut bien reconnaître le primat accordé à la matière dans sa spécificité. Dali bien au contraire semble privilégier la forme ou en tout cas prendre la notion de métamorphose dans toute l'acception et la richesse de la *morphe* et non comme un simple changement matériel. L'hyperréalisme métaphysique de la dernière période de son oeuvre joue ainsi sur les volumes géométriques pour donner l'illusion de la troisième dimension, puis de la quatrième, voire de la *énième* dimension. Il joue aussi sur les hologrammes et donc à la limite sur une image dont la matérialité est suscitée et même générée par la seule forme.

C'est pourquoi Dali en vient à refuser une abstraction qui pour lui est une négation de l'art, à sauvegarder le «figuratif» au sens d'une concrétion

¹⁶ Salvador Dali, *La conquête de l'irrationnel*, Éditions Surréalistes, 1935, p. 15.

¹⁷ Salvador Dali, *L'ami des arts*, Octobre, 1927.

¹⁸ Gaston Bachelard, *L'Eau et les rêves*, Corti, Paris, 1942, p. 3.

formelle, donc finalement, en termes bachelardiens en privilégiant l'imagination formelle dans le processus créatif et dans la dynamique de l'image. Mais il refuse également un impressionnisme pour lui décadent, peut être dans la mesure où il manifeste le primat de la matière sur la forme, et il n'aurait sans doute pas souscrit à la recommandation de *L'air et les songes*: «Livrons-nous corps et âme à l'imagination matérielle. Il faut que nous soyons masse imaginaire pour nous sentir auteur autonome de notre devenir. Rien de mieux pour cela que de prendre conscience de cette puissance intime qui nous permet de changer de masse imaginaire et de devenir en imagination la matière qui convient au devenir de notre durée présente»¹⁹.

Références

- Bachelard Gaston, *La poétique de la réverie*, PUF, Paris, 1960
Bachelard Gaston, *L'Eau et les rêves*, Corti, Paris, 1942
Bachelard Gaston, *L'air et les songes*, Corti, Paris, 1950
Bachelard Gaston, *La terre et les rêveries de la volonté*, Corti, Paris, 1948
Bachelard Gaston, *La poétique de la réverie*, PUF, Paris, 1960
Dali Salvador, *La vie secrète de Salvador Dali*, Paris, 1952
Dali Salvador, *La conquête de l'irrationnel*, Éditions Surréalistes, 1935

¹⁹ Gaston Bachelard, *L'air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement*, Corti, Paris, 1950, p. 294.

Roland QUILLIOT^{*}

Lévi-Strauss et l'art moderne

Résumé: Lévi-Strauss, qui fut en son temps le chef de file d'un mouvement moderniste dans le domaine des sciences sociales, le structuralisme, a surpris ses contemporains par les critiques vigoureuses qu'il a adressées à l'art moderne – en particulier à l'art abstrait et à la musique sérielle des années 50-60. Ces critiques, appuyées sur une riche culture, étaient solidement argumentées, et appuyées sur une conception philosophiquement forte de l'art: un art que Lévi-Strauss définit à la fois comme une production de modèles réduits de la réalité naturelle (dans le domaine des arts plastiques), et en même temps comme une production de formes sensibles chargées de sens, supposant un jeu à partir d'un langage symbolique préexistant. On voudrait ici exposer ces critiques, avant de discuter de leur valeur: au terme de cette discussion elles apparaîtront d'une pertinence inégale. On mettra ici en particulier l'accent sur le désaccord qui oppose l'anthropologue et les défenseurs de l'art moderne sur la nature exacte de la signification en art. On soulignera aussi que s'il avait un peu plus privilégié l'attraction qui le poussait vers le surréalisme, dont il se sentait très proche, Lévi-Strauss aurait pu proposer une image beaucoup plus positive de la création artistique du XX^e siècle. Mais surtout, on insistera sur le fait que sa position ne peut se séparer de l'ensemble des choix intellectuels qui font l'originalité de son œuvre: de sa sympathie pour les cultures «premières» en particulier, et de sa méfiance à l'égard du monde occidental moderne, et plus encore peut-être de sa propre volonté de produire une œuvre qui parvienne à réaliser à sa manière une synthèse de la science, de la littérature et de la musique.

Keywords: modern art, Surrealism, Structuralism, contemporary music

Les prises de positions très critiques de Lévi-Strauss à l'égard de certains courants de l'art moderne ont en leur temps, c'est-à-dire dans les années 70-80, fait couler beaucoup d'encre. A la fois parce qu'elles étaient émises par un penseur dont la compétence et la stature intellectuelle ne pouvait être contestées, et qu'on ne pouvait assimiler à un réactionnaire borné, et parce beaucoup de ses admirateurs avaient cru qu'il y avait une alliance naturelle entre les avant-gardes artistiques, et cette avant-garde des sciences humaines que constituait le structuralisme: ne faisait-on pas souvent preuve des deux cotés d'un même goût pour le formalisme, et d'un même mépris apparent à l'égard des émois de la subjectivité? Certains musiciens avancés, comme Luciano Berio et Georges Aperghis avaient d'ailleurs cru pouvoir prendre

* Agrégé et docteur en philosophie, Assistant à l'Université de Dijon (en 1990) puis professeur à l'Université de Bourgogne (en 2004).

Le cru et le cuit ou *Tristes Tropiques* comme point de départ de leurs œuvres: ils n'ont pas reçu en retour les félicitations ou les remerciements que peut-être ils espéraient. Lévi-Strauss, refusant l'alliance qui lui était proposée, ne s'est pas départi d'une attitude d'extrême méfiance à l'égard de l'art qui lui était contemporain: et ses jugements sévères mais argumentés – qui ont fini par susciter en retour des réponses agacées comme celle de Pierre Soulages – ont révélé à ceux qui ne s'en rendaient pas compte que le modernisme culturel n'avait pas l'unité que certains lui avaient prêtée. On ne cherchera pas ici à relancer cette controverse, à certains égards datée. On s'efforcera plutôt et plus modestement de rappeler d'abord en quoi consistaient les critiques de l'auteur des *Mythologiques* sur quelle conception de l'art elles s'appuyaient; et on tentera ensuite de s'interroger sur leur pertinence. On s'intéressera enfin rapidement au rapport a priori assez surprenant que l'ethnologue entretient avec le Surréalisme. Il peut suggérer quelques conclusions inattendues: non seulement qu'en changeant un peu de lunettes il aurait pu porter à partir de ses propres principes un regard assez différent sur l'art de son époque; mais aussi qu'il y a dans sa propre œuvre toute une dimension qui ne relève pas seulement de la science mais au moins autant de la poésie.

Commençons par quelques remarques générales. Il faut d'abord rappeler que les arts plastiques, la musique, et la littérature, ont une importance considérable dans la vie de Lévi-Strauss, qui en est imprégné, et qui tend parfois à les placer au sommet des créations humaines. Voici ce qu'il dit lui-même des premiers: «Je suis fils de peintre et deux fois neveu de peintre. J'ai grandi dans des ateliers; j'ai eu entre les mains des crayons et des pinceaux en même temps que j'apprenais à lire et à écrire .En matière de peinture je me sens un peu de la profession. En 1930 j'ai aidé mon père à réaliser de grands panneaux décoratifs pour l'exposition coloniale, j'ai été embauché par lui comme dans les ateliers de la renaissance, où tout le monde se mettait au travail, la famille, les élèves, etc»¹. A l'égard de la musique sa passion est peut-être encore plus grande: arrière petit fils d'un collaborateur d'Offenbach, le futur anthropologue a joué jeune de plusieurs instruments et en particulier du violon, et appris à analyser une partition. Dans sa maturité, il ne peut travailler sans écouter en même temps de la musique, avec le sentiment intense que celle-ci forme avec sa pensée une sorte de contrepoint. Wagnerien fanatique par tradition familiale, on l'a en tout cas entendu déclarer publiquement qu'il donnerait dix ans de sa vie pour diriger une interprétation parfaite des *Maîtres chanteurs de Nuremberg*, en expirant de joie à la dernière seconde. Et il a aussi affirmé que c'est l'écoute du compositeur de la *Tétralogie* qui l'avait convaincu non seulement de la complémentarité mais de la parenté très étroite du mythe et de la musique: dans l'un comme dans l'autre, selon un vers de *Parsifal*, «le temps se confond

¹ Entretien avec Jacques Mousseau, Revue Psychologie, n° 23, 1971

avec l'espace». Enfin, il a aussi rêvé dans sa jeunesse de devenir écrivain et tout particulièrement auteur dramatique: et il nous a même laissé, dans *Tristes tropiques*, superbe récit initiatique dont le titre était prévu au départ pour être celui d'un roman dans le style de Conrad, le canevas d'un de ses essais dans le domaine du théâtre, intitulé *L'apothéose d'Auguste*. Bref, Lévi-Strauss est l'exemple achevé d'un grand amateur d'art et de littérature, dont l'originalité pour l'époque est cependant de ne voir aucune incompatibilité entre cette passion et son intérêt lui aussi très fort pour la logique et les sciences – notamment pour la géologie, la biologie, et même les mathématiques –, et même de chercher d'une certaine manière à les réconcilier.

Seconde remarque préliminaire: le Lévi-Strauss dont nous commentons les textes esthétiques est un homme qui a passé cinquante et parfois soixante ou soixante dix ans. Il ne faut pas oublier cette évidence qu'il a été jeune avant de vieillir. De même qu'il était militant socialiste dans les années 30, avant de devenir un «anarchiste conservateur» dans les années 70, il a été un grand admirateur du cubisme et de Picasso avant de s'en détacher, il s'est enthousiasmé pour la musique de Stravinsky, au moins jusqu'à *Noces*, et il a tenté d'accompagner un moment celle des Viennois; et enfin il s'est étroitement lié aux surréalistes, avec lesquels cette fois il n'a jamais rompu. Il a donc un moment compris et même aimé ce dont il s'est ensuite parfois dégoûté. Ajoutons encore qu'il se donne, quand il parle d'art, le droit d'être plus libre et plus subjectif que lorsqu'il intervient dans un domaine où il revendique une compétence scientifique: il accepterait sans nul doute le reproche qui lui a été souvent fait d'habiller de rationalisations subtiles des choix qui en dernier ressort renvoient simplement à ses préférences personnelles.

1. Venons-en aux textes. Le premier et le plus limpide de ceux dans lesquels il traite systématiquement d'esthétique est sans doute les *Entretiens* avec Georges Charbonnier de 1959. Lévi-Strauss y confronte arts premiers, arts classique, et art moderne. Les arts premiers se caractérisent, en simplifiant, par trois traits: d'abord le fait que la création y est très peu individualisée, puisque l'artisan, qui respecte en travaillant des canons traditionnels très stricts, ne cherche jamais à exprimer sa sensibilité personnelle. En second lieu le fait qu'ils ignorent la séparation entre art populaire et art de l'élite, et que les productions qu'ils proposent – qui ont très souvent une dimension religieuse – sont comprises par tous les membres de la collectivité. Enfin et peut-être surtout, les arts de ces sociétés ne se donnent pas pour but d'imiter la nature mais seulement de la signifier: à la fois parce qu'ils ne maîtrisent pas toujours les techniques qui permettent une parfaite reproduction des apparences, mais plus encore parce que le monde visible ne les intéresse que comme un moyen d'évoquer le monde invisible et surnaturel célébré dans les mythes. Un masque africain, une statuette

océanienne, tout comme, dans des civilisations déjà très différentes, un bas relief égyptien ou une statue romane, n'ont pas de finalité réaliste. A l'opposé, l'art classique né dans l'antiquité gréco-romaine et réapparu à la Renaissance vise explicitement à reproduire les apparences, il est mû par un «désir d'appropriation» de l'objet. Ce projet mimétique peut aujourd'hui paraître un peu vain, et l'on pourrait voir dans son succès une sorte de recul par rapport à l'art traditionnel, si heureusement, la mimésis parfaite, c'est-à-dire la reproduction à l'identique, n'était pas irréalisable: même les artistes classiques les plus maîtres de leur technique sont contraints de choisir et de privilégier certains traits du réel en en faisant disparaître d'autres, ils ne nous proposent pas de stricts fac-similés mais des modèles stylisés de la réalité naturelle qu'ils prennent pour objet. En un sens l'art moderne, avec le cubisme en particulier, rompt avec ce projet mimétique et «retrouve la vérité sémantique de l'art»: il ressuscite l'idée que l'art est d'abord fait pour signifier. On est spontanément tenté de s'en réjouir: mais en fait l'art moderne ne peut plus comme les arts premiers s'appuyer sur un code signifiant compris par la communauté à laquelle il s'adresse, il joue avec les systèmes de signes plus qu'il ne les fait vraiment fonctionner, il est donc un pseudo langage. Chez Picasso par exemple, comme en musique chez Stravinsky, on observe «une consommation boulimique de tous les systèmes de signes qui ont été ou qui sont en usage dans l'humanité»², et cette consommation dissimule mal le fait que ces systèmes ne servent précisément plus vraiment à parler. La situation est pire avec l'Art abstrait, qui renonce lui complètement à signifier la nature: ses productions sont parfois visuellement agréables, mais purement décoratives et vides de signification. A ce compte on obtient plus de satisfaction selon Lévi-Strauss à contempler directement de beaux objets naturels – par exemple des papillons, des coquillages, des fleurs, ou des minéraux.

Ce jugement est sous-tendu par une certaine idée de ce que doivent être les œuvres produites par les arts plastiques: des modèles, qui exhibent certaines des propriétés structurales des objets auxquels ils renvoient. «Dans la mesure où l'œuvre d'art est un signe de l'objet, et non pas une reproduction littérale, elle manifeste quelque chose qui n'était pas immédiatement donné à la perception que nous avons de l'objet, et qui est sa structure, parce que le caractère particulier de l'œuvre d'art, c'est qu'il existe toujours une homologie très profonde entre la structure du signifié et la structure du signifiant»³. La peinture doit en d'autres termes être conçue comme «une véritable analyse structurale de la réalité», elle a une portée cognitive en même temps qu'elle nous donne un plaisir sensuel et une émotion. L'art est en ce sens très proche du langage: il part de l'objet naturel pour «l'aspirer au langage», lui donner une portée signifiante, et l'intégrer à

² Georges Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*, 1961, 10/18, p. 92

³ Ibidem, p. 108

la culture. La différence évidente entre eux est que le rapport entre un signe et l'objet auquel il se réfère est arbitraire dans le cas du langage, alors qu'il est de ressemblance partielle dans le cas de l'œuvre d'art.

Ces idées sont reprises dans le premier chapitre de *La pensée sauvage*, où l'art plastique est situé à mi-chemin entre la pensée scientifique et de la pensée magico-mythique – à laquelle il ressemble parce qu'il relève comme elle du «bricolage». Il se voit encore une fois assimilé à la production d'un modèle, et plus précisément d'un «modèle réduit»: il simplifie l'objet qu'il évoque, et il en donne une représentation dans laquelle la connaissance du tout précède celle des parties. Cela dit, ce fameux premier chapitre de *La pensée sauvage* montre aussi de quelle désinvolture Lévi-Strauss est capable à l'égard des objections les plus évidentes quand il tient à développer une intuition qui lui plaît. Car si l'image du modèle réduit fait bien ressentir la part de stylisation propre à toute représentation artistique, elle ne peut évidemment être prise complètement à la lettre. Le gigantesque *Jugement dernier* de la Chapelle Sixtine est-il un modèle réduit? Oui répond sans se troubler Lévi-Strauss, parce qu'il évoque un événement grandiose, la fin des temps dont parle la théologie chrétienne: ce qui est passer sans crier gare de l'idée de départ que le tableau est le modèle réduit de la réalité naturelle et concrète qu'il représente à celle que ce à quoi il faut le comparer, c'est à son sujet, ou au thème qu'il traite, très souvent mythologique à l'âge classique. Et le *David* du même Michel-ange, et le *Colleone* de Verrochio sont-ils des modèles réduits? Oui encore, selon notre auteur, parce qu'ils n'agrandissent pas un corps humain, mais réduisent ce qui est d'abord perçu comme un gros rocher à la dimension d'un homme⁴. On a le droit, avouons le, de ne pas être vraiment convaincu.

Quelques années plus tard encore, c'est la musique qui passe au premier plan du discours lévi-saussien: au début des *Mythologiques*, il s'efforce, on le sait, de justifier son choix de donner des titres musicaux aux différentes parties son ouvrage (Ouverture, fugue, variations, finale, etc.), en soutenant qu'il existe une similitude fondamentale entre la musique et le mythe. L'un et l'autre exigeraient pour être appréhendés, en même temps qu'une lecture horizontale et linéaire, une lecture verticale et synchronique – celle des différentes lignes de la partition d'orchestre en musique, celle aussi des différentes variantes d'un même mythe. Dans les deux cas aussi on aurait affaire à un discours constitué à partir d'éléments susceptibles de se transformer sans cesse les uns dans les autres: «Les mythes sont seulement traduisibles les uns dans les autres, de la même façon qu'une mélodie n'est traduisible qu'en une autre mélodie qui préserve avec elle des rapports d'homologie»⁵. Mythe et musique sont enfin également, selon une formule

⁴ *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, p. 34

⁵ *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964, p. 24

bien connue, des «machines à supprimer le temps»⁶. A cette occasion, Lévi-Strauss revient sur les raisons de ses réticences à l'égard de la musique contemporaine, sérielle ou concrète, et de l'art abstrait. A l'une comme à l'autre il fait le même reproche, celui de proposer un langage à un seul niveau d'articulation, qui ne serait donc pas un vrai langage. Pour fonctionner, la peinture aurait besoin de ce «premier niveau d'articulation du réel qu'est l'organisation des formes et des couleurs au sein de l'expérience sensible»⁷ (7) en objets identifiables, sur lequel elle pourrait mettre en place un second mode d'articulation, qui consisterait dans le code propre à un style collectif ou à un artiste: en y renonçant elle se condamnerait à n'être plus que décorative. La musique de son côté, aurait elle aussi besoin de s'appuyer au départ sur «des structures générales permettant, parce qu'elles sont communes, l'encodage et le décodage des messages particuliers»⁸: en clair d'une organisation des sons au sein d'une structure hiérarchisée comme celle de la musique tonale.

Celle-ci est évidemment en partie culturelle, puisque qu'il n'existe ni grammaire musicale, ni même son pur dans la nature, mais elle a peut-être aussi en partie une dimension naturelle, elle reflète la façon dont l'oreille sent spontanément la consonance et la dissonance, ou dont le corps vibre en fonction de certains rythmes. Il faut ici préciser qu'en fait presque tous les musiciens qui ont accepté le cadre de la musique tonale ne l'ont fait que partiellement, et se sont toujours employés à lui faire subir certaines transgressions, qui jouent pour beaucoup dans le plaisir qu'éprouvent leurs auditeurs. Ce jeu subtil, qui est au principe de la musique classique et romantique disparait de la musique contemporaine qui refuse complètement l'idée d'une telle grammaire commune, et demande au compositeur de mettre en place un «code beaucoup plus souple et complexe mais promulgué» entièrement par lui-même: elle demande donc à la limite à l'auditeur de refuser toute passivité, et de faire l'effort de reproduire pour son propre compte l'acte individuel de création. Le risque est selon Lévi-Strauss qu'elle exige ainsi trop de lui, et qu'au lieu «de l'entraîner dans sa trajectoire, elle s'éloigne sans cesse plus de lui»⁹.

A l'arrière-plan, on sent que Lévi-Strauss lui reproche aussi, sans trop oser le dire, de se refuser à susciter l'émotion. C'est de fait un refus qu'elle assume souvent explicitement, alors que notre auteur continue pour sa part à juger l'émotion fondamentale en musique, et qu'il essaie même d'en rendre compte dans de très belles pages, à vrai dire inévitablement plus poétiques qu'analytiques. Toute grande œuvre musicale, toute mélodie même peut-être, constituerait selon lui une aventure, un chemin parcouru en surmontant obstacles et difficultés, d'une façon qui symboliserait pour

⁶ Ibidem

⁷ Ibidem, p.28

⁸ Ibidem, p.32

⁹ Ibidem, p.34

l'auditeur les luttes et les épreuves propres à toute existence: «Toute phrase mélodique propose une aventure: elle est belle et émouvante si son profil apparaît homologue avec celui d'une phase existentielle»¹⁰.

Dans *Anthropologie structurale II* et dans *Le regard éloigné*, Lévi-Strauss revient à la peinture, et ses critiques de la modernité artistique tendent à se durcir. Il reproche par exemple à Picasso de ne produire qu'une peinture au second degré, et de nous offrir une œuvre qui «est un admirable discours sur le discours pictural beaucoup plus qu'un discours sur le monde»¹¹. Il s'en prend aussi aux impressionnistes, pourtant les plus populaires sans doute de tous les peintres, à partir desquels selon lui la peinture a commencé à dégénérer: ils ont commis l'erreur d'abandonner la compréhension objective de la nature pour le projet assez vain de peindre la façon dont nous la percevons subjectivement. Cette «complaisance de l'homme envers sa perception» s'oppose selon notre auteur à la seule attitude saine qui est de «déférence sinon d'humilité envers l'inépuisable richesse du monde»¹². Quarante ans plus tard l'art abstrait va pousser à l'extrême ce subjectivisme complaisant, en abolissant toute référence au monde extérieur, et en s'efforçant d'exprimer «un prétexte lyrisme dont l'individu seul est la source». Au delà des erreurs propres à chacun de ces mouvements, Lévi-Strauss énumère celles qui sont selon lui communes à tous les courants de l'art moderne. Ce dernier a d'abord oublié la nécessité fondamentale pour l'artiste de posséder un métier; il a aussi beaucoup trop sacrifié, on l'a dit, au culte narcissique du moi individuel, et a réduit abusivement la création à un moyen pour la subjectivité de s'exprimer elle-même. Il s'est de même trop systématiquement voulu expérimental, recherchant la nouveauté pour la nouveauté, dans l'espoir de faire des découvertes qui changeraient notre perception du monde: ce qui est oublier que les grandes mutations qui font vraiment avancer l'histoire de l'art ne résultent en général pas d'innovations délibérées, mais de transformations culturelles beaucoup plus profondes qui ne découlent pas de décisions conscientes. Enfin l'art moderne a de plus en plus tendance à commenter sa propre histoire, et à réfléchir sur sa propre nature: autant dire, affirme ironiquement Lévi-Strauss à propos de l'art abstrait que l'artiste moderne ne crée plus vraiment, mais «qu'il s'évertue à représenter la manière dont il exécuterait ses tableaux si d'aventure il en peignait»¹³. Cette obsession du second degré illustre en fait à ses yeux «l'emprisonnement que l'homme s'inflige chaque jour davantage au sein de sa propre humanité», en se coupant du monde naturel.

En fait, la critique de l'art moderne est inséparable du procès de la civilisation occidentale contemporaine, que Lévi-Strauss poursuit obstinément,

¹⁰ *L'homme nu*, Plon, Paris, 1973, p. 589

¹¹ *Ibid.*

¹² *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983, p. 334

¹³ *La pensée sauvage*, p. 43

avec un pessimisme qui fait beaucoup penser à celui de certains penseurs du déclin du XVIII et XIX siècle, dont il est effectivement imprégné – Rousseau, Chateaubriand, Gobineau, et sur le plan scientifique, les théoriciens de l'entropie. Cette civilisation, répète-t-il souvent, semble détruire tout ce avec quoi elle entre en contact: non seulement les autres cultures, contraintes de disparaître ou de s'assimiler, mais la vie à la surface de la planète. Et si elle progresse techniquement à une vitesse accélérée, au prix précisément d'atteintes incessantes à l'environnement naturel, sa capacité à créer de nouvelles formes de culture paraît en revanche bien incertaine. On peut se de fait demander «ce que pourra devenir l'art dans une civilisation qui, coupant l'individu de la nature et le contraignant à vivre dans un milieu fabriqué, dissocie la consommation de la production et vide celle-ci du sentiment créateur». Peut-être n'avons nous en fait affaire qu'à une civilisation parasite, de type viral, se nourrissant des œuvres inventées par celles qui l'ont précédée, mais incapable d'en inventer de nouvelles, faute d'être «enracinée dans un monde» qu'elle ne prétendrait «pas faire totalement sien»¹⁴.

2. Que penser de ces critiques? D'emblée il semble nécessaire de les situer dans leur contexte: celui des années 60, qui sont des années de modernisme radical, fascinées par la transgression. C'est l'époque où semble se justifier pleinement la définition que Nathalie Heinich donnera de l'art contemporain: un art qui ne se contente pas, comme l'art moderne de subvertir les codes de l'art classique, mais qui cherche à transgresser les limites mêmes par lesquelles se définit traditionnellement l'activité artistique. C'est de fait dans cette période qu'on voit se réaliser les expériences les plus radicales et les plus provocatrices: les happenings, les anthropométries de Klein, les violons broyés d'Arman, les blocs de pierre nus du minimalisme, les 4 minutes 33 de silence de John Cage. Lévi-Strauss ne daigne pas pour son compte s'intéresser à ces provocations, mais il est en revanche très choqué par la quasi dictature que prétendent exercer dans ces années le néo-sérialisme dans le domaine de la musique savante, ou la peinture abstraite dans le domaine pictural, et c'est en partie contre ce despotisme effectivement assez insupportable qu'il réagit. D'une façon générale, et à un niveau cette fois sociopolitique, il n'est pas disposé à se laisser impressionner par les idéologies révolutionnaires qui soufflent à ce moment là sur les intelligentsias occidentales. Son scepticisme le prévaut contre les rêves de changement radical de la vie qui enflamme au même moment ses jeunes admirateurs de la gauche radicale. Avec le recul, on est tenté de le féliciter d'avoir refusé d'aller dans le sens du vent, et de s'être évité ainsi bien des désillusions.

¹⁴ *Anthropologie structurale II*, Plon, 1973, p. 333

Ceci reconnu, la pertinence de ses jugements sur l'art moderne semble très variable, au moins d'un point de vue sociologique. En matière musicale, on ne peut nier qu'il a en partie vu juste. La musique serielle a constitué évidemment une des grandes aventures du 20 siècle musical, mais il semble clair que contrairement aux espoirs de ses promoteurs, le nombre des amateurs capables d'apprécier la subtilité des constructions formelles qu'elle a produites n'a jamais été très élevé, et qu'elle est toujours restée très confidentielle. Les territoires sonores qu'elle a découverts étaient sans doute passionnantes à explorer, mais trop froids pour donner envie d'y vivre durablement – en particulier ceux qu'elle a privilégiés dans les années 50-60.

Il en est en revanche tout différemment, semble-t-il de la peinture non figurative: même si elle ne représente qu'une voie parmi les autres, elle est aujourd'hui incontestablement assimilée, et même très aimée par le grand public. L'affirmation de Lévi-Strauss selon laquelle elle est privée de toute puissance de signification ne semble donc pouvoir être acceptée ni en droit ni en fait. Ni en droit d'abord: il y a longtemps déjà qu'un sémiologue aussi reconnu qu'Umberto Eco a protesté dans *La Structure absente* contre l'utilisation abusive faite par notre anthropologue de la notion de double articulation, et montré qu'un art fonctionnant selon un seul niveau d'articulation, voire même sans codage systématique, pouvait être riche de sens. Longtemps aussi que Nelson Goodman a analysé dans *Langages de l'art* les différentes façons dont un art pouvait fonctionner comme un système symbolique, parmi lesquelles il range, aux cotés de la représentation, l'exemplification ou l'expression, et conclu que «rien dans l'analyse des fonctions symboliques ne fournit le moindre argument à des manifestes qui affirmeraient que la représentation est un réquisit indispensable à l'art»¹⁵.

Il n'est de toute façon pas certain que ce soit en adoptant une approche sémiologique qu'on se donne le plus de chances de comprendre l'expressivité propre à l'art non figuratif. Les philosophies qui permettent de penser celle-ci sont sans doute au contraire des philosophies que Lévi-Strauss certes récuse, parce qu'elles prennent comme point de départ l'expérience vécue qu'il veut pour sa part dépasser, mais qui trouvent ici leur pleine légitimité, comme la phénoménologie ou même le bergsonisme: ce qu'elles contestent radicalement, c'est l'affirmation fondamentale qui soutend toute l'esthétique lévi-straussienne, celle selon laquelle «il n'existe de couleurs en peinture que parce qu'il y a déjà des êtres et des objets colorés, et c'est seulement par abstraction que les couleurs peuvent être décollées de ces substrats et traitées comme les termes d'un système séparé»¹⁶. Ce qu'elles postulent par contraste, c'est très exactement le contraire: le monde des objets n'est pas un monde psychologiquement premier mais un monde construit, dont la fonction est avant tout utilitaire, et il repose sur une

¹⁵ Nelson Goodman, *Langages de l'art*, Hachette. Littérature, 1990, p.124

¹⁶ *Le cru et le cuit*, pp. 27-28

expérience primitive, dans lesquelles les couleurs et les formes nous apparaissent séparées de tout support objectif. Le but de la peinture moderne est pour une bonne part précisément de réhabiliter cette expérience originale et pré-intellectuelle du monde.

Au niveau du fait en tout cas, il semble certain qu'aucun des nombreux amateurs de peinture abstraite, ne se contente de lui attribuer un rôle décoratif. Dans l'émotion qu'ils ressentent devant les toiles de Kandinsky, de Soulages ou de Rothko, il y a sans doute une dimension de plaisir sensoriel pur, face à des couleurs que leur libération de toute relation au monde objectif rend plus intenses, et qui parlent de façon plus immédiate à notre sensibilité. Mais l'essentiel du temps cette émotion s'associe toujours à une expérience intellectuelle et quasi cognitive. L'analyser n'est pas ici notre propos. On se contentera de rappeler qu'elle peut se situer à différents niveaux, qui ne s'excluent pas. On peut très bien voir par exemple dans la peinture abstraite, comme l'ont voulu ses premiers promoteurs, Kandinsky ou Mondrian par exemple, une réaction quasi métaphysique contre le matérialisme du monde moderne, une volonté de tirer la peinture du côté du lyrisme musical, ou encore, selon la doctrine popularisée par Clement Greenberg dans les années 50, une volonté de faire que la peinture, devenue consciente d'elle-même et purifiée de tout ce qui lui est inessentiel, s'exhibe elle-même dans ce qui est son essence – la planéité, la forme et la couleur. Mais on peut aussi, de façon moins philosophique, voir dans les œuvres d'un Pollock ou d'un Hartung, le reflet du geste qui l'a produite, de l'émotion qui l'a engendrée. On a également le droit d'interpréter le tableau abstrait comme une tentative pour dévoiler certaines des propriétés fondamentales et pourtant cachées du monde auquel nous sommes confronté: ces propriétés peuvent être liées par exemple à sa géométrie, c'est-à-dire à sa forme, ou au contraire à sa matérialité et à sa texture, ou encore à la place qu'y jouent la lumière ou l'énergie. Parfois même, la toile nous donne l'impression d'entrevoir confusément de quasi objets, d'autant plus mystérieux qu'ils restent indécis – c'est souvent le cas par exemple chez un peintre comme Zao Wou ki.

La question est en fait de savoir pourquoi Lévi-Strauss ne veut pas admettre cette expressivité pourtant évidente de l'art abstrait. La réponse est peut-être que ce qui l'intéresse dans un tableau, comme dans un mythe, c'est le plus souvent de pouvoir y discerner des objets et des personnages porteurs de qualités susceptibles d'être mis dans des rapports d'opposition significatifs, c'est-à-dire finalement de pouvoir les soumettre à une analyse structurale mettant en évidence la façon dont ils fonctionnent symboliquement. Son goût pour les œuvres à caractère implicitement ou explicitement symbolique est d'ailleurs assumé. Qu'on pense encore une fois à sa passion pour Wagner – dans la *Tétralogie* de laquelle il retrouve, comme on pouvait s'y attendre, le thème de l'échange: n'est elle pas tout entière

construite autour de la catastrophe que provoque le désir de prendre sans donner, de garder l'anneau plutôt que de le laisser circuler? Qu'on pense aussi à la façon dont il analyse dans *Regarder écouter lire* les tableaux de Poussin: quand il regarde *Eliezer et Rebecca*, ce qu'il cherche, c'est à donner une fonction à chacun de ses personnages, et par exemple à interpréter la figure d'une femme au visage de pierre enracinée dans le sol comme une synthèse symbolique de la race (la femme) et de la terre (la pierre) – d'une façon qui surmonte ainsi la contradiction qui est dans la Bible à origine de l'ambassade d'Eliezer, envoyé par Abraham chercher une épouse pour son fils Isaac¹⁷. Quand le décryptage symbolique n'est pas possible, il lui faut au moins pouvoir montrer que l'œuvre joue sur les transformations réglées d'un certain nombre de lignes ou de formes données au départ, comme dans le cas des peintures faciales Caduveo, qui jouent sur l'alternance de formes curvilignes et angulaires et de schémas symétriques et dissymétriques. Lorsqu'une œuvre ne rentre pas dans l'une ces catégories, elle cesse pour lui d'être à ses yeux dotée de sens.

Que penser maintenant des pronostics très sombres que formule notre auteur quant à l'avenir de la culture occidentale? On a peut-être le droit de penser qu'ils sont le simple retournement de la croyance au progrès encore dominante dans les années 60, et contre laquelle Lévi-Strauss n'a cessé de polémiquer. Cette croyance au progrès prend une forme exacerbée avec le modernisme esthétique, qui impose à l'artiste d'avancer sans cesse, par une série d'innovations et de transgressions, vers toujours plus d'audace et de radicalité, et de conduire ainsi l'humanité, de découverte en découverte, vers le moment ultime où elle atteindra, de façon hégélienne, la pleine conscience de soi. Ce modernisme est à l'origine bien entendu d'un grand nombre d'œuvres majeures du XX siècle, il a révolutionné effectivement nos façons de voir, de sentir et de penser. Mais il appartient manifestement aujourd'hui au passé. Personne ou presque ne soutient plus aujourd'hui que l'artiste et l'écrivain ont le devoir de se montrer toujours plus subversifs, personne ne croit d'ailleurs non plus que l'art et la littérature ont pour but de bouleverser radicalement notre vision du monde ou de contribuer à changer la société. Ce qu'on attend d'eux, plus modestement, c'est qu'ils nous procurent quelques moments, si possibles intenses, de plaisir, d'émotion ou réflexion. Rien ne nous force du coup à nier ce fait peu contestable qu'à l'âge de la mondialisation la production culturelle et artistique est en fait dynamique et surabondante, ne serait-ce que parce que le nombre des hommes instruits, provenant de toutes les cultures, qui ont quelque chose à exprimer, s'est considérablement accru. Ce qui est vrai, c'est que cette production ne cherche plus à avancer sur une ligne continue, qu'elle s'éparpille en tout sens, de façon pluraliste, sans chercher à produire

¹⁷ *Regarder, écouter, lire*, Plon, Paris, 1993, p.26

un sentiment d'unité ou de progrès, et sans chercher non plus à créer un style homogène qui prétendrait exprimer la conscience que notre époque a d'elle-même. Les publics sont aujourd'hui morcelés, chaque artiste, chaque écrivain, chaque genre a ses amateurs: mais il n'y a plus de créateurs connus de tous, ou de découverte stylistique qui s'imposeraient universellement et feraient l'événement. Nous sommes entrés en fait dans un nouvel âge de la culture, dans lequel celle-ci, tout en gardant un réel prestige, perd la supériorité par rapport aux autres activités humaines qui lui avait été reconnue depuis le romantisme, et se trouve donc en partie désacralisée. Parmi les autres caractéristiques de ce nouvel âge figure également le fait que le fossé entre arts populaires et arts savants tend à se combler, que les arts savants perdent la supériorité qu'ils s'étaient jadis octroyés que de nouveaux modes d'expression apparaissent sans cesse, et que les genres autrefois mineurs ont parfois plus de dynamisme que ceux qui étaient jadis réputés majeurs. Plus frappant peut-être encore est l'affaiblissement du souci d'ouvrir les chemins de l'avenir et le recul de l'obsession du jugement de la postérité: chacun aujourd'hui cherche à trouver son public dans le seul présent, et ne se soucie plus guère de ce que pensera le 30 siècle.

Cette situation nouvelle qui est la nôtre, on ne peut pas reprocher une seconde à Lévi-Strauss de ne pas l'avoir anticipée. On peut cependant trouver que la position de refus systématique dans lequel il s'est peu à peu enfermé à l'égard du monde contemporain, due en partie au fait que celui-ci faisait disparaître peu à peu son objet d'étude, les sociétés premières, même si elle est exprimée avec beaucoup de grandeur et dans un style superbe, a tout de même limité fortement la compréhension qu'il nous propose de notre époque, dans le domaine culturel comme dans les autres domaines. Il est vrai que ce n'est pas elle qu'il s'efforçait de rendre intelligible.

3. Il est temps maintenant de changer de perspective, et d'observer que le regard globalement négatif que notre auteur a porté sur la peinture moderne aurait pu être différent s'il avait choisi de situer celle-ci dans le sillage d'un mouvement dont il s'est toujours senti très proche, le mouvement surréaliste. Sa sympathie pour lui peut a priori surprendre, tant son intellectualisme rigoriste et son goût pour la logique semblent à l'opposé de l'exaltation lyrique propre à Breton et à ses amis. Elle ne se justifie pourtant pas seulement par des raisons biographiques. Certes le fait que Lévi-Strauss ait beaucoup côtoyé les surréalistes aux USA entre 1940 et 1945, qu'il ait beaucoup fréquenté Tanguy, Masson, ou Max Ernst, et que ceux ci aient partagé avec lui son goût pour les arts premiers, l'a poussé à leur rester fidèle. Mais les affinités qui les rapprochent sont en fait très profondes et assumées: «des surréalistes et moi, déclare-t-il, avons les mêmes sources, les mêmes origines: nous nous rattachons eux et moi au 19 siècle. Ce n'est pas un hasard si Breton avait une passion pour Gustave Moreau,

pour toute cette période du symbolisme et du néo-symbolisme (...). Les surréalistes ont été attentifs à tout ce qui apparaît comme irrationnel et ils ont cherché à l'exploiter au point de vue esthétique. C'est le même matériau dont je me sers mais au lieu de l'exploiter à des fins esthétiques, je cherche à réduire cet irrationnel à la raison»¹⁸. Le bel article sur Max Ernst intitulé *Une peinture méditative* explicite clairement cette proximité. Le peintre allemand, dont on peut observer au passage qu'il est en fait le moins figuratif des peintres surréalistes, et que son utilisation du frottage et du collage s'oppose au dessin quasi académique d'un Magritte ou d'un Delvaux, y est admiré pour son «puissant sentiment de la nature», pour «sa compréhension profonde du monde végétal», pour sa capacité à «énoncer laconiquement des symboles qu'on dirait perdus», et à faire deviner dans le monde qui nous entoure un ordre caché mais partiellement inaccessible. Mais il est loué aussi, de façon plus inattendue, pour sa capacité à «transgresser la frontière entre le monde extérieur et le monde intérieur et à donner accès à cette zone intermédiaire – le *mundus imaginalis* de l'ancienne philosophie iranienne tel que l'a décrit Corbin – où l'artiste évolue librement, en toute spontanéité»¹⁹. Lévi-Strauss partage aussi la conviction de Max Ernst selon laquelle le véritable artiste ne doit pas vouloir créer activement, mais au contraire se mettre dans un état de passivité, et «assister en spectateur à la naissance de ce que d'autres appelleront son œuvre». Cette démarche est d'ailleurs précise-t-il, celle qu'il a lui-même voulu adopter dans les *Mythologiques*, en faisant en sorte que les mythes qu'il y analysait se disposent librement au long des pages «selon des arrangements que la manière dont ils se pensent en moi commandent». Ce qui confirme bien que dans cet ouvrage impressionnant qu'il appelle sa «Tétralogie», et dont il affirme «ce livre sur le mythe est à sa façon un mythe», il a voulu lui-même réaliser une sorte de synthèse de la science et de l'art.

Dans le même article, il s'efforce aussi de justifier d'un point de vue structuraliste le principe même de l'image surréaliste, qui consiste, on le sait à «rapprocher des éléments de nature apparemment opposés sur un plan de nature opposée à la leur»: car dès qu'on met en rapport deux éléments, même complètement hétérogènes, leur rapprochement est nécessairement source de sens. Soit par exemple, pour reprendre une image célèbre de Lautréamont, «la rencontre fortuite d'une machine à coudre et d'un parapluie sur une table de dissection»: tout de suite, montre avec humour Lévi-Strauss, des analogies et des symétries apparaissent. La machine à coudre et le parapluie sont de fait, à y bien regarder, des images inversées

¹⁸ Entretien avec Didier Eribon pour le Nouvel observateur à propos de *Paroles données*, 1984. Repris dans le Numéro spécial du Nouvel observateur sur Lévi-Strauss novembre-décembre 2009, p 56

¹⁹ *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983, pp. 327-331

l'un de l'autre. Tous deux possèdent en commun une aiguille, mais la première agit sur la matière textile et la transforme, tandis que l'autre est au contraire un tissu qui résiste. Les placer ensemble sur une table de dissection, c'est rappeler en tout cas que tous deux peuvent «tomber malades», c'est-à-dire cesser de fonctionner, et c'est inciter en outre à décomposer leur mécanisme.

A dire vrai, cette démonstration séduisante laisse le lecteur un peu perplexe: car si dans toute image ou dans tout texte, même produit aléatoirement, on peut trouver du sens, comment justifier l'affirmation mainte fois répétée selon laquelle dans le cas du mythe, ce sens est produit délibérément, intentionnellement, et même de façon très intellectualisée. Lévi-Strauss affirme on le sait que le mythe a une fonction, qu'il sert «à résoudre des problèmes qu'on peut appeler philosophiques», que la culture qui le produit se pose parce qu'elle souffre de certaines contradictions, qu'il lui faut résoudre ou au moins masquer. Pour cela «il commence par disposer comme sur un échiquier les termes dont il essaie de résoudre les contradictions: l'histoire racontée est comme la partie qu'un joueur va mener avec ces pièces placées selon certaines règles»²⁰. La question qu'on est parfois tenté de se poser c'est celle de savoir s'il n'y pas là un risque de projeter sur l'élaboration du mythe la signification que celui-ci peut prendre après coup pour les membres de la culture qui le produit, ou encore pour l'interprète qui le dissèque, et qui met en évidence sa complexité structurale. En d'autres termes: les significations que Lévi-Strauss met en évidence en analysant les jeux d'opposition et les transformations sous-jacents à un mythe sont-elles réellement à l'origine de la production de celui-ci, ou n'existent elles qu'a posteriori, en partie peut-être pour et par le regard de l'analyste?

En laissant de côté cette question délicate, on tirera en tout cas de ce texte si suggestif sur Max Ernst deux conclusions, sur lesquelles on voudrait terminer cette analyse. La première, c'est que s'il avait cherché à retrouver dans l'art moderne et contemporain tout ce qui vient de l'héritage surréaliste, au lieu de s'obstiner à le confronter à Poussin, à Ingres et à Joseph Vernet, Lévi-Strauss aurait peut-être pu s'en former une image plus positive. Le seul de ses textes qui aille dans ce sens est celui qu'il consacre à Anita Albus, peintre et historienne de l'art allemande, dont les toiles le séduisent parce qu'elles réunissent deux traditions également chères à l'art germanique: celle de la nature morte, exécutée avec une grande minutie, et celle de l'art fantastique ou mythologique. Sa démarche lui paraît prouver une fois de plus que «quand il se soumet de toutes ses forces au réel, le peintre ne s'en fait pas l'imitateur. Ces images empruntées à la nature, il garde la liberté de les disposer dans des arrangements imprévus qui

²⁰ Entretien avec Jacques Monseau, Revue Psychologie, n° 23, 1971

enrichissent notre connaissance des choses en faisant apercevoir entre elles de nouveaux rapports»²¹. Peut-être en cherchant bien, Lévi-Strauss aurait-il pu trouver à notre époque d'autres artistes et surtout d'autres dessinateurs doués d'un sens égal du fantastique. Il faut observer aussi que dans les *Entretiens avec Charbonnier*, il affirmait qu'il n'avait aucune objection de principe à l'égard du ready-made à la Duchamp (l'égouttoir à bouteilles par exemple), qui détourne de leur usage ordinaire des objets de la vie quotidienne et qui les combine de façon inattendue: dans la mesure où une bonne partie de l'art contemporain est issue de la pratique du ready-made, on peut là encore se demander si l'opposition qu'il lui manifeste n'aurait pas pu être au moins dans certains cas levée.

Seconde et dernière remarque: le rapprochement qu'il nous propose lui-même entre le structuralisme et le surréalisme suggère en tout cas que s'il y a une part de connaissance dans le second, il y a aussi une forte part de poésie dans le premier. Les commentateurs contemporains semblent y être de plus en plus sensibles. Alors qu'il y a cinquante ans, c'est à la dimension scientifique du structuralisme qu'on s'intéressait avant tout, c'est aujourd'hui assez souvent à la singularité de l'œuvre de son promoteur qu'on est attentif: au fait en particulier que cette œuvre cherche délibérément à transgresser les frontières entre les genres, et à se situer simultanément sur le terrain de la l'anthropologie scientifique, de la logique, de l'interprétation des mythes, de la philosophie, et de la littérature; et qu'elle possède en même temps une double dimension, objective et subjective – offrant à la fois, comme c'est son intention, une compréhension rigoureuse de certaines formes du fonctionnement symbolique de l'esprit humain, et l'expression d'une vision du monde très singulière et très personnelle. Beaucoup de lecteurs actuels en particulier sont frappés par la vivacité de l'imagination intellectuelle qui s'y déploie, qui lui fait souvent privilégier l'originalité et la fécondité des rapprochements qu'il ne cesse d'opérer à leur stricte justesse. On ne prendra qu'un exemple, celui du rapport à la musique. Au terme d'une analyse précise des textes que Lévi-Strauss lui a consacrés, le musicologue Jean-Jacques Nattiez fait par exemple observer que beaucoup d'entre eux suscitent chez ses collègues universitaires un mélange de réticence et d'admiration: il est douteux par exemple que le *Boléro* de Ravel ait vraiment la structure d'une «fugue mise à plat»²², douteux que l'héritage du mythe soit partagé à partir de l'âge classique entre la musique et le roman, douteux même que la nécessité d'une mise en parallèle stricte du mythe et musique soit évidente pour d'autres que Lévi-Strauss lui-même, qui lui se trouve être un passionné des deux (mais qui curieusement refuse tout intérêt à l'étude de la musique des peuples premiers). A chaque fois

²¹ *Le regard éloigné*, pp. 336-344

²² *L'homme nu*, p. 590

pourtant, il s'agit là d'idées originales et suggestives, défendues avec un brio incomparable, parfois épice d'un goût certain pour la provocation. Pour conclure son examen Nattiez reprend le point de vue d'Edmund Leach, qui voyait en Lévi-Strauss moins un professeur de rigueur que «le maître de l'analogie inattendue», et il aboutit à la conclusion que même si les homologies que celui-ci ne cesse de rechercher de façon quasiment obsessionnelle dans tous les phénomènes qu'il analyse sont parfois artificielles, et souvent «trop générales pour être vraies», ses livres nous touchent malgré tout «au plus profond de nous-mêmes par leur profondeur poétique et cosmique»²³. De fait: si nous n'étions pas tous convaincus qu'il est autre chose et plus qu'un anthropologue ordinaire, lui consacrerions nous l'attention fascinée que nous lui consacrons aujourd'hui?

Références

- Georges Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*, 1961, 10/18
Goodman Nelson, *Langages de l'art*, Hachette. Littérature, 1990
Nattiez Jean-Jacques, *Lévi-Strauss musicien*, Actes Sud, 2008
Lévi-Strauss Claude, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962
Lévi-Strauss Claude, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964
Lévi-Strauss Claude, *L'homme nu*, Plon, Paris, 1973
Lévi-Strauss Claude, *Le regard éloigné*, Paris, 1983
Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale II*, Plon, Paris, 1973
Lévi-Strauss Claude, *Regarder écouter lire*, Plon, Paris, 1993
Lévi-Strauss Claude, Entretien avec Jacques Mousseau Revue Psychologie, n° 23
1971

²³ Jean-Jacques Nattiez, *Lévi-Strauss musicien*, Actes Sud, 2008, p 220

Dana TABREA

Art and Law*

(*Law and Art. Justice, Ethics and Aesthetics*, Edited by Ben-Dor, Routledge, NY, 2011)

Abstract: Having in mind that the exercise of the legal role and the scholarly understanding of legal texts were classically defined as *ars iuris*, i.e. an art of law, the editor finds the literal justification for his volume, and of associating law and art. The relationship between art and law is mediated by interpretation and hermeneutics. Works of art as well as law texts are constantly being interpreted and recreated. In spite of the hermeneutic creativity implied by both art and law, the relationship between art and law is confusing and not so perfect after all. The contributors to the volume struggle with the question if the relationship of law and art is there and if it is worth discussing.

Keywords: art, law, interpretation, aesthetics, ethics

Having in mind that the exercise of the legal role and the scholarly understanding of legal texts were classically defined as *ars iuris*, i.e. an art of law, the editor finds the literal justification for his volume, and of associating law and art. The relationship between art and law is mediated by interpretation and hermeneutics. Works of art as well as law texts are constantly being interpreted and recreated. In spite of the hermeneutic creativity implied by both art and law, the relationship between art and law is confusing and not so perfect after all. The contributors to the volume struggle with the question if the relationship of law and art is there and if it is worth discussing.

The volume under review here reunites several contributions to the discussion of the necessity and the role of the questioning of the relationship between art and law. It has three parts: the first part is dedicated to philosophical reflections on the relationship between aesthetics and ethics, making the place of law between ethics and aesthetics. The second part establishes the relationship between law and art by introducing the ideas of creativity and interpretation. The third part explores the relationship between law, justice and the image.

The contributors of part one build reflections on poetic justice (Krzysztof Ziarek), argue that law remains law (Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos), see Judaism as detached from ethical and aesthetic sensibility, and the detachment reproduces total legalism (Ariella Atzmon), analyse Alain Badiou, trying to answer if the subsumption of philosophical

* **Acknowledgements:** This paper is part of a research financed by The Operational Sectorial Programme for The Development of Human Resources through the Project “Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes” POSDRU/89/1.5/S/49944.

truths into the truthfulness of art can say something of the relationship between art and law (Igor Stramignoni), explore the tension between art and law in Shakespeare as interpreted by Foucault (Richard Wilson), read Heidegger and argue that the fore-structure of the being at the moment of happening opposes the legal critical thinking that is the base of law (Oren Ben-Dor), explore feminist aesthetics in the Harlem Renaissance through the concept of the curse (Ewa Plotonowska Ziarek), and try to answer how aesthetic experience enriches us and get a sense of our togetherness (Adam Gearey): 1. *Poietic "Justice": Art and the Measure of Mortality*, Kryzstof Ziarek; 2. *Repetition Or The Awnings of Justice*, Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos; 3. *Judaism In The No Man's Land Between Law and Ethic*, Ariella Atzmon; 4. *Seizing Truths: Art, Politics, Law*, Igor Stramignoni 5. *Like The Osprey to the Fish: Shakespeare and the Force of Law*, Richard Wilson; 6. *Agonic is not yet Demonic: at the be-ginning there will have be-come a de-cision*, Oren Ben-Dor; 7. *Nella Larsen's Feminist Aesthetics: On Curse, Law, and Laughter*, Ewa Plonowska Ziarek; 8. *I wish you well: Notes Towards an Aesthetics of Welfare*, Adam Gearey.

In part two the contributors explore the idea that art succeeds in enhancing what law cannot (Zenon Bańkowski and Maksymilian Del Mar, Ian Ward), explore the problematic manner in which art inspires legal creativity (Stephanie Jones), even read actual legal cases as literary texts and explore the possibility of conversation between law and poetry (Robin Lister), try to answer questions such as to what extent law stays in the way of creativity and to what extent creativity should be limited for the sake of copyright (Jaime Stapleton), and draw parallels to the way the notion of performance has been grasped in musicology and jurisprudence (Thomas Irvine): 9. *The Torch of Art and the Sword of Law: Between Particularity and Universality*, Zenon Bańkowski and Maksymilian Del Mar; 10. *The Play of Terror*, Ian Ward; 11. *The poetic ocean in Mare Liberum*, Stephanie Jones 12. *Reading Law as Literature: Cases for Conversation*, Robin Lister; 13. *Copyright Activism as Art: Aesthetics, Ideology and Ethics*, Jaime Stapleton; 14. *Musical Performance, Natural Law and Interpretation*, Thomas Irvine.

The contributors of part three reveal the power of image and its relation to law, underlie the oppressive dimension of the image, analyse the suspicion with which the image has been treated by law as a pointer to the irreducible aesthetic aspect of law (Costas Douzinas), analyse the significance of legal emblems, a combination of image and text (Peter Goodrich), try to answer if there can be an image of suffering prior to any legal narrative (Panu Minkkinen), analyse iconic pieces that convey the essence of the rule of law (Desmond Manderson), and find a way to bind law and art within the violent circles of truth and power (Kendell Greer): 15. *A Legal Phenomenology of Images*, Costas Douzinas, 16. *Flores quae faciunt coronam or The Flowers of Common Law*, Peter Goodrich; 17. *The Expressionless: Law, Ethics, and the Imagery of Suffering*, Panu Minkkinen, 18. *Governor Arthur's Proclamation: Images of the Rule of Law*, Desmond Manderson.

Antonela CORBAN

Le culte des anges et leur représentation dans l'art byzantin¹

(Glenn Peers, *Trupuri imateriale. Reprezentări bizantine ale îngerilor/ Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium*, traduit par Maria Yvonne Băncilă, Editura Nemira, Bucureşti, 2011)

Abstract: This book presents the figures and symbols used by Byzantine artists to represent the incorporeal forms of angels and the quarreling between iconoclasts and iconophils concerning their representation. I intend to point out the sources used by Glenn Peers (the writings of church fathers, the legends and the hagiographic narratives of angelic apparitions) in his attempt to explain how could the angels be visualized and depicted in icons, although they are described like immaterial, bodiless beings.

Keywords: angels, representation in Byzantium, subtle body, the unrepresentable, Iconoclasm, Iconophilia

Le livre *Corps immatériels. Représentations byzantines des anges* repose sur la thèse de doctorat en histoire de l'art de Glenn Peers (aspect qui se retrouve également dans la manière de constitution de celle-ci). Le fait qu'il y accorde plus d'espace aux arguments théologiques qu'à l'interprétation d'images proprement dite est dû en particulier à sa formation en études médiévales. Il focalise ainsi sur l'idée de représentation dans son sens général, s'intéressant davantage aux problèmes conceptuels posés par la représentation des anges qu'aux icônes effectives de ceux-ci.

Dans le premier chapitre, Peers analyse une série de controverses parrues au long du temps, lorsqu'on a posé le problème de la représentation des anges. Les difficultés sont survenues à cause de l'impuissance de définir leur nature d'une part et à cause de la popularité de leur culte, de l'autre. L'auteur insiste dans son argumentation sur les deux moyens que la tradition offre: la représentation symbolique et la représentation littérale. Les deux possibilités d'interprétation apparaissent suite à la question concernant la place des créatures de Dieu dans le culte chrétien et à partir de la conception de certains théologues, pour lesquels le dévouement d'ordre intellectuel et

¹ **Acknowledgements:** This paper is part of a research financed by The Operational Sectorial Programme for The Development of Human Resources through the Project “Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes” POSDRU/89/1.5/S/49944.

spirituel annulait la forme de représentation matérielle. La représentation du transcendent absolu, de Dieu même, a trouvé son justification dans l'incarnation, tandis que dans le cas des anges (bien qu'on rappelle quelques situations telles que celle de l'archange Raphael et de Tobie) la difficulté est survenue à cause du fait que ceux-ci n'ont pas laissé des traces matérielles, ni des visages humains consignés par l'histoire (images miraculeusement imprimées, comme le voile de Sainte Véronique ou des reliques comme les saints).

Les éléments que les mosaïstes, les peintres ou les sculpteurs byzantins ont adoptés dans la représentation des anges étaient: un certain degré d'anthropomorphisation, les piliers et les colonnes de feu ou de nuages, ensuite les ailes comme attribut qui pouvait exprimer dans des termes visuels la transcendance, le manque de corporalité, l'activité continue, la vitesse. L'auteur mentionne que les formes ailées de représentation des anges provenaient également de quelques modèles païens (tels que la Victoire ailée ou les personnifications des saisons, du vent, des personnages psychopompes, des âmes).

Dans le deuxième chapitre, Peers insiste et analyse avec beaucoup de détails les arguments des iconoclastes contre les représentations des anges. Ceux-ci étaient les adeptes de l'interprétation littérale des Écritures et de la consécration purement intellectuelle et ne pouvaient pas concevoir une réconciliation entre la nature des anges, qui est inconnue et les représentations matérielles, symboliques de l'art. Parmi les auteurs que Peers mentionne, nous rappelons Épiphane de Salamine, dont la théologie n'admettait pas les représentations allégoriques et la capacité de l'art de transmettre une vérité quant à la nature divine, car toute consécration fondée sur des images matérielles est, au fond, idolâtre. Puisque les anges sont essentiellement spirituels, ils ne se connaissent qu'en termes spirituels. C'est pour cela qu'il ne peut pas concevoir pour ceux-ci une représentation en liaison symbolique avec son prototype. C'est à cette tradition précoce, de la consécration de type spirituelle, qui refusait l'icône, qu'appartient aussi Macarius Magnes ou la théologie de l'Évagre le Pontique qui combattaient les images et qui recommandaient la pratique de la "consécration pure", dégagée des images venues du monde des sens (qui pourraient distraire la pensée en défaveur de la consécration) et la consécration face à Dieu uniquement "en esprit et en vérité". (Jean, 4.24) Un autre auteur auquel Peers fait référence c'est Philoxène de Mabbog qui, à son tour, s'opposait aux représentations symboliques dans le culte chrétien, telles que les images anthropomorphes pour Jésus et pour les anges et le pigeon pour l'Esprit Saint, à cause de l'impossibilité de leur compréhension absolue. Ce qu'il acceptait était uniquement la consécration purement intellectuelle ou

spirituelle. À son tour, Sévère d'Antioche soutenait que les icônes ne pouvaient pas reproduire la nature des anges (un grand mécontentement était pour lui la couleur pourpre utilisée par les peintres d'icônes pour vêtir les anges; en revanche, il considérait plus convenable la couleur blanche).

Le chapitre trois focalise sur les représentations des anges dans les icônes, mais également sur les éléments théoriques concernant les illustrations symboliques de ceux-ci (la théorie iconophile). Pour soutenir son argumentation, l'auteur met en discussion la théorie de Pseudo-Denys l'Aréopagite qui était l'adepte des représentations symboliques et de la compréhension des choses saintes par l'intermédiaire des images verbales. Il a ainsi créé un cadre dans lequel les théologues iconophiles ont pu ultérieurement traiter les représentations symboliques des anges. Lorsqu'on a posé le problème de la représentation anthropomorphe des anges, celle-ci a été conçue comme une dissimulation symbolique, les anges étant illustrés de manière à être compréhensibles pour la pensée humaine. Peers utilise de même d'autres sources intéressantes dans le développement du thème proposé, telles qu'une série d'épigrammes du VI-ème siècle. Leur lecture mène à l'idée selon laquelle l'icône confère à des êtres immatériels une forme matérielle, qui ne ressemble pas au prototype, dans le but d'être contemplée, mais pas décrite. Par exemple, les épigrammes d'Agathias nous offrent des témoignages sur l'attitude envers la représentation des anges dans la période précédant l'iconoclasme. Nil le Scholastique, tout comme Agathias, soutenait qu'en représentant un être qu'on ne peut pas voir avec les yeux, par l'intermédiaire de l'image, celui qui la contemple pourrait en fait méditer sur l'être même. Hypatius d'Ephès admet également la présence des icônes, mais avec une certaine réserve, tout en considérant que dans le culte chrétien c'est une possibilité pour les individus moins évolués du point de vue spirituel d'apprendre quelque chose quant aux aspects divins. Ces points de vue présentent certaines affinités avec la conception du philosophe néoplatonicien Porphyre, qui postulait que les statues païennes sont, au-delà du matériel dont elles sont réalisées, des images par lesquelles on peut comprendre la divinité à l'aide des capacités humaines de perception. En d'autres termes, il s'agit d'une élévation de la pensée vers la réalité supérieure, par l'intermédiaire des représentations matérielles.

Au cours des siècles VIII-IX, l'apologie iconophile est apparue comme une réaction aux attaques iconoclastes à l'adresse des images religieuses. Les iconophiles considéraient que les icônes avaient deux fonctions: anagogique et didactique et prenaient soin à préciser la distinction entre Dieu et ses messagers sur la terre d'une part et entre les anges et les êtres humains, de l'autre. Pour St. Jean Damascène, l'icône se trouve dans une relation indéterminée avec le prototype, mais, à l'aide de celle-ci, l'intellect peut se

faire une idée quant aux choses incompréhensibles. Pour le Patriarche Nicéphore I^{er} de Constantinople, les apparitions des anges constituent des manifestations symboliques, perçues au niveau spirituel. C'est pour cette raison que leurs représentations doivent être comprises comme des symboles qui s'adressent à l'intellect et pas à la vue, car ce sont des moyens plus accessibles dans l'essai de contempler une réalité transcendante.

Afin de souligner le rôle des inscriptions dans les icônes byzantines, Peers fait un saut dans le temps et rappelle le texte de Foucault *La trahison des images*, où l'auteur analyse l'ouvrage de Magritte *Ceci n'est pas une pipe*. L'idée sur laquelle repose cet ouvrage est que le mimétisme de la représentation est annulé par l'inscription retrouvée au-dessous de la peinture réalisée d'une manière réaliste.

Le dernier chapitre fait référence aux apparitions de l'archange Michaël, où l'on rappelle deux situations: celle de Colossae (Chônai) et celle de Monte Gargano, du sud de l'Italie. Les deux ont donné naissance à des légendes qui présentent des ressemblances quant à la structure et que l'auteur analyse de manière détaillée. Parmi les variantes de celles-ci, il s'arrête à la version du VIII-ème siècle (bien qu'elle ne soit pas la première) de la légende portant sur la merveille de l'archange Michaël de Chônai, puis à celle décrite par Syméon Métaphraste, tout en précisant qu'il y a plusieurs désaccords qui apparaissent d'une variante à l'autre et un manque de précision historique dans la présentation des événements. Puisque les personnages principaux des histoires n'ont pas offert des éléments précis dans la description de l'ange (la légende mentionne le fait seul que pour le moine Archippus, l'archange est apparu sous la forme d'un pilier de feu, qui s'élevait jusqu'au ciel), le peintre d'icônes se trouve encore dans l'embarras lorsqu'il doit le peindre. Dans ce cas, il fait appel à l'image déjà connue, celle d'un jeune homme ailé, allusion à sa nature transcendante et indescriptible et pas à une reproduction littérale de son visage. L'archange Michaël dépasse la capacité des mots et des images à lui décrire la réalité, mais "c'est juste l'impossibilité dont nous parlons qui nous invite à la contemplation". (p.253)