

META
Research in
Hermeneutics,
Phenomenology,
and Practical Philosophy

Vol. I, No. 2 / 2009
Topic: Justice and Conflict of Norms

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. I, No. 2 / 2009

Topic: Justice and Conflict of Norms

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

Edited by

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

Publisher

Alexandru Ioan Cuza University Press, Iasi, Romania

Frequency

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

Contact

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy
Department of Philosophy and Social and Political Sciences
Al.I. Cuza University of Iasi
Bd. Carol I, no. 11
700506, Iasi, Romania
Email: editors[at]metajournal.org

ISSN (online): 2067 - 3655

Editors

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

Editorial Board

Arnaud François, Assoc. Prof. Dr., Univ. of Toulouse II - Le Mirail, France
Valeriu Gherghel, Lect. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Gim Grecu, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Vladimir Milisavljevic, Researcher Dr., Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrade, Serbia
Emilian Margarit, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Cristian Moisuc, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Cristian Nae, Lect. Dr., George Enescu University of Arts, Iasi, Romania
Radu Neculau, Assist. Prof. Dr., University of Windsor, Ontario, Canada
Sergiu Sava, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Guillaume Sibertin-Blanc, Lect. Dr., Univ. of Toulouse II-Le Mirail, France
Ioan Alexandru Tofan, Lect. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Iulian Vamanu, Lecturer, Rutgers, The State University of New Jersey, USA

Advisory Board

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

Table of contents

JUSTICE AND CONFLICT OF NORMS

Introduction. Les paradigmes de la justice

CORNELIU BILBA

Pages: 207-211

L'icône et le foulard. Identité culturelle, dignité morale et reconnaissance réciproque

RADU NECULAU

Pages: 212-248

Penser les Balkans aujourd'hui : l'orientalisme, le balkanisme, et la question de la modernité

VLADIMIR MILISAVLJEVIĆ

Pages: 249-271

Socialisme, Communisme, Totalitarisme : quelle différence pour une recherche historique du point de vue moral ?

MOMCHIL HRISTOV

Pages: 272-287

Perdus dans la translation. La dérive de la notion de « citoyenneté européenne »

DIANA MARGARIT

Pages: 288-301

Les deux justices selon Nietzsche : un exemple d'inversion des valeurs

ARNAUD FRANÇOIS

Pages: 302-319

La malédiction du justicier, le bouc et le prophète : éléments pour une théorie des modalités

théologico-politiques de subjectivation

GUILLAUME SIBERTIN-BLANC

Pages: 320-347

VARIA

Les trois modes perceptifs et le concept d'image chez Bergson

IOULIA PODOROGA

Pages: 351-367

On the Possibility of Mystery. Philosophy and Esotericism
IOAN ALEXANDRU TOFAN
Pages: 368-385

BOOK REVIEWS

Towards a Rediscovery of Classical Values: The Ethics of the British Idealists. A Passport across Cultural Borders
DANA TABREA
(William Sweet, ed., *The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists*, Imprint Academic, UK, 2009)
Pages: 389-397

Conséquences husserliennes. Une voie phénoménologique intrinsèque
GIM GRECU
(Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, coll. « Krisis ». Grenoble: J. Millon, 2007)
Pages: 398-403

Whose Hume Is This?
EMILIAN MARGARIT
(Jeffrey A. Bell, *Deleuze's Hume. Philosophy, Culture and Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009)
Pages: 404-408

The individual way of thinking Christianly
IONUT BARLIBA
(Sylvia Walsh, *Kierkegaard Thinking Christianly in an Existential Mode*. Oxford: Oxford University Press, 2009)
Pages: 409-414

Der Mensch als verstehendes Wesen
LUCIAN IONEL
(Emil Angehrn, *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*. Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag, 2008)
Pages: 415-421

The System of Phenomenological Philosophy
TUDOR COSMA PURNAVEL
(Bob Sandmeyer, *Husserl's Constitutive Phenomenology. Its Problem and Promise*. New York: Routledge, 2009)
Pages: 422-427

Justice and Conflict of Norms

Introduction. Les paradigmes de la justice

Abstract

Introduction. Paradigms of Justice

Theories of justice are marred by a permanent state of conflict because they express prejudices whose source lies in the lifeworld. One may regard these theories as interpretations of the concept of justice. Assuming a strong meaning of “theory,” one can legitimately ask if it is possible to reduce a theory of justice to its underlying paradigm. Several different paradigms coexist in modernity; the tension between them has intensified with the advent of political ideologies. The newest paradigm of justice is global justice. Yet the epistemic status of all theories of justice is ambiguous. A theory of justice is true to the extent that it is right, and false if it is not. This applies to Rawls’ theory, as well.

Keywords: theories of justice, ideologies, norms, values, politics

Lorsque le conflit et la justice font l’objet d’un seul et même discours, la notion de conflit est appelée à permettre l’identification du contenu de la justice à partir de la dynamique de l’interaction sociale et des attentes *légitimes* des sujets. Cette dynamique est pourtant historique et la légitimité des attentes et des revendications est définie selon les types de culture et les formes d’organisation sociale et politique connues par l’humanité. Comme Louis Dumont l’a déjà remarqué, la question de la justice a toujours été discutée, dans le monde occidental, à l’intérieur des trois paradigmes politiques connus jusqu’à présent : la cité (grecque), l’empire (romain) et l’Etat (nation). Si on reprend cette idée de Dumont pour penser la question de la justice en relation avec les types de revendications et de conflits, on se rend compte que les théories de la justice fonctionnent comme des réponses à des questions spécifiques que les philosophes et les hommes politiques qui avaient assumé la tâche de penser ou de réaliser la paix sociale se sont posées, à des époques différentes, en des espaces distincts et avec des outils conceptuels particuliers. Pourtant, en théorie, les philosophes ont toujours essayé de trouver des réponses qui soient valables indépendamment des circonstances

historiques qui avaient provoqué leur propre réflexion. Platon et Aristote ont écrit dans et pour la cité grecque, mais c'est par rapport à la nature humaine qu'ils ont pensé la meilleure forme de gouvernement et la meilleure distribution des ressources. Hobbes voulait donner une solution à la guerre civile anglaise et conférer une légitimité à la monarchie, lorsqu'il définissait la justice comme soumission consentie aux lois du souverain. Quant à Locke, il était l'idéologue de la Révolution Glorieuse, tout comme Rousseau était un républicain à la française ; ils ont légitimé le droit à la révolte, l'un au nom de la propriété, l'autre contre la propriété. Mais ils ont tous défendu les droits d'une nature humaine universelle. Les conflits qui sont connus sous le nom générique de « luttes de classe » et qui caractérisent la dynamique de la société moderne ont donné naissance à des théories de la justice dites « de gauche » qui se sont opposé à des théories de la justice dite « de droite » ; pourtant, la gauche et la droite se sont divisées pour donner naissance à des nouvelles formes d'opposition.

Par conséquent, les théories de la justice entrent en conflit dans la mesure où elles font jouer des présupposés dont l'origine est le « monde de la vie » et qui participent à la vie. Il est possible de voir ces théories comme des interprétations du concept de justice ; le « conflit des interprétations » serait alors déterminé par l'interprétation de la justice à partir d'un certain nombre de préjugés qui constituent le fondement pour la construction d'une « vision du monde » politique. En tant que *théories*, les conceptions de la justice sont des « systèmes de pensée ». Cette expression est assez ambiguë chez Rawls qui aimait dire que la justice est une caractéristique des institutions sociales tout comme la vérité est une caractéristique des systèmes de pensée. En tant que *description ou déduction des normes justes*, la théorie de la justice devrait pouvoir être vraie, mais elle ne peut être vraie tant que la déduction des normes est elle-même normative. La théorie de la justice revendique cette place spéciale que Habermas assignait à la connaissance réflexive, qui était censée nous délivrer du réalisme naïf et des pratiques sociales englobantes par la prise de conscience de vraies dépendances. Mais, à la différence de la critique des idéologies, la théorie de la justice n'a pas cette

dimension transcendante qui pourrait lui permettre de définir son propre statut. Si l'on parle encore de Rawls (qui assume la tâche de donner une *théorie*), sa théorie de la justice maintient encore un profil transcendantal, en raison de son héritage kantien déclaré (c'est par ailleurs en tant que disciples de Kant que Rawls et Habermas ont mené leur débat sur la justice politique). Mais les autres « théories » de la justice, de gauche ou de droite, n'ont rien de cette ambition de dépasser le monde de la vie, elles sont des « doctrines compréhensives » qui sont *vraies puisque justes, ou bien fausses puisque injustes*.

Ce point devient plus intéressant si on prend en considération deux des articles publiés dans le dossier thématique de ce numéro. Le premier est celui de Momchil Hristov, qui fait une généalogie de l'historiographie récente en Bulgarie. L'auteur nous montre que l'écriture de l'histoire du communisme est vraie dans la mesure où elle est juste. Les conflits de justice concernent ici le droit à la vérité et la reconnaissance d'une forme d'identité narrative (socialiste, communiste, totalitaire, etc.). L'autre texte est celui d'Arnaud François qui fait une analyse du concept de justice chez Nietzsche en prenant comme fil directeur la question de l'inversion des valeurs. Chez Nietzsche, toute opposition binaire du type « vrai et juste » versus « faux et injuste » n'est pas en mesure de fournir un *concept juste de la justice*. Il est donc nécessaire de fournir un nouveau concept de la justice qui soit en mesure de garantir l'existence d'une hiérarchie des valeurs : la justice chez Nietzsche a la signification d'une hiérarchie des valeurs qui ne permet plus la formation des couples binaires qui traversent les savoirs et les pouvoirs en parlant le langage des normes. Cette réflexion sur la justice chez Nietzsche nous donne la possibilité de mieux saisir le statut des théories de la justice. En tant que discours sur les normes, ces théories sont des systèmes de pensée ; en tant qu'apologies ou prises de positions efficaces, elles sont des pratiques discursives (au sens de la généalogie foucauldienne). Leur objectif est de défendre (par la voie de l'argumentation rationnelle) et de légitimer (par la connaissance scientifique du monde humain) certaines prétentions des groupes sociaux au nom des droits d'une

humanité méconnue, puisque blessée et pas assez prise en compte.

Si on donne au mot *théorie* un sens un peu plus fort que les théories de la justice seraient capables de supporter, on serait en droit de se demander si ces théories peuvent être réunies sous la notion de *paradigme* au sens de Thomas Kuhn. Cette question me semble extrêmement importante pour la raison que, si l'on admet l'existence de quelques paradigmes, les conflits des normes de justice se réduisent soit à des conflits d'interprétation des normes du même paradigme, soit à des conflits entre les paradigmes. On peut dire, par exemple, que la théorie de la justice d'Aristote, développée à partir du modèle politique de la cité grecque, ne saurait être adaptée sans failles aux politiques de l'état national moderne. Les notions de mérite et de devoir, telles qu'elles ont été développées par Aristote, n'ont pas de sens dans une théorie de la justice politique moderne, bien que des revendications puissent avoir lieu au nom d'une notion de mérite dont le sens serait emprunté à la doctrine aristotélicienne des vertus. Pour que ces revendications soient légitimes, il faudrait transformer le concept de *mérite* afin que celui-ci devienne synonyme du concept moderne de *valeur*, tel qu'il est défini par Hobbes lorsqu'il dit que « la valeur d'un humain, comme celle de tout autre objet, est son prix, à savoir ce qu'on offre pour disposer de son pouvoir ». Un autre exemple : on comprend par « le problème théologico-politique » un ancien débat qui a eu lieu au Moyen Age autour de la question si le Pape serait la personne la plus justifiée à détenir le pouvoir séculaire dans un empire chrétien. Donner une réponse à cette question signifiait, à l'époque, prendre une position dans la lutte qui opposait le Pape aux rois chrétiens qui étaient ses vassaux. Au cours de la modernité, la catégorie du théologico-politique devient très importante (par exemple chez Hobbes et Spinoza), mais dans un tout autre sens : Hobbes dit, par exemple, que c'est le roi qui doit autoriser l'interprétation de l'écriture – un renversement complet, donc, de l'ancienne question, avec des enjeux et des conséquences bien différents. Le texte écrit par Guillaume Sibertin-Blanc va exactement dans le sens d'une analyse historique du paradigme théologico-politique ; il montre qu'il

est possible de faire une analyse sémiotique des deux fonctions théologico-politiques qui sont à l'origine d'un conflit de justice. Si le théologico-politique fonctionne selon deux régimes différents du signe (comme le montre l'opposition entre la classe sacerdotale et les prophètes), il est possible de donner une interprétation post-moderne des conflits de justice impliqués par le théologico-politique.

Ces exemples ont été fournis pour prouver qu'il est tout à fait légitime d'employer la notion de paradigme, lorsqu'on analyse les conflits des interprétations de la justice. En grandes lignes, on peut identifier ces paradigmes quand on essaye d'analyser les théories de la justice par rapport aux institutions politiques qu'elles ont légitimées ou inspirées. A l'âge moderne, la naissance des idéologies politiques a permis la coexistence de plusieurs paradigmes. La distinction entre la gauche et la droite est plutôt idéologique, elle n'est pas qualifiée pour désigner de manière correcte les paradigmes modernes de la justice. Il est plus raisonnable de parler d'un paradigme libéral dont le concept central est celui de *reconnaissance* et d'un paradigme social dont le mot d'ordre est la *redistribution*. Ainsi, il y a d'une part des conflits de justice qui sont analysés selon le schéma *redistribution versus reconnaissance* (Honneth et Fraser), et d'autre part, il y a des conflits à l'intérieur de chaque paradigme et qui concernent les modèles légitimes de la reconnaissance et/ou de la redistribution. Radu Neculau, qui réfléchit sur un problème concret qu'on pourrait nommer « l'affaire du foulard à la roumaine », traite, au fond, de la question de la reconnaissance. Afin de pouvoir donner une réponse à cette question (la présence des icônes de culte dans les écoles publiques, en Roumanie), Neculau fait l'analyse des modèles de reconnaissance chez Charles Taylor et Axel Honneth, qu'il trouve particulièrement significatifs pour l'analyse de l'affaire des icônes en Roumanie.

Dans le cadre de l'Etat moderne, la coexistence des paradigmes de la justice a conduit à un concept de citoyenneté de plus en plus riche. C'est au nom de ce concept que les débats actuels sur la justice transnationale ont lieu. Le concept de citoyenneté transnationale (ou celui de justice globale) est le nouveau paradigme dans le cadre duquel on réfléchit en ce

moment aux questions de la justice. Le concept de citoyenneté européenne est révélateur en ce sens : c'est un concept assez pauvre, puisqu'il n'a pas encore fait l'objet d'aucune revendication, comme nous le montre l'article de Diana Margarit. Pourtant, ce concept n'est pas dépourvu de certaines tensions qui annoncent des nouvelles (anciennes) luttes pour la reconnaissance. Ces tensions ont comme source le concept même d'Europe et d'Occident. L'article de Vladimir Milisavljevic sur le balkanisme pourrait être vu comme un déplacement de la question de la reconnaissance vers l'espace transnational, où l'opposition entre Orient et Occident serait la source d'un conflit des identités, conflit dont l'origine est la notion même d' « identité européenne ».

Corneliu Bilba

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

Address:

Corneliu Bilba

Department of Philosophy and Socio-Political Sciences

Al.I. Cuza University of Iasi

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: dcbilba@uaic.ro

L'icône et le foulard. Identité culturelle, dignité morale et reconnaissance réciproque

Radu Neculau
University of Windsor, Ontario

Abstract

The Icon and the Veil. Cultural Identity, Moral Dignity, and Mutual Recognition

The paper examines one possible argument against restricting the display of religious icons in Romanian public schools. Opponents of this decision claim that cult objects affirm something essential about our cultural identity and therefore that using legal instruments to protect this identity is justified. Using a differential analysis of two models of identity recognition, Charles Taylor's and Axel Honneth's, this paper argues that the legal protection of cultural identity is compatible with value pluralism but only if its defense is justified in the terms provided by Honneth's theory of identity recognition. However, the argument in favor of displaying icons in Romanian public schools, unlike the argument against wearing the Islamic veil in French public schools, cannot be justified in these terms.

Keywords: cultural identity, moral dignity, recognition, Honneth, Taylor

I. Introduction

En 2006, Le Conseil National de Lutte Contre la Discrimination a sollicité au Ministère de l'Éducation et de la Recherche de Roumanie l'élimination des icônes de culte dans les écoles publiques, en justifiant la décision par le fait que la présence de ces « objets » porterait atteinte au droit des élèves à la liberté de conscience. Bien que sans écho institutionnel discernable, la décision a provoqué des réactions critiques violentes, surtout du côté de l'élite conservatrice, d'orientation

* Traduction française de Liliana Fosalau. Cet article est le résultat d'une recherche menée dans le cadre du projet « Etat de droit et conflit des sources normatives. L'Europe et les Balkans », financé par le réseau « L'état de droit saisi par la philosophie » de l'Agence Universitaire de la Francophonie (2007-2008).

théologique orthodoxe. En l'absence d'une tradition républicaine forte, et sans se placer explicitement dans le contexte intellectuel des débats au sujet de la philosophie politique contemporaine portant sur la neutralité de l'État, les adversaires de la décision ont adopté – à titre de justification – deux stratégies contre cette mesure – l'une explicite, l'autre implicite.

La dernière de ces deux stratégies essaie de lier la décision du Conseil à un fondamentalisme des droits de l'homme qui radicalise le discours politique libéral par le biais de certaines dépendances idéologiques non-assumées. Ces dépendances – et ici l'explication proposée devient plutôt confuse – sont attribuées soit à un gauchisme post-marxiste à la recherche de repères théoriques non-contaminés par l'histoire récente du socialisme soviétique ou européen, soit à un relativisme méthodologique accentué par la crise (moderne ou post-moderne) des valeurs, dans la culture européenne du siècle passé. Pour les observateurs désengagés, comme l'auteur de cette étude l'est, « l'affaire des icônes » représente seulement un des nombreux efforts de différenciation interne menés par des intellectuels roumains dans leur tentative d'acquérir une position de domination ou de monopole du prestige culturel et de la légitimité morale et politique dans l'espace public (Matei 2004).

D'autre part, et il sera question de la seconde stratégie, les opposants de la décision du Conseil semblent avoir avancé un argument en faveur de l'exposition des icônes dans les espaces de formation publique, en partant de l'idée que les objets de culte sont nécessaires à l'affirmation d'une identité culturelle déformée ou supprimée à l'époque communiste, comme à l'âge moderne ou postmoderne. Selon cette interprétation, la décision du Conseil ne reconnaît pas au niveau institutionnel le besoin d'identité des individus situés dans une tradition culturelle. L'identité des individus est vidée de substance éthique, tandis que la tradition est transformée – d'une source constitutive de la personnalité – en un ornement. L'aspiration de la modernité vers l'universalité et l'autonomie se trouve ainsi légalement réduite au solipsisme normatif d'une subjectivité morale autoréférentielle.

Malheureusement, cet argument n'est pas poursuivi à partir de ressources théoriques supérieures, offertes, par exemple, par le débat entre le libéralisme, le communitarisme, ou la théorie critique plus récente, mais à partir de : (a) une compréhension généalogique de l'identité culturelle-religieuse européenne, comme celle qui est dénoncée (comme répressive) par Nietzsche ou Foucault (Patapievici 2008). (b) Une théorie ontologique de la constitution de l'identité par le truchement de la tradition culturelle et qui appuie le généalogisme dont on vient de parler ; cette théorie tourne tacitement, mais visiblement, vers un fondationalisme théologique qui subvertit ses prémisses herméneutiques (par exemple : Patapievici 2006 ; Patapievici 2009). (c) Un rapprochement non critique, et occasionnellement incohérent de point de vue conceptuel, du conservatisme culturel et politique Nord-américain des dernières décennies (Neamțu 2009)¹.

Cette étude se propose de reconstruire les arguments qui pourraient justifier partiellement les conclusions poursuivies par la deuxième stratégie, ayant comme point de départ la théorie de la reconnaissance réciproque et la philosophie de l'identité personnelle et de l'identité de groupe qui l'étaye. Nous distinguons ici entre les différents modèles de reconnaissance réciproque proposés par des auteurs comme Charles Taylor et Axel Honneth. Nous allons argumenter que seulement une version de cette théorie, celle que Honneth a avancé – et que d'autres ont détaillé – réussit à saisir l'importance culturelle de l'identité religieuse sans nier la dignité morale de l'individu autonome. Mais cette version ne peut pas soutenir les arguments des critiques roumains, quoiqu'elle puisse renforcer – comme nous le suggérerons plus loin – l'argument de ceux qui affirment l'importance des symboles culturels religieux pour les membres d'un groupe minoritaire dans une culture majoritaire (tel le foulard islamique dans une société chrétienne ou sécularisée, virtuellement hostile). Par contraste, les critiques roumains semblent se situer sur une position communautariste qui radicalise des arguments similaires à ceux que Taylor propose (mais ils le font contre les intentions éthiques et politiques de celui-ci), à l'appui d'un conservatisme culturel potentiellement répressif.

II. Reconnaissance et déformation culturaliste de l'identité

Dans une série de textes devenus à la suite de leur publication très célèbres, Nancy Fraser présente une critique persuasive de la version identitaire de la théorie de la reconnaissance, attribuée à Charles Taylor et Axel Honneth, au nom d'une interprétation distributive de cette théorie. Parmi les objections émises contre les deux philosophes, une place importante revient à l'accusation de réduction culturaliste de l'identité de l'individu à l'identité de groupe, où la dernière se définit par des attributs culturels de la communauté d'appartenance. Tout en affirmant l'identité de groupe comme objet de la reconnaissance, la réduction a pour conséquences le séparatisme, l'enclavisation, la falsification de la conscience et la réification de la culture.

La critique de Fraser, devenue un repère obligé dans la philosophie sociale et politique récente, situe dans une même catégorie deux conceptions différentes portant sur deux objets distincts, l'identité et la reconnaissance. Comme nous allons essayer de le démontrer dans cette étude, la réduction culturaliste ne vise pas le lien entre l'identité et la reconnaissance, mais le type spécifique d'identité que la dernière affirme, où le type d'identité est déterminé non seulement par la reconnaissance, mais aussi par la conception sur la subjectivité que l'identité suppose². Si cette hypothèse se justifie, la critique de Fraser doit être réévaluée en conséquence. Comme nous allons le voir, la critique garde sa pertinence par rapport à la théorie sur l'identité et reconnaissance élaborée par Taylor, mais non pas par rapport à la version que Honneth développe. Par extension, son argument s'applique aussi aux critiques roumains de la laïcité à l'intérieur de l'espace public de l'école. Dans ce qui suit, les arguments de cette interprétation seront fournis en deux étapes.

Dans la première étape (section III) on va essayer de montrer que la théorie de la reconnaissance élaborée par Taylor ne peut avoir d'autre objet que l'identité de groupe, et que cela est dû à la théorie de la subjectivité comme acculturation,

théorie que sous-tend la conception de Taylor sur la reconnaissance. Puisque le processus de formation du moi est coextensif à celui d'acculturation orientée par les valeurs, la notion de reconnaissance de l'identité promue par Taylor privilégie nécessairement ces dimensions de la subjectivité qui constituent l'identité culturelle de la personne, au détriment d'autres traits particularisants de l'individualité. En même temps, la théorie de la subjectivité proposée par Taylor ne peut offrir une explication convaincante des motivations inter- et intra-culturelles qui permettent aux personnes de se soustraire à la pression homogénéisante de conformité à l'éthos du groupe dominant, et d'affirmer leur unicité à l'encontre de ce groupe. La conséquence en est la subordination normative du processus d'individuation aux exigences de la reconnaissance de groupe, ce qui sanctionne la dissolution du sens de l'identité irréductible d'une personne dans la sphère – éthiquement saturée – des formes dominantes d'identité collective.

Par contraste – et ceci constitue la seconde séquence de notre argument (section IV) –, l'identité chez Honneth est différenciée à partir de trois relations à soi irréductibles et la formation de l'identité ne peut être séparée des processus reconnaîtifs qui actualisent le potentiel évaluatif d'une personne selon ces trois types différents de relation. Allant plus loin, Honneth met en place une théorie mixte de la reconnaissance qui recèle des éléments d'attribution tout autant que des éléments de réponse aux qualités évaluatives du moi. La reconnaissance pour Honneth n'est pas purement représentationaliste, et non plus tout à fait constructiviste. Selon les mots de Arto Laitinen, la notion de reconnaissance interpersonnelle promue par Honneth constitue tant « une réponse à une valeur qu'une précondition de la personnalité » (Laitinen 2002, 463). Enfin, la différence majeure entre Taylor et Honneth au sujet de l'identité et de la reconnaissance est révélée par le rôle central qu'y jouent les phénomènes de blessure morale – ce que Honneth appelle « la réalité sociale et expérientielle des qualités évaluatives » (Honneth 2002, 513) – lors de l'actualisation, par reconnaissance, des qualités évaluatives virtuelles qu'une personne acquiert dans le monde vécu (*Lebenswelt*). L'accent que le philosophe allemand met sur

le phénomène de blessure morale, où la blessure est particularisée par rapport aux qualités évaluatives différenciées selon les types de relation à soi, l'aide à éviter les difficultés issues d'une théorie qui explique la formation de l'identité par les processus d'acculturation des individus à l'intérieur du groupe.

Avant de présenter de façon détaillée les deux étapes de l'argument, nous allons examiner dans ce qui suit les principaux éléments de la théorie de la reconnaissance, de même que la signification des critiques émises par Fraser à l'égard du modèle identitaire de la reconnaissance.

Les dernières décennies, de nombreux auteurs, parmi lesquels les plus importants demeurent Axel Honneth et Charles Taylor, ont contribué à la transformation de la théorie de la reconnaissance dans le cadre normatif des investigations portant sur la justice sociale. Malgré quelques variations dans la modalité de comprendre la reconnaissance, ces auteurs font voir un élément commun, dont nous allons nous servir afin de fournir une définition du concept. La reconnaissance désigne donc les processus intersubjectifs socialement situés et historiquement évolués, à travers lesquels le contenu des normes contraignantes sous les aspects moraux et juridiques³ est validé par les pratiques au moyen desquelles les agents offrent et acceptent des prétentions (*claims*) d'identité. Le mot « identité », tel qu'il est utilisé ci-dessus, recouvre le contenu sémantique de quelques notions rapprochées, comme, par exemple, la personne, le sujet et le moi (*self*), dans la mesure où celles-ci transmettent l'idée que les agents humains désignés par l'intermédiaire de ces termes sont liés de manière pratique (et non pas théorique) au contenu de leur propre subjectivité. Un autre mot utilisé comme synonyme pour l'identité c'est « l'autonomie » (dans le sens hégélien et non pas kantien du terme), où la personne autonome est celle qui peut « s'identifier sans réserves » à ses propres désirs et capacités (Frankfurt 1988, chapitre 7).

De cette définition il en résulte un premier corollaire : un agent peut être considéré comme personne morale ou juridique et comme sujet éthique seulement s'il est reconnu comme tel par d'autres pareils agents, à des niveaux différents

de sa personnalité (Ikäheimo 2002, 101). Un autre corollaire en résulte : toute qualité évaluative peut acquérir le statut normatif explicite, autant qu'on la reconnaît comme qualité essentielle de l'identité de quiconque, c'est-à-dire comme élément indispensable dans la réalisation plénière du potentiel de l'être d'une personne (Laitinen 2007, 248-70). Enfin, un troisième corollaire : le contenu des normes morales et juridiques se développe à la suite des conflits engendrés par la reconnaissance de l'identité, ce qui veut dire que le combat pour la reconnaissance représente en fait le moteur du progrès moral et social à l'âge de la modernité. A l'inverse, le présupposé qu'il y a progrès, dont le potentiel normatif est affranchi par l'idée de récupérer une identité complètement développée, ce présupposé fonctionne comme une condition de fond sur la base de laquelle on peut évaluer les prétentions de validité normative de certaines demandes de reconnaissance, et déterminer si les types d'identité reconnus conduisent à des degrés supérieurs d'autonomie personnelle et d'inclusion sociale. A cause du « surcroît normatif » de la notion de reconnaissance, l'augmentation – tant du côté de l'individualité, que du côté de l'inclusion sociale – peut être comprise comme le résultat d'un processus historique d'apprentissage (Honneth 2001).

L'attrait exercé par les théories recognitives de la justice est principalement dû aux transformations apparues dans la lutte pour la justice sociale déroulée les dernières décennies. Tandis que la philosophie académique s'est concentrée plutôt sur la justification des normes qui sous-tendent les schémas politiques de redistribution des biens sociaux primaires, l'adoption de l'idée de reconnaissance comme point de départ de l'analyse de l'injustice sociale peut être expliquée, tel que Axel Honneth le fait, comme « conséquence d'une évolution de la sensibilité morale [de la société occidentale]. Toute une série de nouveaux mouvements sociaux ont attiré notre attention sur la signification politique de l'expérience du manque de respect social ou culturel. Par conséquent, on est arrivé à la conclusion que la reconnaissance de la dignité des individus et des groupes constitue une partie fort importante de notre conception sur la justice » (Honneth 2001, 44). Cela ne veut pas dire que la reconnaissance et la redistribution se trouvent dans une

relation d'opposition radicale. C'est plutôt que l'accent mis sur la reconnaissance indique le fait que « les lois de redistribution doivent être considérées comme l'expression institutionnelle d'un dispositif socioculturel qui détermine l'estime due à certaines activités à un moment donné. Les conflits engendrés par la distribution sont, dans la plupart des cas, des formes de combats pour la légitimité du dispositif socioculturel qui détermine la valeur des activités, des attributs et des contributions. De cette façon, les combats pour la redistribution sont, à leur tour, partie intégrante de la lutte pour la reconnaissance » (Honneth 2001, 44).

L'ascendance des théories recognitives dans la philosophie sociale récente peut être expliquée aussi de point de vue méthodologique. A la différence des théories distributives de la justice, théories qui résolvent avec succès le problème de l'évaluation des prétentions de validité normative, les conceptions recognitives sur la justice sont mieux munies pour expliquer la force morale qui doit accompagner de pareilles prétentions. Ainsi, les théories recognitives occupent une position privilégiée, qui leur permet de saisir les motivations de changement social existantes dans les communautés humaines données. Pour cette raison, la théorie de la reconnaissance est préférable aux théories du consensus rationnel ou à celles qui font appel à des formes non-reproductibles d'expérience morale. Les premières souffrent d'un déficit motivationnel – en supposant que l'on rejette l'idée (empiriquement sous-déterminée) selon laquelle le consensus rationnel en soi est capable de motiver et de construire ainsi une unité de volonté, en l'absence de stimulants extérieurs. Les dernières de ces théories, celles qui s'appuient sur des explications empiriques qui dérivent de la psychologie morale des agents humains, souffrent d'un déficit opposé, plus exactement d'un surcroît de motivation derrière lequel se cache souvent un déficit de justification. Par contraste, les théories recognitives de la justice expliquent l'émergence de l'universalité normative à partir d'idéalisations ancrées dans des processus de vie concrets, socio-historiques, qui arrivent à un degré raisonnable de formalisation, ce par quoi on exclut l'importation de contingence éthique.

Enfin, l'émergence récente des théories de la reconnaissance peut être présentée, selon la perspective de l'histoire de la philosophie sociale, comme un effort de la théorie critique contemporaine de réactualiser des thèmes importants de la pensée hégélienne, thèmes temporairement abandonnés sous l'impact du tournant linguistique et pragmatique pris par le projet de recherche habermasien dans les années '70. Une pareille réflexivité historique et méthodologique est à même d'encourager la récupération théorique des conditions psychologiques et anthropologiques qui rendent possible l'intégration sociale⁴. Il devient de plus en plus évident qu'un philosophe social comme Axel Honneth tente de réclamer la dimension implicitement recognitive de l'action communicationnelle « en remplaçant la pragmatique universelle de Habermas par une conception anthropologique qui peut exprimer les présuppositions normatives de l'interaction sociale » (Honneth 1999, 330). Les agents, soutient Honneth, « éprouvent l'expérience ... [de la frustration] de leurs attentes morales, de « leur point de vue moral », non pas comme une restriction des lois de langage intuitivement dégagées, mais comme une violation des prétentions d'identité acquises lors du processus de socialisation » (Honneth 1999, 328). Cet éloignement de la pragmatique universelle du langage et le rapprochement de l'anthropologie représente une tentative de récupérer un point de vue préthéorique pour la théorie critique dans les expériences de trauma de l'identité – une « anthropologie de la transcendance » (Heidegren 2002, 437) – et, à la fois, une tentative de préserver la compréhension de la reconnaissance comme « un comportement transformé en *habitus*, qui se situe dans *l'espace historiquement émergent des raisons morales* » (Honneth 2002, 503). La reconnaissance (ou le déni de la reconnaissance) confirme (ou interrompt) ce processus de socialisation d'une force qui transcende le pouvoir motivationnel des interprétations existantes, en neutralisant ainsi la capacité d'autoillusion idéologique. Cette motivation représente juste ce qui manque à une norme basée strictement sur le consensus rationnel (Bernstein 2005, 308).

L'expression « lutte pour la reconnaissance » dans le contexte de la politique de l'identité (*identity politics*) est

comprise de façon courante comme il suit : l'autonomie d'une personne, ou son identité personnelle, se forge au travers de la lutte menée pour la reconnaissance, tant interpersonnelle qu'institutionnelle, de ses qualités évaluatives. Les qualités évaluatives dont on parle sont définies comme « culturelles », ce qui porte sur les traits ou les propriétés que les individus acquièrent inmanquablement à la suite de leur participation aux styles de vie spécifiques à un groupe. La thèse principale de cet essai, ayant comme point de départ les recherches de Nancy Fraser, c'est que l'autonomie, et par extension l'identité personnelle même, se trouvent en danger si la reconnaissance vise les qualités évaluatives d'une personne qui assurent à celle-ci l'identité culturelle, quelle qu'en soit l'importance de cette identité et de ces qualités pour la compréhension de soi-même d'une personne. Le danger c'est l'émergence des identités de groupe réifiées, qui empêchent le développement plénier de l'autonomie personnelle lorsque l'individu devient le prisonnier d'une stase engendrée de manière intersubjective ou – pour utiliser une expression discréditée de point de vue épistémologique, mais qui n'a rien perdu de son importance pratique – lorsque l'individu adopte une conscience de soi fautive. Cette stase réduit le conflit social à une dispute culturelle et, par conséquent, assujettit les questions de justice sociale aux impératifs politiques de la solidarité culturelle, tels qu'on les définit dans les politiques de l'identité.

Nancy Fraser décrit de la façon la plus éloquente cette pathologie de la politique de reconnaissance :

Le modèle identitaire [de la reconnaissance] est fondamentalement problématique. En construisant l'absence de reconnaissance ou la reconnaissance déformée (*misrecognition*) comme identité altérée, le modèle identitaire met l'accent sur la structure psychique, au détriment des institutions et de l'interaction sociale. De cette manière, le modèle remplace le changement social par des formes intrusives d'ingénierie de la conscience. Le modèle pousse à l'extrême ces risques, dans la mesure où ils transforment l'identité de groupe en objet de la reconnaissance. En encourageant l'élaboration et l'exposition d'une identité collective authentique, centrée sur le moi, la reconnaissance

de l'identité crée sur les individus des pressions pour se conformer à la culture du groupe. Le résultat en est souvent l'affirmation d'une identité de groupe singulière, sévèrement simplifiée, et qui nie la complexité de la vie humaine, la multiplicité des identifications d'une personne et l'incongruité de ses diverses affiliations.... Par conséquent, la théorie identitaire de la reconnaissance promeut le séparatisme et l'enclavisation de groupe à la place de l'interaction qui transcende l'appartenance au groupe (Fraser 2001, 24)⁵.

Les distorsions que Nancy Fraser énumérait ont un impact indéniable sur le statut normatif de la théorie même de la reconnaissance. Si Nancy Fraser a raison – et cette théorie se trouve encourager systématiquement des distorsions comme celles mentionnées plus haut – il y aura assez d'arguments pour conclure que l'aspiration originaire de cette théorie, celle de contribuer à l'émancipation sociale des individus et des groupes par une critique morale des formes de vie pathologiques, est détruite irrémédiablement par la pression idéologique exercée par une compréhension culturaliste du mécanisme de constitution de l'identité. Dans ce cas-ci, la théorie de la reconnaissance se réduirait à l'acquiescement à des politiques de régression, inspirées par des « formes répressives de communautarisme » (Fraser 2001, 24).

Dans ce qui suit, on essaiera d'offrir une solution aux problèmes soulevés par la compréhension culturaliste de l'identité personnelle comme identité de groupe (ou culturelle), tout en focalisant sur ce qui distingue la théorie unidimensionnelle de la reconnaissance, théorie formulée par Charles Taylor, de la variante multidimensionnelle de cette même théorie, variante promue par Axel Honneth. Nous allons essayer de montrer que les distorsions indiquées par Fraser portent atteinte seulement à la théorie de la reconnaissance en la variante adoptée par Taylor, et non pas à celle élaborée par Honneth⁶.

III. Taylor : identité, subjectivité, reconnaissance

La raison pour laquelle la déformation (ou la réduction) culturaliste affecte la théorie élaborée par Taylor, théorie qui

puise ses prémisses dans l'idée que l'orientation d'un sujet vers les valeurs est constitutive de son identité, tout comme dans un puissant réalisme à l'égard des valeurs (Seymour 2008, 173-4), c'est que le modèle de reconnaissance que cette théorie avance se prête de manière quasi automatique à de pareilles déformations. La théorie proposée par Taylor s'appuie sur ce que nous nommons, dans le parangon de Arto Laitinen, un modèle-réponse de la reconnaissance, conformément auquel les attitudes recognitives s'avèrent être des réponses aux qualités évaluatives que possède la personne reconnue. Cette idée n'est pas forcément controversée. Pourtant, puisque le processus normatif de constitution de la subjectivité chez Taylor est coextensif au processus d'acculturation, sa conception sur la reconnaissance privilégie nécessairement les dimensions collectives et culturelles de l'identité, aux dépens de ces expériences formatives qui ne sont pas réductibles aux premières.

Taylor présente sa propre théorie du moi en partant d'une critique de la notion naturaliste de l'agir humain⁷. Le point central de cette critique est la réfutation de l'idée d'action performative utilisée par le béhaviorisme et par ses avatars dans les sciences sociales. Pour atteindre son objectif, Taylor distingue entre une téléologie mécaniciste utilisée dans l'explication naturaliste de l'agir humaine, et une « téléologie spéciale » qui nous fournit une certaine notion de désir (d'une personne) qui ne peut être attribuée qu'à des sujets capables d'expériences intentionnelles (Taylor 1964, 26). Tandis que dans le schéma conceptuel du naturalisme les objets désirés sont la cause des actions d'un agent, dans celui élaboré par Taylor, l'agent est motivé par des fins qui doivent compter (*matter*) (Taylor 1964, 219-20).

Le schéma conceptuel alternatif qui permet à Taylor de clarifier cette intuition théorique c'est l'expressivisme⁸. La philosophie expressiviste voit le sujet comme l'actualisation permanente d'une forme, où la réalisation de cette forme « tire au clair, ou détermine ce que la forme est » (Taylor 1979, 16). Lorsqu'une personne exprime des sentiments ou desirs, elle détermine ou articule ce qu'elle éprouve. La notion du vécu comme expression suppose donc que la personne concernée

atteint des fins qu'elle articule dans le cadre du processus de clarification de soi. En même temps, on ne peut pas « s'exprimer », selon Taylor, sans faire appel de manière herméneutique au langage de la culture de référence. Puisque nous sommes « des animaux qui se servent du langage », l'espace de « l'intériorité acquise », c'est-à-dire le moi expressif, se révèle être à la fois l'espace des interactions culturellement médiées. La notion expressiviste du moi est par conséquent synonyme avec une notion d'externalisation linguistique et « culturelle » de la nature intérieure, orientée selon des fins internalisés.

Taylor enrichit cette conception expressiviste et, en même temps, téléologique de la subjectivité d'une dimension évaluative qu'il développe à partir du modèle d'une conscience désidérative, modèle introduit par Harry Frankfurt. Selon Frankfurt, le moi se définit à partir de l'évaluation de ses désirs. Lorsque nous évaluons à un premier niveau – ce que Taylor nomme évaluation faible ou quantitative – nous sommes préoccupés du résultat de l'évaluation, c'est-à-dire de l'objet désiré. Dans le deuxième type d'évaluation, l'évaluation forte, comme Taylor la nomme, on ne s'intéresse qu'à la qualité de notre motivation (Taylor 1985, 17). L'évaluation faible porte sur des buts définis en fonction des objets de nos désirs, tandis que l'évaluation forte reflète la valeur que nous attribuons aux désirs de premier niveau, et aux fins qui les enclenchent (Taylor 1985, 16). L'évaluation forte est donc « réflexive » ; elle dépend de la signification que l'on attache aux désirs évalués, ce qui veut dire que celle-ci suppose des standards que nous employons pour présenter par opposition les alternatives à l'évaluation.

Taylor présente l'appel aux standards lors de l'évaluation des désirs par l'intermédiaire de la notion d'importation. Les sentiments ou les désirs sont pour Taylor des expériences intentionnelles dépourvues d'un objet nettement défini. L'objet de ces expériences est un espace vide (*empty slot*). Une importation signifie donc une ascription de signification dans une situation donnée (comme, par exemple, l'expérience de la honte éprouvée), et l'expérience d'une telle importation se révèle être l'expérience de soi d'un sujet pour lequel les

expériences du premier niveau comptent (*matter*) (Taylor 1985, 48). Ces importations dépendent des fins, tout comme les valeurs de la culture de référence du sujet – ce que Taylor nomme *biens* – ou les standards par lesquels nous déterminons ce qui compte pour nous, ce qui pour nous devrait avoir du poids dans l'évaluation forte.

Pour Taylor, la notion de bien ou de ce qui est bon pour une certaine culture représente « le corrélé du vocabulaire de celle-ci » et « s'articule dans les actes de parole d'une personne » (Taylor 1989, 91-2). Le sujet dépend d'une image de soi qu'il développe à partir d'importations qui présupposent une forme quelconque de bien. L'identité d'une personne est liée aux références à des normes d'évaluation qui dérivent d'une « vision du bien » (Taylor 1989, 105). Du moment où l'identité présuppose une forme de compréhension de soi interprétative, et que l'interprétation fait toujours appel à des toiles de fond sémantiques linguistiquement structurées (Taylor 1989, 26-7), il en résulte clairement que pour Taylor la constitution de l'identité représente une expérience culturelle communautaire qui se cristallise en une « vision du bien » qui peut simultanément être accédée et constituée par l'individu lors de ses expériences d'évaluation interprétative.

Comme nous l'avons déjà prouvé, l'être qui analyse son propre moi – l'évaluateur fort – fait des choix à empreintes éthiques dans un horizon culturellement déterminé ; il définit ses choix en tenant compte de la profondeur et de la richesse de ses expériences dans la culture de référence. L'évaluation éthique part de la présupposition que le sujet désire avoir des biens ; ces biens sont fournis dans les processus culturels de création de la valeur d'une communauté. Quoique l'évaluation des désirs conformément à leur mérite éthique ne soit pas synonyme avec l'évaluation de ces désirs conformément au standard culturel que les individus détiennent, le fait que les biens sont « accédés » dans les processus de reproduction culturelle d'une communauté montre que l'évaluation éthique et l'acculturation se superposent, au moins partiellement.

Est-ce qu'il existe des ressources dans cette théorie de la subjectivité qui annulent la tension entre la demande d'individuation et le processus de socialisation orienté par

certaines valeurs? Peut-on identifier des stratégies par lesquelles les individus affirment une identité différente, à l'encontre de la pression de conformité aux valeurs culturelles d'un groupe? Dans ce qui suit, nous allons présenter trois stratégies proposées par Taylor – stratégies qui n'aboutissent pas – tout en commençant par la raison pour laquelle elles sont vouées à l'échec.

L'explication concernant la subjectivité – ci-dessus mentionnée – est compliquée par le fait que Taylor introduit quelques catégories de biens, hiérarchiquement organisées. Parmi ces catégories, on rappelle les hyper-biens, des biens qui sont « non seulement beaucoup plus importants que d'autres, mais qui fournissent le standard selon lequel ceux-là doivent être pesés, jugés, adjugés » (Taylor 1989, 63), et aussi une sous-catégorie d'hyper-biens, les biens constitutifs. Ces hyper-biens, ou biens constitutifs, représentent ce que Taylor nomme « sources morales », c'est-à-dire les fondements motivationnels de tous les biens (Taylor 1989, 93). L'existence des hyper-biens n'est pas controversée. Dans toute société on accorde un poids plus lourd à certains biens, qui l'emportent sur tous les autres. Le problème c'est que la possibilité de refus ou de contestation des hyper-biens répressifs est sapée par le type de relation que nous entretenons avec les « sources morales » qui les justifient. A l'appui de cette affirmation, nous pouvons offrir une justification en deux séquences.

Il faut remarquer tout d'abord que le réalisme de Taylor à l'égard des valeurs, bien qu'il ne soit pas conçu en manière platonicienne⁹, est rattaché à une explication cognitiviste quasi-platonicienne sur l'orientation du moi envers les valeurs¹⁰. Le problème soulevé par ce type de cognitivisme c'est qu'il réduit l'orientation envers les valeurs à la « perception » ou « contemplation » de leurs sources morales (Taylor 1989, 54-5, 74, 77, 89, 91, 94, 95). Taylor affirme que les sources morales sont « accédées », et lorsque l'on y a accès, nous les « approchons » (Taylor 1989, 91-8). Ce type de relation entre le moi et la source de valeur efface la distinction entre le fait de comprendre ce qu'un bien est, et le fait d'avoir des raisons pour agir (Anderson 1996, 33). Connaître un bien devient synonyme pour Taylor d'être « touché » ou mu par celui-ci (Taylor 1989,

73-4, 92, 93). La relation cognitive avec un hyper-bien devient donc une relation de motivation, et, par cela, d'identification affective avec ce bien-là¹¹.

La deuxième séquence de notre justification porte sur les liens « génétiques » qui unissent l'émergence de la subjectivité à la perception de la valeur. Comme on l'a montré, la notion du moi chez Taylor est coextensive d'une description de ce qui signifie désirer un bien, description qui prend la forme d'une investigation de la capacité humaine d'évaluer d'un point de vue qualitatif. Mais, puisque ces évaluations s'appuient sur des interprétations linguistiques et communicationnelles du moi, l'évaluation des désirs s'avère être une expérience communautairement constituée (Taylor 1989, 85, 91). Ainsi, l'individu ne peut-il désirer ce qui n'est pas déjà sanctionné par son groupe de référence. Allant plus loin, puisque les standards utilisés dans les évaluations – les hyper-biens – sont « découverts » et « accédés » dans le cadre des pratiques culturelles d'un groupe, il s'ensuit que le statut épistémique des évaluations est identique au statut épistémique de ces pratiques culturelles (Orlie 2004, 148).

Par la suite, la convergence cognitive dans la perception des hyper-biens est liée à une réalité empirique, plus précisément au fait que les évaluations (et les biens et les hyper-biens qu'elles supposent) sont constituées en commun et ancrées dans la culture. Inévitablement donc, la constitution de l'identité selon Taylor ne peut qu'emprunter la forme d'un processus de réflexion qui renforce l'identification au groupe, sur le fondement de la convergence cognitive nécessaire des individus acculturés vers les sources morales (Orlie 2004, 149-50). Brièvement, dans les processus d'acculturation, l'individu s'identifie avec la communauté par le moyen de la perception du bien, tandis que la perception du bien est renforcée par les processus d'évaluation qui se reproduisent culturellement.

Taylor est très conscient de la tension existante dans sa théorie entre le poids excessif des biens et des hyper-biens culturellement définis et la dimension personnelle de toute orientation envers les hyper-biens. Une des stratégies qu'il utilise pour réduire cette tension est relevée par la notion d'identité narrative (Taylor 1989, 47-52). Pour qu'un individu

garde son identité, comme l'argumente Taylor, il doit être capable d'harmoniser son orientation vers les hyper-biens avec toute sorte d'événements perturbateurs qui nuisent à sa vie. Le besoin d'unité narrative dans la vie de quelqu'un encourage l'individu à remettre en question la suprématie des hyper-biens dans le processus de reconstitution du propre horizon des valeurs, et d'ouvrir ainsi une nouvelle perspective morale sur le monde, qui puisse être soumise à des standards éthiques alternatifs. Mais pour que le processus d'unification narrative ait l'effet escompté, Taylor devrait montrer que la perte de cohérence narrative aurait des effets catastrophiques pour l'identité de l'individu, position qu'il ne peut pas justifier (Smith 2002, 100). Afin de renforcer cette affirmation, nous renvoyons à certaines histoires vraies sur des conversions réussies : religieuses, politiques, ou, dans un sens plus large, culturelles.

Une autre stratégie nous est fournie par le rôle important que jouent dans l'interprétation de l'orientation vers la valeur certaines notions comme « la cartographie morale » (*moral mapping*) (Taylor 1985, 67) et la « résonance personnelle » (Taylor 1991, 87-91). La première de ces notions permet à Taylor de soulever la prétention – herméneutiquement justifiée – selon laquelle être une partie d'un horizon moral n'est pas la même chose que (a) être incapable d'assumer une orientation spécifique dans le cadre de cet horizon, et (b) être incapable de distinguer entre la propre position dans cet horizon de signification morale par rapport à la position d'un autre (Taylor 1989, 42). Malgré cela, l'orientation vers la valeur dans un domaine ou un « terrain » que l'on partage avec d'autres agents peut accommoder une explication différentielle de l'identité personnelle seulement de la perspective des biens habituels ou ordinaires, et non pas de celle des hyper-biens, dont le pouvoir normatif est universel. La divergence entre les individus à l'égard des biens subordonnés n'indique ainsi que ce qui est permissible, une fois que la condition supraordonnée de convergence cognitive envers les hyper-biens est remplie (Anderson 1996, 27). Ainsi, la tendance vers la particularité, inévitable dans un domaine ou horizon moral, ne peut compenser la force normative qui agit intersubjectivement, et qui est engendrée par la position de chaque agent à l'égard des

hyper-biens. Cette tendance ne peut pas non plus contrebalancer l'attraction gravitationnelle que les hyper-biens exercent sur le domaine tout entier. Une objection similaire s'applique à la fonction individualisante attribuée au degré de résonance personnelle d'un bien.

La troisième stratégie vise l'importance du dialogue entre les individus ou entre les cultures, en tant qu'élément constitutif du processus d'édification de la personnalité d'un individu (Taylor 1991, 33-40). Mais ni le dialogue interpersonnel, ni celui interculturel ne peuvent être conçus en l'absence de la convergence cognitive qui est facilitée par le fait de partager un horizon commun de valeur. Dans d'autres mots, le dialogue suppose l'existence d'une communauté morale qui guide l'acculturation ou le dialogue entre les cultures, conformément aux sources morales autour desquelles cette communauté se bâtit.

Si cette critique de la conception sur l'identité comme acculturation est justifiée, il s'ensuit que la théorie de l'identité formulée par Taylor ne peut pas offrir une explication différentielle des motivations inter- et intra-culturelles qui permettent aux personnes de se soustraire à la pression uniformisante de conformité à l'éthos du groupe, et d'affirmer le sens de l'unicité contre celui-ci¹². La conséquence en est la subordination normative du processus d'individuation aux exigences de socialisation, phénomène qui sanctionne la dissolution de l'identité personnelle, ce qui nous permet de dire « moi », dans la sphère éthiquement saturée des formes prévalentes d'identité collective. L'autre conséquence de cette compréhension du moi c'est que toutes les formes de reconnaissance qui sont virtuellement disponibles pour un individu restent subordonnées à la reconnaissance de l'identité de groupe qui rend explicite l'identification avec une orientation de valeur culturellement partagée. Reconnaître signifie donc, dans ces conditions, reconnaître ce qui est déjà donné, et ce qui est donné représente une identité culturelle préalablement constituée. Si l'on analyse la citation suivante en tenant compte de celle qui lui suit, on voit bien qu'il s'agit précisément de la théorie de Taylor. Ces citations trahissent la tension existante entre l'intention de la théorie de la reconnaissance chez Taylor,

celle d'affranchir l'individu de certaines formes d'identité déformées, et la réalité empirique promue par la théorie de la subjectivité comme acculturation, sur laquelle se fonde la théorie de la reconnaissance:

L'urgence des sollicitations de reconnaissance est donnée par les liaisons entre reconnaissance et identité, où le dernier terme désigne quelque chose qui se rapproche de la compréhension de soi d'une personne, la compréhension de ses caractéristiques fondamentales en tant qu'être humain. La thèse en est la suivante : notre identité est partiellement formée par la reconnaissance de l'absence de cette identité, tout comme, fréquemment, par la reconnaissance déformée que les autres nous assignent ; ainsi, une personne ou un groupe de personnes peuvent subir des traumatismes et des distorsions réelles si la société ou les gens de leur entourage leur transmettent une image de soi qui les rend incapables d'agir, une image méprisante et dénigrante. L'absence de reconnaissance ou la reconnaissance déformée peuvent produire la souffrance, constituer une forme d'oppression qui réduit la personne à une modalité d'existence fautive ou distorsionnée (Taylor 1994, 25).

Un langage (y compris la série de distinctions qui sous-tendent l'expérience et nos interprétations) c'est quelque chose qui ne peut se développer et qui ne peut être soutenu que par une communauté. Dans ce sens, ce que nous sommes en tant qu'êtres humains, nous ne pouvons l'actualiser qu'à l'intérieur d'une communauté culturelle... La vie d'un langage et d'une culture est beaucoup plus large que celle de l'individu, elle se réalise dans la communauté. L'individu possède cette culture, et, par conséquent, une identité, par le fait qu'il participe à une vie communautaire plus riche... Notre expérience est partiellement constituée par la manière dont nous nous y rapportons, dont nous l'interprétons, cela ayant partie prenante avec les termes que notre propre culture nous fournit. Grand nombre de nos expériences et de nos émotions les plus importantes seraient impossibles en dehors de la société, tout d'abord parce qu'elles ont trait à des objets sociaux... Le langage que l'on parle est toujours le langage de la collectivité (Taylor 1978, 138-9).

De ces deux fragments, nous déduisons que la reconnaissance chez Taylor exerce son pouvoir normatif après la constitution de l'identité culturelle d'un sujet. Par conséquent, la reconnaissance ne peut sanctionner institutionnellement qu'une orientation de valeur déjà produite de point de vue culturel et qui, par cela, devient normative par rapport aux identités individuelles.

Selon certaines interprétations (Laitinen 2006, 473-4 ; Seymour 2008, 171-2), Taylor propose deux formes différentes de reconnaissance, une de la différence, l'autre de l'égalité. Cette distinction peut cependant être réduite à un seul type de reconnaissance, voir la reconnaissance de l'identité culturelle. Tout comme Taylor le montre dans l'article intitulé « Atomisme » (Taylor 1997, 223-254), la politique de l'égalité (ou de la dignité) suppose l'existence d'un sujet à traits évaluatifs reconnus par les membres de la communauté ou de la culture de référence (par exemple l'autonomie ou la raison). La politique de la différence suppose à la fois l'existence d'un sujet ayant des traits évaluatifs reconnus par la communauté. Donc, les deux formes de reconnaissance ne sont que des sous-catégories du même genre, précisément la reconnaissance des traits évaluatifs d'une communauté culturelle. Elles coexistent en tant que formes différentes de reconnaissance dans le laps de temps où les biens qu'elles expriment ne sont pas en conflit. Lorsqu'un conflit apparaît, l'une de ces formes est réduite à l'autre, selon l'autorité normative du bien correspondant : soit la différence culturelle à l'égalité juridique, soit l'égalité à la particularité culturelle, c'est-à-dire à des qualités évaluatives ethnocentriques. Dans une culture de la neutralité libérale, la différence culturelle est ignorée, voire même supprimée institutionnellement. Dans une culture ethnocentrique, on n'encourage point les politiques libérales de protection institutionnelle des minorités. Ikäheimo a raison lorsqu'il soutient que la reconnaissance des cultures différentes ou des membres de ces groupes culturels chez Taylor est une forme « d'acceptation de la différence » (*acknowledgment*), mais non pas reconnaissance dans le sens vrai du mot (Ikäheimo 2002, 105-8).

IV. Honneth : blessure morale, reconnaissance, identité

Comme nous l'avons affirmé dans l'introduction à cette étude, la théorie de la reconnaissance proposée par Honneth, tout comme la conception de l'identité sur laquelle elle s'appuie, nous aident à dépasser les problèmes liés à la compréhension culturaliste de l'identité et de la reconnaissance, selon les modalités suivantes : (i) Pour Honneth, la reconnaissance opère à trois paliers – différents, mais équiprimordiaux – de la relation à soi d'une personne, ce qui signifie que l'identité ne peut être réduite à aucun de ces aspects de la relation à soi au détriment des autres relations. (ii) Bien que Honneth entende la reconnaissance comme réponse aux qualités évaluatives d'une personne, il modère le réalisme implicite des valeurs dans cette option théorique lorsqu'il accepte que l'attitude recognitive est attributive, non pas par rapport aux qualités évaluatives du sujet, mais par rapport à la compréhension de soi du sujet comme personne qui possède ces qualités. (iii) Cette compréhension de soi est dévoilée et, en même temps, construite par des expériences de blessure morale, c'est-à-dire comme suite à des actes de non-reconnaissance ou de reconnaissance déformée des qualités évaluatives d'une personne.

(i) La reconnaissance pour Honneth offre une réponse à trois types différents de blessure morale qui structurent l'identité personnelle autour de trois relations positives à soi. Les trois relations positives sont : la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi. Un seul de ces trois types, le dernier, se retrouve dans la théorie de Taylor, et, par conséquent, une seule forme de reconnaissance est mobilisée dans sa conception sur l'identité culturelle. La distinction opérée par Honneth n'est ni arbitraire, ni déterminée selon un critère *a priori*. Elle formalise les expériences d'interaction interpersonnelle dans des domaines de la vie sociale qui à leur tour se sont différenciés à la suite des processus de rationalisation du monde moderne, décrits par Weber et Habermas. Ces domaines sont : la sphère des interactions privées, la sphère des relations

juridiques et celle des interactions sociales à l'intérieur des groupes qui partagent un certain style de vie. Vu le point d'ancrage dans la réalité sociale de la différenciation entre des domaines d'interaction, les types de relation à soi décrits par Honneth ne peuvent être réduits aux processus de reproduction culturelle.

Le premier type de blessure morale et l'expérience corrélative du manque de respect sont le résultat de la violence à l'égard de l'intégrité corporelle d'une personne. L'idée est développée par Honneth à partir de recherches psychanalytiques influencées par la *object relations theory*, dans la version due à Donald W. Winnicott (Honneth 1995, 98-106). Selon Honneth, « La maltraitance physique d'un individu constitue une forme de manque de respect qui produit des effets désastreux sur la confiance en soi qu'un sujet acquiert dans une première étape [de l'expérience de soi], plus exactement la capacité de coordonner le corps de manière autonome. C'est pour cela qu'une des conséquences, liée à un type de honte sociale, c'est la perte de confiance en soi, et de la confiance en l'autre, ce qui affecte négativement toutes les interactions pratiques avec les autres sujets, même à un niveau physique » (Honneth 1992, 190).

A cette forme de manque de respect correspond symétriquement une structure de reconnaissance qui, « puisqu'elle permet à l'individu de développer la confiance corporelle de soi, prend la forme d'un attachement émotionnel du type de celui que Hegel, le romantique, essayait d'exprimer à l'aide de la notion d'*amour*. Comme les besoins psychiques et les émotions peuvent être, dans un certain sens, « confirmés » seulement s'ils sont satisfaits ou adressés directement, la reconnaissance doit tout aussi bien prendre en ce cas-ci la forme de l'approbation et de l'encouragement émotionnel.... L'attitude positive que l'individu est capable d'assumer envers soi-même s'il vit l'expérience de cette reconnaissance, c'est la confiance en soi » (Honneth 1992, 193).

Les deux types suivants de blessure morale (et les expériences recognitives correspondantes) ont un caractère normatif plus poussé (bien que Honneth soutienne que l'idéal d'interaction requis dans les relations affectives représente la

garantie de l'interaction sur une base de réciprocité au niveau juridique et socioculturel) (Honneth 1995, 107-8). Ainsi, au palier des relations de type moral et légal : « Pour l'individu, lui retirer des droits juridiques socialement valides, signifie une violation de l'attente intersubjective d'être reconnu comme sujet capable de formuler des jugements moraux. De ce point de vue, l'expérience de ne pas bénéficier de droits juridiques est typiquement corrélée à une perte du respect de soi, de la capacité de se considérer comme un partenaire d'interaction qui possède des droits égaux aux autres individus. Par l'expérience du manque de respect, une personne est donc privée de cette forme de reconnaissance qui se traduit en respect cognitif envers la responsabilité morale, responsabilité acquise avec beaucoup de difficultés au fil des processus intégratifs de socialisation » (Honneth 1995, 107-8).

Symétriquement, le type de reconnaissance correspondant à cette forme de blessure morale, et que Honneth identifie à partir de recherches empiriques (comme celles de Joël Feinberg), tout aussi bien qu'à partir d'investigations historiques (initiées par des auteurs comme Ihering, Darwall ou Marshall) (Honneth 1995, 119-20 et 111-18), ce type « doit être combiné à une condition de reconnaissance réciproque où l'individu apprend à se voir de la perspective de ses partenaires d'action comme possesseur de droits égaux.... *Ego* et *alter* se reconnaissent l'un l'autre comme personnes liées par le fait de partager la connaissance de ces normes par lesquelles la communauté particulière à laquelle ils appartiennent supervise les droits et les responsabilités qu'on leur reconnaît en égale mesure. L'attitude positive qu'un sujet assume envers soi-même s'il a l'expérience de ce type de reconnaissance légale, c'est l'attitude du respect de soi » (Honneth 1992, 194).

Enfin, voyons ce qui correspondrait à la notion de reconnaissance déformée (ou non-reconnaissance) chez Taylor et chez les auteurs communautaristes : « Le troisième type de dégradation ... a des conséquences négatives sur la valeur sociale des individus ou des groupes. Ce n'est que si l'on prend en considération les qualités évaluatives du manque de respect, particulièrement le dénigrement des styles de vie individuels et collectifs, que l'on arrive à la forme de comportement pour

laquelle le langage quotidien peut fournir des termes descriptifs comme l'*insulte* ou la *dégradation*. L'*honneur*, la *dignité*, ou, pour employer un terme moderne, le *statut* d'une personne peuvent être compris comme des termes qui désignent le degré d'acceptation sociale qui revient à la méthode d'accomplissement du moi d'une personne dans l'horizon des traditions culturelles d'une société donnée » (Honneth 1992, 195).

Une forme d'insulte peut être compensée par une forme spécifique de reconnaissance : « une relation de reconnaissance qui peut aider l'individu à acquérir ... l'estime de soi – une condition de solidarité et d'approbation des styles de vie non-conventionnels. Cette condition permettrait aux sujets de recevoir la reconnaissance sur la base des encouragements réciproques assignés aux caractéristiques spéciales de personnalité que ceux-ci possèdent, sujets dont l'individualité est le résultat de leurs biographies spécifiques.... Cette attitude positive envers soi-même qu'un sujet peut assumer s'il reçoit ce type de reconnaissance, c'est l'estime envers la propre personne...» (Honneth 1992, 195 ; Honneth 1995 a, 121-30).

Ce schéma – qu'on ne peut malheureusement pas discuter ici en détail – peut être élargi et développé de plusieurs façons (Honneth 2007, 144-62, 163-80). On peut reconnaître l'importance des droits non-juridiques accordés aux personnes avec lesquelles nous entrons en interaction de façon courante, selon le premier type de reconnaissance, comme par exemple les « droits » accordés aux enfants de rester à la télé après l'heure du coucher. On peut introduire également dans ce schéma les sentiments d'affection (qui correspondent au premier type de reconnaissance) que nous accordons aux personnes que l'on estime, comme dans le cas des stars de cinéma (où l'estime correspond à la troisième forme de reconnaissance, par [fausse] solidarité). Enfin, le schéma peut être construit, comme d'ailleurs il a été suggéré par Habermas, de façon à ce que l'on puisse accorder, sans faire appel à des principes universaux, mais à un principe de solidarité démocratiquement exercé, des droits juridiques pour les groupes culturels particuliers dont la contribution à l'unité et à la stabilité d'une entité politique est désirée et valorisée tout spécialement (comme les droits « ethniques » ou « culturels ») (Habermas 1994, 113, 130).

Ce qui nous semble important dans le contexte de cette discussion, c'est qu'aucune dimension de la relation à soi n'est privilégiée *à priori*, c'est-à-dire à partir d'expériences culturelles et sociales privilégiées, expériences qui guident de l'arrière plan l'orientation normative de certaines formes de réponse. Aucune de ces expériences n'est considérée plus importante que les autres pour l'identité d'une personne, même pas lorsque, pratiquement, l'intensité d'une expérience de blessure morale cache l'importance des autres types de blessure. L'explication réside dans le fait que la notion du moi chez Honneth n'est pas rattachable, comme c'était le cas chez Taylor, à une description culturelle substantielle de l'orientation du moi vers la valeur. Tel que Honneth l'affirme, la blessure morale transcende la culture de l'intérieur des expériences psychologiques des agents sociaux qui interagissent.

(ii) Comme nous l'avons déjà mentionné un peu auparavant, il existe une distinction fondamentale entre un modèle attributif de la reconnaissance et un modèle responsif. La question qui se pose est la suivante : à quel de ces modèles Honneth souscrit-il ? Le modèle attributif de Heikki Ikaheimo soutient que reconnaître c'est « considérer une personne comme personne, ce qui va de soi, et qui est acceptée par la personne en cause » (Ikäheimo 2002, 450). L'idée principale qui étaye cette affirmation c'est que la normativité épistémique et pratique naît entièrement de ce processus de sollicitation et d'assignation de la reconnaissance. En d'autres mots, la relation biunivoque de reconnaissance décrite ci-dessus est constitutive de ces qualités évaluatives qui définissent l'identité d'un individu.

Contre cette conception constructiviste qui concerne l'identité, Arto Laitinen soutient que la théorie de la reconnaissance développée par Honneth doit être comprise comme articulant une réponse aux qualités évaluatives qui sont déjà présentes dans l'individu. Mais, à la fois, Laitinen croit que la reconnaissance fonde la personnalité, et que, de cette manière, la reconnaissance est attributive par rapport à l'identité¹³. Selon ce point de vue, l'identité personnelle ne

pourrait pas être instituée si ces traits (les qualités évaluatives) n'étaient pas actualisés de manière interpersonnelle (Laitinen 2006, 473-4).

Honneth souscrit à cette interprétation de sa théorie, mais il lui apporte des amendements importants (Honneth 2002, 510). Tout d'abord, et pour éviter la construction ontologique du réalisme des valeurs qu'il affirmait, ce qui affaiblirait radicalement le pluralisme des valeurs, Honneth conçoit les qualités évaluatives comme des propriétés historiquement modifiables du monde vécu (*Lebenswelt*) (Honneth 2002, 512). En second lieu, et pour éviter le relativisme généré par *cette* compréhension de la valeur, Honneth soutient que les traits ou les qualités évaluatives qui sont reconnues doivent promouvoir l'individualisation et l'inclusion, ce qui ne peut être expliqué que si l'on part d'un standard transhistorique – l'idéal d'accomplissement du moi (*self-realization*) – et d'une notion de progrès qui complète ce standard : « Afin d'isoler les particularités morales justifiées par la richesse des affirmations typiquement exprimées dans les luttes sociales pour la reconnaissance, il est nécessaire d'abord d'appliquer un critère de progrès, si implicite soit-il » (Fraser and Honneth 2003, 187. Voir aussi Kauppinen 2002, 491-6).

Comme nous l'avons montré, le pluralisme des valeurs chez Honneth n'est pas assimilé à une hiérarchie dominée par les hyper-biens. Il existe tout de même une question qui ne trouve pas de réponse convaincante chez Honneth, à savoir : comment est-ce que l'on fait l'évaluation des hyper-biens acceptés par une communauté culturelle ou linguistique à un certain moment du développement socio-historique? Tel qu'on a pu le voir, Honneth affirme que cette évaluation ne peut être faite que si l'on assume une notion faible de progrès¹⁴, où le progrès est élucidé à partir d'un double critère, voir un plus haut degré d'inclusion sociale et d'autonomie personnelle. Mais ce critère se justifie seulement si nous envisageons une valeur universelle, comme par exemple l'accomplissement du moi, (*self-realization*) ou « l'épanouissement » (*flourishing*) d'une personne. Cet hyper-bien n'est pas non plus évalué conformément aux critères de progrès utilisés (inclusion et

autonomie), bien que les divers traits qui constituent son contenu puissent être évalués à partir de l'idée de progrès. La seule modalité dont on peut éviter cette circularité dans la justification c'est d'interpréter la notion d'accomplissement du moi dans une manière strictement logique, comme complément de la notion de perfectibilité infinie d'un potentiel, où le contenu de la perfection du potentiel est augmenté sous l'impact des limites temporaires d'ordre naturel, historique, social, etc., limites générées par la contingence de l'existence humaine. Mais cet artifice ne réussit pas à expliquer la raison pour laquelle nous avons choisi comme valeur fondamentale la perfectibilité d'un potentiel humain individuel et non pas la perfectibilité de celui d'une communauté ou d'une pratique religieuse.

(iii) Si l'idée que l'accomplissement de soi (*self-realization*) représente une valeur suprême n'acquiert pas une justification satisfaisante chez Honneth, les notions de progrès moral et d'apprentissage social sont plus faciles à accepter si l'on part des questions suivantes : Qu'est-ce qui peut motiver l'apprentissage social et quels sont les signes du progrès moral ? Est-ce qu'il existe une expérience morale qui transcende l'horizon évaluatif d'une communauté culturelle dans une période déterminée d'évolution historique et de développement social ? C'est ici que trouve le contexte d'application l'analyse de la blessure morale. Une telle analyse peut expliquer la sollicitation de reconnaissance à partir de la tension existante entre l'idéal de réalisation de soi mentionné en haut et les qualités évaluatives concrètes qui prétendent le représenter dans une séquence historique de progrès moral (Bernstein 2005, 303-24). Cela ne peut se produire que si l'on comprend « les trois relations de reconnaissance comme le résultat d'un processus historique d'apprentissage : dans notre monde, nous, les enfants de la modernité, nous avons appris à percevoir chez les autres, nos semblables, trois qualités évaluatives virtuelles auxquelles nous pouvons répondre de manière adéquate par le comportement reconnaissant adéquat... » (Honneth 2002, 512).

« Le transcendant », dans l'anthropologie différenciée formellement selon les types de reconnaissance, c'est la

souffrance morale même. Comme Jay Bernstein le soutient, « la blessure morale est objective ; elle peut se manifester sous la forme de souffrance sociale, ou peut être anéantie de point de vue historique par le même mécanisme qui l'a créée » (Bernstein 2005, 318). La souffrance, ou la blessure ressentie dans le contexte de l'identification avec certaines valeurs, est filtrée par des interprétations qui lui assurent la signification par l'appel à des formes de reconnaissance que les agents réclament à juste titre. Souvent, la souffrance est liée à des attentes de reconnaissance qui ne peuvent pas être assurées de point de vue normatif, comme dans le cas des psychopathologies. Il est très possible que certains types de souffrance ne soient pas des expressions d'une blessure morale, puisque ces souffrances ne sont pas induites par le refus d'accorder la reconnaissance (malgré la conviction contraire de l'agent). Pour aller plus loin, il faut dire que toutes les formes de non-reconnaissance ne sont pas pertinentes de point de vue social. C'est le cas des orientations de valeur et des qualités évaluatives des racistes, des sexistes, des homophobes ou des fondamentalistes religieux.

Malgré tout ça, le phénomène de souffrance ne disparaît pas. Ce qui change, c'est la façon dont on interprète (faussement peut-être) la blessure, la signification qu'on lui attribue, la manière dont on oriente l'énergie psychique. L'idéologie, par exemple, confère la signification en exacerbant le discomfort ou en imaginant le déni de reconnaissance ou la reconnaissance déformée là où elle n'existe pas, mais elle ne peut pas supprimer la souffrance des individus idéologisés. Encore, la différenciation de la reconnaissance déformée selon les formes de relation à soi, tout comme la dynamique sociale et interpersonnelle des relations de reconnaissance sont en mesure de nous assurer qu'aucune forme d'orientation idéologique ou de manipulation de la souffrance ne peut être maintenue indéfiniment et sans conflits causés par des sources réelles de non-reconnaissance ou de reconnaissance déformée.

Nous ne voudrions pas laisser comprendre que Taylor, à la différence de Honneth, ignore la souffrance humaine de point de vue théorique. Mais ce que la théorie de Taylor sur l'identité ne peut qu'ignorer, c'est la manifestation de la dimension

morale de cette souffrance à des niveaux de la relation de soi qui mettent en évidence des traits évaluatifs culturellement non-acceptés. La dimension morale peut être accréditée uniquement si l'on renvoie aux traits évaluatifs acquis par l'acculturation guidée par les hyper-biens. C'est vrai, Taylor reconnaît que certains hyper-biens peuvent s'avérer cruels ou intolérants. Mais cette évaluation ne peut être entreprise que de la perspective d'une position antagoniste ou suffisamment distancée de point de vue historique, position qui n'est pas accessible au groupe initial de référence. Encore plus, il n'est pas du tout évident que la réaction que nous éprouvons par rapport à la souffrance causée par l'intolérance ou la cruauté soit substantiellement différente de la sympathie que nous manifestons envers la souffrance naturelle, c'est-à-dire envers ce qui passe pour un fait commun de l'existence humaine ou animale. Mais il s'agit ici d'une réaction psychologique, sans aucune connotation morale. La souffrance pourrait acquérir la dimension d'une blessure morale chez Taylor si l'on acceptait une des options suivantes : (i) assumer un pluralisme radical des valeurs, ce qui conduirait à l'abandon de la notion de source morale, et, probablement, de l'épistémologie qui l'étaie, ou (ii) renoncer à la conception sur la subjectivité comme acculturation qui sous-tend la conception de Taylor sur l'identité. Mais nous doutons que Taylor accepte une de ces alternatives¹⁵.

Par opposition, Honneth accorde du poids moral aux expériences personnelles individualisantes, aux besoins qui ne peuvent être réduits à des interprétations orientées par l'horizon de valeur d'une tradition culturelle, comme, par exemple, les styles de vie non-conformistes, les frustrations engendrées par des orientations sexuelles réprimées ou par les traits évaluatifs désavoués d'une minorité ethnique, raciale ou culturelle. Il s'agit de formes de blessure morale dans la relation du moi qui ne sont pas reconnues automatiquement dans une communauté culturelle si celle-ci est ancrée dans des hyper-biens incompatibles avec de pareils traits évaluatifs.

Si l'on accepte cette thèse, alors une théorie critique de la reconnaissance doit être orientée en fonction de l'analyse phénoménologique de la blessure morale, dont la présence est

révélée empiriquement par des phénomènes comme l'apathie sociale et l'absence de participation ou de mobilisation communautaire, c'est-à-dire par les signes sociaux du manque de motivation personnelle. Cela ne devrait pas exclure l'examen de la violence sociale ou politique, parce que le manque de motivation crée souvent des conditions pour le comportement agressif ou pour d'autres formes violentes de compensation psychologique, tant individuelle, que collective. *La misère du monde*, de Pierre Bourdieu, mettant l'accent sur les expériences personnelles de souffrance sociale, nous semble être un exemple très parlant pour la façon dont on peut conduire une pareille analyse phénoménologique. Mais la théorie de la reconnaissance n'est pas en mesure de compléter cette tâche. La responsabilité en revient aux sciences empiriques et aux disciplines herméneutiques.

V. Conclusion

La thèse que nous soutenons dans cette étude c'est que la théorie de la reconnaissance élaborée par Honneth n'est pas affectée par la déformation culturaliste qui sape la version due à Taylor. Nous fournissons trois arguments à l'appui de cette conclusion. Tout d'abord c'est que la reconnaissance opère à trois paliers différents de la relation à soi. À la différence de Honneth, Taylor réduit ces paliers à l'acculturation. En second lieu, bien que Honneth considère la reconnaissance comme une réponse aux qualités évaluatives d'une personne, il tend à modérer le réalisme implicite des valeurs dans cette option méthodologique, puisqu'il accepte que l'attitude recognitive soit en même temps attributive. L'aspect attributif de la reconnaissance vise non pas les qualités intrinsèques de la personne, mais la compréhension que celle-ci manifeste par rapport au fait même de détenir de pareilles qualités, ce que Honneth nomme attitude positive envers soi-même. Le réalisme des valeurs concernant la formation de l'identité s'avère donc être situationnel, et non pas ontologique, ce qui permet à Honneth d'adopter un point de vue quasi-aristotélicien à l'égard de la personnalité, qu'il conçoit comme une potentialité (i.e. les qualités évaluatives) reconnue comme telle, mais qui peut être

actualisée seulement par le biais des attitudes recognitives des autres. Enfin, Honneth ne réduit pas la phénoménologie de la souffrance morale à ce qui peut être interprété si l'on part exclusivement de repères familiers d'un horizon culturel de signification. Par conséquent, la conception sur la reconnaissance et sur la reconnaissance déformée articulée par Honneth peut requérir conceptuellement des types de blessure morale qui relèvent de dimensions de l'identité auxquelles Taylor n'a pas accès. Ces types de blessure et la reconnaissance que chacun sollicite sont constitutifs de l'identité chez Honneth, mais non pas chez Taylor. Pour le dernier, la souffrance d'un sujet ne peut être interprétée comme blessure *morale* que par l'intermédiaire des valeurs, les hyper-biens qui orientent les processus d'acculturation.

S'agit-il de cela dans le cas de l'élimination des icônes dans l'espace des écoles roumaines ? A-t-on à faire avec une forme de non-reconnaissance de l'identité culturelle (chrétienne) qui conduise à des traumatismes moraux individuels ou collectifs, à la diminution de l'autonomie personnelle ou de la capacité de réalisation personnelle ? A notre avis, la réponse ne peut être que négative. Tout au contraire, garder les icônes dans les écoles publiques de Roumanie, à la différence de *l'affaire du foulard* en France, c'est maintenir le potentiel d'un trauma moral différent, dans ce cas la souffrance, exprimée ou non, de ceux qui sont soumis à une acculturation forcée, au détriment d'autres formes d'affirmation de l'identité. La souffrance induite par l'élimination des icônes dans les écoles roumaines semble plutôt indiquer le discomfort cognitif de certains intellectuels trouvés à la recherche d'une identité idéologique évasive.

NOTES

¹ Pour l'expression juridique de cette tendance, voir Bogdan Iancu, « Legea cultelor față cu noul bonjurism » (La loi des cultes face au nouveau bonjourisme), *Idei în dialog* 2 (29), 2007.

² Bien que Honneth distingue entre sujet éthique et personne légale ou morale, distinction qui ne se superpose pas à celle entre subjectivité et identité, Taylor ne distingue pas systématiquement entre subjectivité et identité (voir Abbey 2000, 57). On a introduit ici cette distinction pour des

raisons méthodologiques, afin d'illustrer le contraste entre une personne ou un sujet et une personne ou sujet à identité culturelle.

³ Selon le modèle des distinctions classiques introduites dans la tradition de la philosophie pratique sous l'influence de Kant, Hegel et Habermas, on emploie les termes de « moral », « éthique » et « légal/ juridique » comme les équivalents français (adverbiaux ou adjectivaux) des termes allemands « moral », « sittlich » et « legal » (rechtlich), qui sont à leur tour dérivés des substantifs correspondants « Moralität », « Sittlichkeit » et « Legalität ». En procédant ainsi, nous adoptons implicitement les connotations acquises par ces mots dans l'usage technique de la tradition philosophique mentionnée ci-dessus.

⁴ Sur ce point de vue (Honneth 1995 - spécialement les chapitres consacrés au jeune Hegel) et (Heidegren 2002, 34-6).

⁵ Ces idées sont reprises dans (Fraser et Honneth 2003), surtout le premier chapitre.

⁶ On ne va pas s'occuper ici de l'alternative due à Nancy Fraser, le soi-disant modèle *status* de la reconnaissance. Christopher Zurn le fait d'une manière très compétente dans « Identity or Status? Struggles over 'Recognition' in Fraser, Honneth, and Taylor » (Zurn 2003), 519-37). Nous allons ignorer aussi l'affirmation de Fraser selon laquelle la reconnaissance identitaire engendre des phénomènes de fausse conscience, bien que l'on comprenne la raison qui l'avait déterminée à formuler cette accusation, plus exactement l'accent que Honneth met sur les états psychologiques des individus comme fondement empirique des prises de position à caractère normatif.

⁷ Pour une analyse plus détaillée de la théorie du moi chez Charles Taylor, on renvoie à (Gagnon 2002, 30-51, 97-115) et à (Smith 2002, 35-57 et 87-120).

⁸ Dans *Sources of the Self* et *Ethics of Authenticity*, Taylor introduit deux versions, historiquement développées, de l'expressivisme: un expressivisme subjectif d'inspiration romantique, et un expressivisme objectif, à sources morales. Taylor émet des critiques vis-à-vis de la première version, en adoptant la seconde.

⁹ Pour une opinion différente, voir Richard Rorty, « Taylor on Truth » dans (Tully 1994, 21).

¹⁰ Gary Kitchen va jusqu'à soutenir que Taylor est obligé à fournir une théorie de la vérité morale (Kitchen 1999, 34, 47). Charles Blattberg soutient aussi cette idée, et il ajoute que la relation aux hyper-biens doit être comprise à partir du modèle esthétique de la création, et non pas de celui éthique de la délibération, (Blattberg 2007, 807, 803, 822).

¹¹ A certains endroits de l'ouvrage *Les sources du moi*, Taylor semble expliquer l'internalisation d'un hyper-bien à partir du mécanisme hégélien de l'actualisation de la conscience de soi, mécanisme présenté de façon détaillée dans la monographie sur Hegel (Taylor 1995, 140-8). Voir aussi (Taylor 1985, 88). Un pareil mécanisme semble sous-tendre ce que Taylor appelle « rationnement pratique » ou « rationnement par transitions ». Mais ce type de rationnement, qui explique l'adoption d'un hyper-bien différent, ne peut pas miner la relation cognitive de type perceptuel que nous avons avec les hyper-biens. La transition se fait de la perception d'un bien vers la perception d'un autre.

¹² Brenda Lyshaug arrive à une conclusion similaire, tout en partant de prémisses différentes, dans « Authenticity and the Politics of Identity: A Critique of Charles Taylor's Politics of Recognition », (Lyshaug 2004, 300 et sq.).

¹³ Pour une justification indépendante de la théorie honnéthienne du modèle mixte, responsif-attributif de la reconnaissance, voir (Laitinen 2007, 248-70). Laitinen propose un schéma explicatif conformément auquel la reconnaissance est une réponse au statut normatif des facultés d'une personne et, par cela, elle confère de l'identité à la personne qui possède ces qualités à statut normatif.

¹⁴ Deux ans plus tard, « faible » devient « robuste » (Honneth 2008, 334).

¹⁵ Voir, par exemple, le chapitre intitulé « The Immanent Framework » (Taylor 2007, 539-593).

REFERENCES

Abbey, Ruth. 2000. *Charles Taylor*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Anderson, Joel. 1996. The Personal Lives of Strong Evaluators: Identity, Pluralism, and Ontology in Charles Taylor's Value Theory. *Constellations* 3, 1: 17-38.

Bernstein, J. M. 2005. Suffering Injustice: Misrecognition as Moral Injury in Critical Theory. *International Journal of Philosophical Studies* 13, 3: 303-24.

Blattberg, Charles. 2007. What's Wrong with Hypergoods. *Philosophy and Social Criticism* 33, 7: 802-832.

Frankfurt, Harry. 1988. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fraser, Nancy. 2001. Recognition without Ethics?. *Theory, Culture, and Society* 18, 2-3: 21-42.

Fraser, Nancy, and Axel Honneth. 2003. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London and New York: Verso.

Gagnon, Bernard. 2002. *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Habermas, Jürgen. 1994. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, 107-148. Princeton: Princeton University Press.

Heidegren, Carl-Goran. 2002. Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition. *Inquiry* 45: 433-446.

Honneth, Axel. 1992. Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition. *Political Theory* 20, 2: 187-201.

Honneth, Axel. 1995 a. *The Struggle for Recognition. On the Moral Grammar of Social Struggles*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Honneth, Axel. 1995 b. *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*. Albany: SUNY Press.

Honneth, Axel. 1999. The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today. In *Habermas: A Critical Reader*, ed. Peter Dews, 320-337. Oxford: Blackwell.

Honneth, Axel. 2001. Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society. *Theory, Culture, and Society* 18, 2-3: 43-55.

Honneth, Axel. 2002. Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions. *Inquiry* 45: 499-520.

Honneth, Axel. 2007. *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.

Honneth, Axel. 2008. *Reification. A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.

Honneth, Axel. 2008. Recognition as Ideology. In *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, ed. Bert van den Brink and David Owen, 323-347. Cambridge: Cambridge University Press.

Iancu, Bogdan. 2007. Legea cultelor fata cu noul bonjurism [La loi des cultes face au nouveau bonjourisme]. *Idei in dialog* 2 (29).

Ikaheimo, Heikki. 2002. On The Genus and Species of Recognition”, *Inquiry* 45: 447-462.

Ikäheimo, Heikki. 2002. Taylor on Something Called Recognition. In *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor. Acta Philosophica Fennica 71*, ed. Arto Laitinen & Nicholas N. Smith, 99-111. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.

Kauppinen, Antti. 2002. Reason, Recognition, and Internal Critique. *Inquiry* 45: 478-498.

Kitchen, Gary. 1999. Charles Taylor. The Malaises of Modernity and the Moral Sources of the Self. *Philosophy and Social Criticism* 25, 3: 29-55.

Laitinen, Arto. 2002. Interpersonal Recognition: A Response to Value, or a Precondition of Personhood?. *Inquiry* 45: 463-78.

Laitinen, Arto. 2006. Interpersonal Recognition and Responsiveness to Relevant Differences. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9, 1: 47-90.

Laitinen, Arto. 2007. Sorting Out Aspects of Personhood. Capacities, Normativity and Recognition. *Journal of Consciousness Studies* 14, 5-7: 248-270.

Lyshaug, Brenda. 2004. Authenticity and the Politics of Identity: A Critique of Charles Taylor’s *Politics of Recognition*. *Contemporary Political Theory* 3, 3: 300-320.

Matei, Sorin Adam. 2004. *Boierii mintii. Intelectualii romani intre grupurile de prestigiu* [La noblesse de l’esprit. Les intellectuels roumains entre les groupes de prestige]. Bucuresti: Compania.

Neamtu, Mihail. 2009. “Argument” la Dosar ID: Conservatorismul American. *Idei in dialog* 2 (53).

Orlie, Melissa. 2004. Taylor and Feminism. From Recognition of Identity to a Politics of the Good. In *Taylor*, ed. Ruth Abbey, 140-165. Cambridge: Cambridge University Press.

Patapievici, H. R. 2006. Distrugerea legala a crestinismului European. *Idei in dialog* 12 (27).

- Patapievici, H. R. 2008. Ce este Europa? [Qu'est-ce que l'Europe ?] (II). *Idei in dialog* 11 (50).
- Patapievici, H. R. 2009. Noua Europa si vocea care lipseste, crestinismul. *Idei in Dialog* 1 (52).
- Rorty, Richard. 1994. Taylor on Truth. In *Philosophy in the Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, 20-33. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seymour, Michel. 2008. *De la tolérance à la reconnaissance*. Montréal: Boréal.
- Smith, Nicholas N. 2002, *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Taylor, Charles, 1964, *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Taylor, Charles. 1978. Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions, In *Philosophy of History and Action*, ed. Yirmiahu Yovel, 133-154. Dordrecht and Boston: Reidel.
- Taylor, Charles. 1979. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1985. *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1994. The Politics of Recognition. In *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, 3-67. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Charles. 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge: Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1995 (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles. 1997. «L'atomisme», In *La liberté des modernes*, 223-254. Paris : PUF.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Zurn, Christopher. 2003. Identity or Status? Struggles Over 'Recognition' in Fraser, Honneth, and Taylor. *Constellations* 10, 4: 519-537.

Radu Neculau is assistant professor of philosophy at the University of Windsor, Ontario. His research interests and recent publications are in Kant, Hegel, and social and political philosophy.

Address:

Radu Neculau

University of Windsor

401 Sunset Avenue

Windsor, Ontario N9B 3P4, Canada

Email: neculau@uwindsor.ca

Penser les Balkans aujourd'hui : l'orientalisme, le balkanisme, et la question de la modernité

Vladimir Milisavljević
Institut de philosophie et de théorie sociale, Belgrade

Abstract

Present Reflections on the Balkans: Orientalism, Balkanism and the Issue of Modernity

This paper aims at investigating the positions of the Balkans in our contemporary world in its continuous change – for instance the rapid *Europeanization* for the protection of a common inheritance of Balkan countries. Moreover, this historical heritage is sometimes presented as a simple burden that should be overcome: the name Balkan has negative connotations, being associated with violence or primitivism. The criticism of this type of derogatory discourse called «Balkanism» is built on the deconstruction of Orientalism as initiated in the 70's by Edward Said. In this paper, we will analyze the various types of possible objections to this Balkan approach (the absence of a colonial past, the non-existence of a «Balkan» academic tradition, the Balkan preciseness as opposed to the Oriental vagueness, as well as their not purely «oriental», yet undetermined character). Furthermore I will present the arguments in favour of another way of interpreting the Balkans which consists in the understanding of the narrower relation between European modernity and history.

Keywords: Orientalism, Balkanism, deconstruction, modernity, Europe, marginality

Est-il toujours urgent de penser ce que sont „les Balkans“, et, si oui, quels sont les moyens dont nous disposons aujourd'hui pour le faire? Cette question se pose parce que, aujourd'hui peut-être plus que jamais, le nom même des „Balkans“ a l'air d'être en voie de disparition. Il ne s'applique

* Ce texte s'inscrit dans le cadre du projet de recherche *Les aspects régionaux et européens des processus d'intégration en Serbie: présupposés historiques, actualité et perspectives de l'avenir*, réalisé par l'Institut de philosophie et de théorie sociale de Belgrade, et financé par le Ministère de la science et du développement technologique de la République de Serbie (No 149031).

plus, de façon transitoire, qu'aux pays qui attendent leur imminente entrée dans l'Union européenne. Il est probable que, une fois que cette nécessité historique sera réalisée, on ne parlera plus des „Balkans“, mais des „nouveaux membres“ de l'Union. Ce qui le prouve, c'est l'exemple de la Roumanie et de la Bulgarie, membres de l'Union depuis 2007, qu'on ne désigne plus guère comme des pays balkaniques. D'autre part, l'entrée de ces pays dans l'Union européenne a donné naissance au nouveau concept des „Balkans de l'Ouest“. Ce concept peut paraître purement géographique, mais en fait il relève d'une manœuvre politique: il constitue une dénomination commode, parce que neutre, pour désigner, parmi les pays balkaniques, ceux qui ne sont pas membres de l'Union et qui, par accident, occupent la partie „occidentale“ de la péninsule. De plus, la région des „Balkans de l'Ouest“ qui englobe l'Albanie ainsi que les pays de l'ex-Yougoslavie (hormis la Slovénie), a une situation géopolitique à part: elle regroupe les pays qui, tout en étant en dehors de l'Union, se trouvent, depuis quelques années, pratiquement encerclés par les États qui en font partie. En déplaçant un peu les concepts du paradigme marxiste dans le sens d'un ancien motif spéculatif et mystique, on pourrait dire que ces pays occupent à la fois le centre de l'Union européenne *et* sa périphérie, en faisant ainsi voir la co-appartenance fondamentale de ces deux concepts. Dans l'histoire de la théologie et, plus tard, de la philosophie, ce motif correspondait à la pensée de *l'ubiquité* du centre et, par conséquent, à celle de la *non-existence* de la périphérie (Poulet 1961, III sqq.). Depuis, au plus tard, la cosmologie de Nicolas de Cuse, cette conception a un aspect nettement égalitaire et même révolutionnaire: désormais, l'univers aura une multiplicité de centres (de Cusa 1979, 150-4). Pascal reprend ce motif, mais en renverse le sens, lorsqu'il dit que la „nature“ ou „le monde visible“ est „une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part“, ce qui est pour nous inintelligible et qui, par conséquent, nous oblige à recourir à Dieu (Pascal 1967, 216; Poulet 1961, 49). Mais il existe une façon encore plus radicale, de penser le rapport entre le centre et la périphérie. Chez Hegel, par exemple, leur coïncidence est pensée comme identité dans le sens le plus strict du terme. De

plus, cette identité exprime le caractère fondamental du principe de toute réalité: selon Hegel, c'est „l'Idée“ elle-même qui est „le centre, qui est à la fois la périphérie“: „So ist die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist [...]“ (Hegel 1996, 47).

Il n'y a pas que la situation géographique des Balkans qui nous permet de développer la pensée de l'identité du centre et de la périphérie. Dans l'imagination commune, la „centralité“ paradoxale et contradictoire de cette région limitrophe découle surtout des conséquences, aussi immenses que néfastes pour l'histoire de l'Europe et du monde, des événements historiques – dont le type est fourni par l'attentat de Sarajevo de 1914 – qui y arrivent d'un temps à l'autre. Une auteure qui examine la production des idées sur les Balkans dans la littérature occidentale n'a pas manqué de le signaler: „L'une des ambiguïtés les plus tenaces dans les images populaires qu'on se fait des Balkans est la contradiction entre la conception selon laquelle cette région est d'une importance centrale, et la conception de sa marginalité complète dans le monde de la politique européenne. C'est ainsi que l'on présente les guerres balkaniques comme peu importantes et, en même temps, comme potentiellement fatales pour l'Europe. Les peuples balkaniques peuvent devenir victimes de la manipulation des grandes puissances, mais, en revanche, ils cherchent toujours à 'entraîner' les pays plus grands dans leurs futiles conflits.“ (Goldsvorti 2005, 85).

Cette perspective du rapport entre le centre et la périphérie n'est pas la seule possible, elle n'est même pas la position la plus souvent adoptée dans l'interprétation de la problématique des Balkans et des représentations qu'on s'en fait. Au contraire, on tend, depuis presque deux décennies, à envisager les questions qui se posent à propos des Balkans plutôt sous l'aspect de la critique de l' 'orientalisme', formulée par Edward Said et d'autres auteurs qui travaillent dans le champ des études post-coloniales (Said 2003; Said 1993; Macfie 2002, 73-95).

C'est la raison pour laquelle la première partie de ce texte est consacrée à l'analyse des plus importantes tentatives d'appliquer le modèle de la critique de l'orientalisme aux

représentations et aux discours sur les Balkans, ou de l’y adapter. Ce sont les insuffisances de l’application ou de l’adaptation de ce modèle – et parfois, les défauts du modèle lui-même – qui suggèrent qu’il est nécessaire, lorsque les Balkans sont en cause, d’adopter une autre voie, dont il sera question dans la deuxième partie du texte. Cette approche situe les rapports entre les Balkans et l’Europe dans la problématique de l’histoire de la modernité, ce qui nous permettra de retrouver le motif de la centralité paradoxale de la périphérie balkanique.

1. Les guerres des années 1990 dans l’espace ex-yougoslave ont fortement contribué à l’entrée de la question des Balkans sur la scène de la politique internationale. Ou plutôt à sa réapparition: au début de son livre *Imagining the Balkans*, qui date de 1997, Maria Todorova a mis en lumière ce qu’on pourrait décrire comme une „spectralité“ constitutive de la façon dont on présente et interprète, à l’Occident, les événements qui touchent aux Balkans¹. Par exemple, en 1993, face au renouveau des nationalismes, à la montée des tensions politiques et, finalement, aux débuts des conflits armés sur le territoire de la Yougoslavie, la fondation Carnegie Endowment for International Peace a décidé, au lieu de chercher à comprendre ce qui se passe à la lumière des faits, de rééditer un rapport de sa Commission internationale sur l’état des choses dans les Balkans datant de 1913, donc de l’époque des guerres balkaniques, sous un nouveau titre arbitrairement choisi (*The Other Balkan Wars*), avec une nouvelle préface du président de la Fondation Morton Abramowitz, et avec une introduction par l’ex-ambassadeur des États-Unis à l’U.R.S.S. et en Yougoslavie George Kennan. Qu’est-ce qui justifie une telle décision? La préface de cette publication nous fournit les raisons de ce choix: ce document aurait une importance de premier rang, précisément au moment où „un autre conflit balkanique“ – pour ainsi dire, le „revenant“ du conflit précédent, ou d’un conflit balkanique éternel et unique, qui revient toujours – „met à l’épreuve l’Europe et la conscience de la communauté internationale“. À l’en croire Abramowitz, le fait de la redécouverte, par G. Kennan, de ce rapport, témoignerait de son „sens certain de l’histoire“. Comme le montre Maria

Todorova, ce „sens de l'histoire“ se vérifie surtout par le fait que cet auteur cherche à comprendre la situation actuelle des Balkans à partir des analogies historiques douteuses, qu'il présente comme autant de „leçons“ que l'on doit tirer de l'histoire – parce qu'il s'agirait toujours de „ce même monde balkanique“, où dominent le primitivisme, la violence, le nationalisme agressif, et les tendances des États à l'expansion territoriale (Todorova 2006, 47-50).

On désigne habituellement ce réservoir des représentations négatives stéréotypées ou des préjugés sur les Balkans et le discours qui en résulte par le terme de „balkanisme“. La notoriété des recherches sur ce sujet, comme celle du terme même de „balkanisme“, est due, en particulier, au livre déjà cité de Maria Todorova, qui a joui d'une très large réception mondiale. D'autre part, il faut souligner que la „déconstruction“ du discours occidental sur les Balkans a été initiée par Milica Bakić-Hayden, dans ses articles publiés en 1992 et 1995, dont il sera question plus bas dans ce texte (Bakić-Hayden, Hayden 1992, 1-15; Bakić-Hayden 1995, 917-931; Bakić-Hayden 2006, 31-51 & 53-71). Mais il importe surtout de remarquer que le terme même de „balkanisme“ est formé sur le modèle du nom „orientalisme“. Ce fait révèle une filiation théorique importante des recherches dont il s'agit ici. En effet, la critique des représentations occidentales sur les Balkans a été largement inspirée par Edward Said et par sa conception de l'orientalisme. On peut même aller jusqu'à dire que la critique saidienne du discours européen sur l'Orient constitue aujourd'hui le seul point d'appui ferme d'une recherche analogue sur le statut des Balkans. La plupart des chercheurs qui travaillent dans le domaine du „balkanisme“ se réclament de façon explicite de la critique de l'orientalisme et cherchent à l'utiliser comme modèle. Il se pose néanmoins la question de la légitimité de cette stratégie, ainsi que celle des rapports entre l'orientalisme et le balkanisme.

À l'origine, le terme „orientalisme“ désigne la représentation, dans la production scientifique, littéraire ou artistique de l'Occident, de certains aspects particuliers au monde dit „oriental“. À partir de la fin du XVIII^{ème} siècle, le terme „orientaliste“ désigne aussi tout spécialiste en matière de

la langue, de l'histoire ou de la culture des peuples de l'Orient, ou la profession, solidement institutionnalisée dans le milieu académique européen depuis le milieu du XIX^{ème} siècle, qui correspond à cette spécialité. Dans son acception courante, le mot „orientalisme“ peut aussi signifier une disposition de sympathie ou de condescendance envers les cultures orientales, voire une tendance à leur imitation.

Dans son œuvre *Orientalism* de 1978, Edward Said a infléchi en partie la valeur sémantique de ce terme. Il a retenu la signification de l'orientalisme comme tradition académique, en le définissant surtout comme „discipline“ ou „système de la rigueur morale et épistémologique“ (Said 2003: 50, 67). Cependant, il l'utilise aussi pour désigner une attitude de *dépréciation* et *d'hostilité* envers l'Orient dans la science, la littérature et l'art occidental, ce qui est plutôt le contraire de sa signification originaires. D'après l'interprétation de Said, cette hostilité et ce rejet de l'Orient vont de pair avec la vocation d'orientaliste (professionnel) au sens ordinaire du terme. Ce qui le prouve est le fait que, dans le conflit entre l'Orient et l'Occident, l'orientaliste prend toujours parti de ce dernier. Aux yeux de Said, l'orientalisme en tant que tel est indissolublement lié à la pratique occidentale du colonialisme et de l'impérialisme, même s'il ne s'y laisse pas réduire (Said 2003: 39).

L'orientalisme est marqué par les préjugés concernant l'Orient – par exemple, le préjugé, constitutif de l'attitude orientaliste, qui consiste à croire qu'il existe un „monde oriental“ qui est foncièrement différent du monde occidental, qui a un caractère essentiel qui lui est propre, et qui n'est pas touché par les changements historiques. Aussi, l'orientalisme implique la croyance que les cultures orientales se ressemblent toutes les unes aux autres, qu'elles sont toutes inférieures à celle de l'Occident, et qu'elles sont fondamentalement incapables de se représenter et de s'interpréter elles-mêmes. Or, Said essaie de prouver que cette image de l'Orient, qui s'est formée au sein de la culture occidentale, n'est rien de plus qu'une représentation de l'„autre“, qui a moins à faire avec l'Orient lui-même, qu'avec le monde occidental et sa politique de l'identité. En fait, l'„Orient“ de l'orientaliste n'est pas un simple objet de la recher-

che scientifique, mais une „invention“ qui permet à l'Occident de se constituer ou de se définir, en s'opposant à lui-même certains principes et valeurs qu'il attribue à son autre (Said 2003 : 3). Contrairement aux préjugés „essentialistes“ de l'orientalisme, Said cherche à montrer – en s'appuyant sur l'épistémologie de Michel Foucault – que l'Orient est à la lettre le produit de l'Occident et de son discours, ce qui veut dire que l'étude de cet „objet“ est en fait sa création². Les convictions fondamentales de l'Occident sur l'Orient n'ont pas été tirées des faits; elles proviennent de l'imagination fantasmagorique de l'Occident.

On peut facilement remarquer que les recherches sur le statut des Balkans dans la représentation européenne ou occidentale se réduisent parfois à une simple transposition des thèses de Said sur l'orientalisme. Il s'agit tout d'abord de la conception de base selon laquelle le „balkanisme“ n'appartient pas, au sens strict, au domaine des faits mais à celui de l'imaginaire ou de l'imagination. Il est significatif que le livre de Maria Todorova, qui retrace la genèse de la représentation des Balkans dans la culture occidentale – même si son auteure émet des réserves à l'égard de l'hypothèse selon laquelle le balkanisme ne serait qu'un cas spécial de l'orientalisme (Todorova 2006, 55) – porte déjà dans son titre une référence à la sphère de l'imagination. Vesna Goldsworthy, pour sa part, parle d'une colonisation des Balkans par l'imagination, ou d'un „impérialisme de l'imagination“, qui serait un *analogon* ou une forme idéologique de la vraie colonisation, qui, dans le cas des Balkans, n'a pas eu lieu (Goldsvorti 2005, XIII-XVI). Selon ces auteures, la représentation des Balkans par l'Europe ou par l'Occident serait, tout comme la perception „orientaliste“ de l'Orient, uniformisante et chargée de stéréotypes (les Balkaniques étant vus comme „sauvages“, „passionnés“, „irrationnels“, „barbares“, „fanatisés“, etc.); conformément à cette représentation, toutes les nations et les pays des Balkans „se valent“ et font preuve des mêmes traits; en particulier, la discordance serait le trait fondamental et éternel des peuples balkaniques, nonobstant leurs différences à d'autres égards. En suivant Said, Milica Bakić-Hayden, elle aussi, essaie de montrer que les représentations des Balkans dans leur rapport avec l'Occident rentrent, tout comme celles qui concernent l'Orient,

dans une logique de l'opposition dichotomique et hiérarchisante (Bakić-Hayden 2006, 34 sqq., 41 sqq., 54).

Il n'y a rien à reprocher à ces analyses, du point de vue de la justesse et de la pertinence. En même temps, on doit se poser, sur le plan méthodologique, la question si les arguments auxquels elles font appel ne sont pas d'une trop grande généralité. Les procédures d'opposition ou d'exclusion que les auteures citées décrivent n'ont-elles pas pour objet toute figure de l'altérité et de la marginalité, que ce soit celle de l'animal, du fou, de l'homosexuel, de l'oriental, du Balkanique, ou autre?

Ensuite, l'application du „paradigme orientaliste“ (Bakić-Hayden 2006, 10) aux discours et aux pratiques de pouvoir relatives aux Balkans s'expose aux objections touchant des points plus particuliers; certaines de ces objections ont déjà été formulées par d'autres auteurs (Skopetea 1991, 131-143; Fleming 2001, 11-32).

a) À la différence des pays d'Asie ou d'Afrique, les pays balkaniques n'ont pas, à proprement parler, un passé „colonial“. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ils ne sont jamais entrés dans le champ d'intérêt de la critique post-coloniale (Todorova 2006, 75). Il est vrai qu'il y a eu récemment des tentatives de présenter le Kosovo comme un territoire colonisé par la „métropole“ serbe. Cependant, il s'agit ici d'un tour de force du raisonnement juridique dont les enjeux sont immédiatement politiques, bien que celui-ci se serve des arguments qui relèvent du domaine du droit international: la thèse selon laquelle le Kosovo est une ex-colonie serbe – on parlait à ce propos même d'un colonialisme serbe anti-ottoman – était destiné à justifier le droit de la sécession de cette province. Cette thèse est toujours défendue, mais elle est peu probable (Megalommatis 2008). On peut ici se dispenser de la discuter en détail, parce que, même si elle était vraie, cela ne suffirait pas à prouver que le „balkanisme“ en général est une espèce d'„orientalisme“. D'autre part, le colonialisme est une condition nécessaire de l'orientalisme au sens saïdien de ce mot, même s'il n'est pas sa condition suffisante. Bien que Said affirme que la domination de l'Occident sur l'Orient n'aurait pas pu avoir lieu sans l'orientalisme, on pourrait décrire sa conception de

l'orientalisme précisément comme l'idéologie des pratiques colonialistes. Le cas de l'Allemagne est particulièrement instructif à cet égard : bien qu'ayant une très forte tradition orientaliste littéraire et universitaire, l'Allemagne n'a pas pleinement participé à ce que Saïd désigne par ce mot, précisément parce qu'elle n'était pas une vraie puissance coloniale (Saïd 2003, 17-9; Macfie 2002, 36-9). Pour se réclamer de l'orientalisme, il ne suffit pas d'établir, comme le fait Vesna Goldsworthy, l'existence d'un colonialisme (métaphorique) de l'imagination.

b) Un autre aspect important de l'orientalisme fait défaut lorsqu'il s'agit du „balkanisme“ : ce dernier terme ne désigne pas et n'a jamais désigné le domaine de la science ou des études académiques sur les Balkans. Cet aspect, qui peut paraître insignifiant, est néanmoins d'une importance capitale dans le contexte post-colonial. Comme on l'a vu, l'utilisation du terme „orientalisme“ par Saïd doit sa force suggestive et une grande partie de son potentiel stratégique au fait qu'elle renverse la signification habituelle de ce mot, de façon à mettre en cause non seulement la dévaluation explicite de l'Orient – dans la terminologie de Saïd, l'orientalisme „manifeste“ – mais aussi l'attitude d'une prétendue complaisance envers l'Orient – l'orientalisme „latent“, qui est surtout celui du „savant“ – et de mettre en lumière leur solidarité essentielle (Saïd 2003, 201-225). Naturellement, il existe tout un champ d'études savantes sur les Balkans. Mais, contrairement à la situation de l'orientalisme, ces études sont plutôt le fait du regard que l'on porte sur soi-même, plus rarement du „regard de l'autre“. En règle générale, les spécialistes de la matière, même s'ils sont souvent éduqués en Occident, sont des autochtones. Et il ne s'appellent pas „balkanistes“ mais „balkanologues“. Il y aurait lieu, bien sûr, d'analyser l'état des choses séparément pour chaque pays balkanique, peut-être même pour chaque région. Maria Todorova a fait à ce propos une remarque qui mérite l'attention. En analysant les connotations de valeur du mot „les Balkans“, elle souligne que la seule signification positive de ce terme (au moins quand à la Serbie et, jusqu'à un certain degré, aux autres États de l'ex-Yougoslavie) relève du vocabulaire scientifique (Todorova 2006, 130). À la différence du discours

scientifique sur l'Orient – du discours „orientaliste“ dans le sens originaire de ce mot – le discours scientifique sur les Balkans est en principe „affirmatif“. Ceci n'est d'ailleurs pas étonnant, puisque ce discours, dont la valeur scientifique se laisse difficilement contester, mais qui est un peu négligé aujourd'hui, est le fruit d'une étape fondatrice de l'histoire des nations balkaniques. En ce qui concerne la Serbie, c'est la période entre les deux guerres mondiales. La création, en 1934, de l'Institut des Études balkaniques de Belgrade (Balkanološki Institut), avec sa *Revue internationale des études balkaniques* (aujourd'hui, les annales *Balkanica*), appartient à cette époque, qui a, de façon presque symbolique, débuté par la publication du livre *La Péninsule Balkanique* du géographe Jovan Cvijić en 1918 (édition française) ou 1922 (édition serbe). À part cela, l'ambiguïté de l'orientalisme, que Said considère comme fondamentale, n'existe pas du tout quand il s'agit des Balkans: il n'y a pas et il n'y a jamais eu de signification „positive“ du terme „balkanisme“. Vesna Goldsworthy a enregistré l'existence d'une publication périodique de Sofia portant le titre *Balkanistic Forum*, qu'elle a marqué d'un *sic* dans le texte (Goldsvorti 2005, 101, note 132). Mais cette bizarrerie a un sens plus profond. La publication citée date de 1993, donc de l'époque où l'on commence tout juste à déconstruire le „balkanisme“ sur le modèle de la déconstruction de l'„orientalisme“. Celui qui a donné le titre à la revue n'a-t-il pas voulu donner à son champ d'études un air de prestige semblable à celui que l'orientalisme avait déjà? Mais dans le cas des Balkans, cette tradition prestigieuse, qu'on pourrait comparer à celle de l'orientalisme, n'existe précisément pas (Fleming 2001, 20 sqq).

c) Un troisième type d'objections à l'application du modèle orientaliste consiste à dire que les Balkans „sont trop concrets pour pouvoir être présentés, à l'instar de l'Orient de Said, comme une invention occidentale“ (Skopetea 1991, 142). Ce reproche se fonde, d'une part, sur le fait que les Balkans représentent une entité géographique qui, pour ne pas être aussi bien localisée qu'on pourrait le souhaiter (Jezernik 2007a, 22; Goldsvorti 2005, 3), n'en est pas moins clairement délimitée que celle de l'Orient „en général“. Ce type de critique est

soutenu par une autre objection, cette fois-ci contre Said lui-même, à qui on reproche souvent de présenter comme la totalité de l'Orient ce qui n'en est qu'une partie (le Moyen Orient et, à l'intérieur de celui-ci, le monde arabe et musulman) (Skopetea 1991, 133). Maria Todorova affirme, elle aussi, que, à la différence d'un Orient „impalpable“, les Balkans existent comme un espace historique et géographique concret. D'autre part, ce reproche se fonde sur la particularité méthodologique déjà mentionnée de la critique de l'orientalisme, qui, dans les traces de Foucault, s'efforce à découvrir, derrière la prétendue objectivité du discours sur l'Orient, le caractère purement fictionnel de son objet (Todorova 2006, 60, 63)³.

d) Enfin, un obstacle important à toute tentative d'assimilation du „balkanisme“ à un „orientalisme“ est le fait que la conscience de soi nationale des peuples balkaniques (à l'exception, peut-être, des populations musulmanes) s'est formée et définie à travers une opposition à l'Orient et, plus précisément, à la domination turque; en même temps, les discours de libération nationale avait fréquemment des traits tout à fait „orientalistes“. Ceci nous amène à la question du caractère „liminal“ des Balkans, qui, précisément, ne se trouvent pas dans l'Orient, mais „au seuil“ de l'Europe, „entre“ l'Orient et l'Occident, „au milieu“ des forces opposées et de leurs principes antagonistes et inconciliables. On trouve cette représentation des Balkans dans un texte souvent évoqué, attribué (de toute évidence, faussement) à Saint Sava de Serbie: „Au début nous étions perplexes. L'Orient pensait que nous étions des Occidentaux, pendant que l'Occident nous considérait comme des Orientaux. Certains d'entre nous se méprirent sur notre place dans ce conflit, et crièrent dès lors que nous n'étions ni de l'un ni de l'autre camp, et d'autres que nous étions exclusivement de l'un ou de l'autre. Mais je te le dis, Irénée, nous sommes choisis par le destin à être l'Orient dans l'Occident et à être l'Occident dans l'Orient, à ne reconnaître que la Jérusalem Céleste au-dessus de nous, et ici, sur terre, personne.“ – Paradoxalement, ce caractère liminal, transitoire, double, le caractère non pas du „ni l'un ni l'autre“, mais celui du „l'un dans l'autre“, serait lui-même éternel. Bien qu'elle ne soit pas aussi ancienne qu'on pourrait le croire (Ćirković 1998, 27-

37)⁴, cette image des Balkans est très persistante⁵. On peut le montrer sur l'exemple d'un auteur croate, Miroslav Krleža, qui a publié, en 1939, un roman politique satirique situé dans un pays baltique imaginaire, qui s'appelle la Blitva⁶. En vérité, la Blitva est un pays qui montre des traits originaires balkaniques: entre le baltique et le balkanique, la distance n'est pas immense; en fait, en situant l'action du roman dans le Baltique, Krleža utilise le procédé littéraire de la distanciation ou de la *Verfremdung* brechtienne. Or, mise à part la Jérusalem Céleste – Krleža était athée – sa description des espaces balkaniques correspond à peu près au contenu de l'épître apocryphe de Saint Sava: il y est question d'une existence „sans chez-soi“, „déracinée“, „éternellement ambiguë et toujours transitoire“, d'une destinée qui „parfois n'est ni ici ni là-bas“, „se trouvant sans trêve entre deux rives opposées et inconciliables“ – et c'est cette existence, dit Krleža, qui fait „toute la vérité de l'histoire blithouanienne“. Dans l'imagination des Occidentaux aussi bien que des Balkaniques eux-mêmes, le nom même des „Balkans“ évoque un contenu fluide, contradictoire et contesté (Koulouri 2007, 4).

2. Il est évident que la plupart des caractères distinctifs de la représentation des Balkans sont négatifs. Cette conclusion s'impose même quand on compare l'image des Balkans à celle de l'Orient, qui est elle-même déjà marquée surtout par des valeurs négatives. Il n'est peut-être pas exagéré de dire que, sur l'échelle des valeurs culturelles, les Balkans se trouvent, dans la représentation européenne ou occidentale, tout en bas, en quelque sorte plus bas „même“ que l'Orient. En témoigne aussi le terme de „balkanisation“, qui est entré dans le vocabulaire politico-étatique courant. Ce terme, qui désigne la dissolution des grandes unités étatiques et la fragmentation territoriale qui en résulte, est devenu tellement habituel dans les langues du monde, qu'il ne véhicule peut-être plus l'idée d'un rapport avec „les Balkans“ comme entité géographique. Tout de même, chez les habitants des Balkans (autrefois chez les Yougoslaves, et chez les Serbes aujourd'hui), une expression comme: „la balkanisation de l'Afrique“ – processus que dénonçait, dès les années 50 du XX^{ème} siècle, à propos de l'Afrique occidentale,

Léopold Senghor – a toujours provoqué un malaise, sinon l'indignation. Une telle réaction exprime sans doute un certain „orientalisme“ de la part des Balkaniques eux-mêmes, qui se croyaient supérieurs – parce que plus „occidentaux“ – aux peuples de l'Afrique noire ou aux „Asiatiques“. Tout en reconnaissant ce fait, on doit dire en même temps que ce mot de „balkanisation“ n'est pas favorable à la conscience de soi des peuples habitant la Péninsule. Comme le signale Maria Todorova, dans certains contextes, le sens de cette expression ne se réduit pas à la fragmentation territoriale; au contraire, „elle devient synonyme de la déshumanisation, de la déesthétisation, de la destruction de la civilisation“ (Todorova 2006, 103). Pour résumer ce qui vient d'être dit, la limite de l'application du modèle orientaliste semble dériver du fait que la représentation traditionnelle des Balkans suggère qu'il s'agit d'une région qui n'est pas dévaluée seulement par rapport à l'Europe ou à l'Occident, mais aussi, en raison de son caractère indéfini et instable, par rapport à l'Orient lui-même.

Ces faits touchant aux rapports entre les Balkans et l'Orient, aux différences qui existent entre eux, ainsi qu'à leur valorisation respective à l'Occident, ne sont pas passés inaperçus chercheurs. Au contraire, les thèses les plus originales des critiques du discours „balkaniste“ ont été formulées comme réponse aux difficultés que soulèvent les objections exposées dans la première partie de ce texte. En effet, même si l'on tient pour acquis que le balkanisme est, en principe, une variante de l'orientalisme, ceci ne nous dispense pas de la tâche de dire en quoi consiste la spécificité des Balkans dans ce genre de discours ni, surtout, d'expliquer d'où vient ce caractère essentiellement problématique, hybride et inquiétant, qui s'attache à l'image des Balkans (Todorova 2006, 60 sqq.; Fleming 2001, 15).

La première réponse à cette question – propre plutôt à ceux qui insistent sur les différences du balkanisme par rapport à l'orientalisme – consiste à dire que le balkanisme est un orientalisme qui se rapporte non pas à un Orient extérieur, bien démarqué et „tout autre“ par rapport à la civilisation occidentale, mais, justement, à ce qui est oriental au plus près de l'Europe ou de l'Occident. Par conséquent, les Balkans

seraient à comprendre comme un Orient „intérieur“, qui se trouve au cœur même de ce qui est occidental (*the Oriental within*), et qui exprime une aliénation „intime“, qui n'en est que plus pénible et traumatisante de ce fait (Herzfeld 2002, IX). À vrai dire, pour le titre mentionné d'un „Oriental intime“, il y a déjà plusieurs candidats: à côté du cas de l'Orient lui-même (au sens saïdien du mot)⁷ et à côté des Balkans, il y a aussi l'Europe de l'Est toute entière, et on qualifie parfois l'élément rural dans les sociétés occidentales comme „the Oriental within“ (Roy 1996). Quoiqu'il en soit, l'„intimité“ des Balkans pour l'Occident serait la raison pour laquelle le mépris de „l'Oriental“ y est portée à son extrême.

Il existe des explications psychologiques et anthropologiques par cet état des choses. D'une part, il s'agit de l'intolérance envers les différences minimales, au sens freudien du „narcissisme des petites différences“, d'un mécanisme psychologique qui fait qu'il est plus difficile de supporter ceux qui, tout en étant dans une certaine mesure différents de nous, nous ressemblent sous un grand nombre de points (Freud 1994, 300-1; Freud 1983, 163-4). D'autre part, sur un plan plutôt anthropologique, la plupart des chercheurs sont d'accord que les „Balkans“ relèvent d'une logique de l'anomalie ou de l'équivoque; selon Maria Todorova, à la différence de l'orientalisme, qui est un discours sur une opposition imputée, le balkanisme est un discours de l'ambiguïté imputée (Todorova 2006, 71). Or l'ambiguïté représente une menace pour l'ordre social en général. Précisément parce qu'il ne se trouvent ni tout à fait dans l'Occident, ni tout à fait dans l'Orient, les Balkans perturbent les catégories fondamentales et les schémas de classification propres à la société occidentale. Dans son ouvrage classique *Purity and Danger*, Mary Douglas a montré que tout ce qui provoque une telle perturbation ou un désordre dans le système de concepts d'une culture a une valeur d'anomalie, voire d'„impureté“, qui doit à tout prix être réduite pour que la cohérence du système puisse être sauvegardée (Douglas 2002, 44-50). La marginalité en tant que telle, ainsi que les états transitoires, peuvent être dangereux (Douglas 2002, 117-122). La spécificité de la problématique balkanique tiendrait donc au fait que les caractères que l'on attribue aux Balkans sont

indéfinissables ou inclassables dans les termes d'une logique claire et univoque, opposant l'Occident et l'Orient, l'Europe et l'Asie.

Une deuxième réponse à la question de ce qui fait la spécificité des Balkans est celle de la „reproduction des orientalismes“. Cette thèse, avancée par Milica Bakić-Hayden, est une autre contribution importante à la critique du balkanisme. Elle est formulée à partir d'un point de vue strictement orientaliste; tout de même, elle développe la thèse orientaliste dans une direction qui paraît très pertinente et fructueuse pour la compréhension des Balkans et du balkanisme.

La „reproduction des orientalismes“ est une traduction libre de l'expression anglaise *nesting orientalism*, qui figure dans la version anglaise des textes de l'auteure; on pourrait aussi bien rendre ce syntagme par „prolifération“ ou „multiplication“ des orientalismes (Bakić-Hayden 2006, 53, note). Cette expression désigne le phénomène, que l'on peut constater souvent chez les peuples balkaniques, d'un déplacement du „mépris de l'autre“ ou du „voisin“, qui s'opère selon un axe géographique qui va de l'Ouest vers l'Est, et du Nord vers le Sud. Comme le dit Slavoj Žižek, „the Balkans are always somewhere else, a little bit more towards the southeast...“ (Žižek 2001, 3). Il existe en effet, surtout dans les pays de l'ex-Yougoslavie, comme l'a montré Milica Bakić-Hayden, une tendance à percevoir les régions et les populations qui se trouvent plus à l'Est ou plus au Sud par rapport au sujet parlant comme moins civilisées et, du point de vue politique, plus autoritaires. Cette tendance a donné lieu à la constitution, chez les peuples balkaniques, de toute une structure discursive qu'on a décrit comme une „rhétorique du mépris“ ou comme une „hiérarchie du dédain“ (Bakić-Hayden 2006, 48; Subotić 2006, 263).

La thèse de la reproduction des orientalismes s'appuie sur le fait que l'Orient est une catégorie très large et, en puissance, universelle. On peut trouver un exemple de l'élasticité extraordinaire de ce concept chez le grand diplomate autrichien, prince von Metternich, qui, étant Allemand par naissance, disait que l'Empire Habsbourg n'appartenait pas à

l'Europe, et que „l'Asie“ commençait déjà „sur la Landstrasse“, c'est-à-dire sur la route menant de Vienne vers l'Est (Taylor 1990, 13). Mais le lieu privilégié des „orientalismes proliférants“ sont les Balkans du XX^{ème} siècle et d'aujourd'hui. Milica Bakić-Hayden a décrit de façon très convaincante la situation dans laquelle les élites intellectuelles et politiques des républiques ex-yougoslaves se trouvant plutôt à l'Ouest du pays – de la Slovénie ou de la Croatie – ont utilisé, dans les années 90, le vocabulaire orientaliste pour décrire l'impossibilité d'une vie en commun avec les populations des autres républiques yougoslaves, marquées, comme on disait, par un héritage plutôt „byzantin“ ou „asiatique“ (Bakić-Hayden 2006, 35 sqq.). Les effets positifs de cette rhétorique – sont d'autant plus intéressants à observer, qu'elle s'adressait surtout à l'opinion publique des démocraties libérales de l'Europe occidentale, à un moment où un „orientalisme“ immédiat, dirigé contre les pays de l'Asie ou de l'Afrique, y était déjà devenu intenable, parce qu'on commençait à le considérer comme „politiquement incorrect“ (Bakić-Hayden 2006, 48). S'il en est ainsi, il faudrait peut-être, pour bien comprendre les relations entre les Balkans, l'Orient et l'Occident, inverser les termes dans la description du rapport entre le balkanisme et l'orientalisme: en un certain sens, il faudrait comprendre l'orientalisme comme une variante du „balkanisme“⁸, ou, au moins, admettre l'existence d'un „orientalisme“ spécifique qui ne serait propre qu'aux Balkans. Son domaine ne se limiterait pas aux pays de l'ex-Yougoslavie. Pendant l'époque socialiste, quand la Yougoslavie se distinguait des autres pays balkaniques par un degré un peu plus élevé des libertés individuelles et par un bien-être relatif de sa population, il était très présent dans le rapport des Yougoslaves (par exemple, des Serbes) envers leurs voisins de l'Est plus pauvres et plus opprimés, des Roumains et des Bulgares. Ce fait prouve qu'il s'agit en effet, dans les Balkans, d'un „orientalisme“ pris dans un mouvement d'enchaînement et de substitution presque interminable, et c'est en ce sens que la thèse de M. Bakić-Hayden est productive. Mais en même temps, il faut avouer que le bien-fondé de cette thèse ne vient pas de sa parenté avec la conception de orientalisme classique. La critique du „balkanisme“ a pour objet un phénomène *sui*

generis; pour bien le comprendre, il faudrait lire, dans les expressions telles que *the Oriental within* ou *nesting orientalisms*, les mots „oriental“ et „orientalisme“ sous rature. Il est peut-être vrai que les recherches sur le balkanisme n'auraient même pas vu le jour sans la déconstruction de l'orientalisme. Mais il ne s'ensuit pas que ces recherches sont de droit et pour toujours inséparables du paradigme de recherches orientaliste.

Ceci nous amène à la question qui est peut-être la plus importante: celle du paradigme de pensée qu'il faudrait adopter pour remédier aux insuffisances d'une application trop directe aux Balkans de la critique de l'orientalisme. Dans les phrases citées auparavant, dans le but de décrire la représentation des Balkans, que faut-il mettre à la place du mot „Orient“? En jouant sur le titre d'un livre récent d'Alain Badiou, on pourrait poser ainsi la question: le mot „Balkans“, de quoi est-il le nom?

On s'accorde volontiers sur la multiplicité des sens métaphoriques de cette désignation, mais il est plus difficile de trouver une explication satisfaisante de sa genèse et de sa valeur. De toute façon, l'essentialisation des Balkans, que l'on rencontre dans les discours „balkanistes“ et que de nombreux auteurs ont critiqué, ne fait pas obstacle à une multiplication des significations métaphoriques de ce mot – ce qui nous conduit à nous demander s'il a un „sens propre“ du tout. C'est la raison pour laquelle on doit adhérer, jusqu'à un certain point, à ce que disent les critiques du balkanisme qui se réclament du modèle de la déconstruction de l'orientalisme. Dans la préface à une édition plus récente de son *Orientalisme* (2003), Said a explicitement affirmé qu'un Orient „réel“ pour lequel il lutterait n'existait pas (Said 2003, XIV); l'Orient dont il parle n'est que le corrélat des discours et des pratiques orientalistes, qui sont l'objet de sa critique. Mais Said a, pour sa part, situé les débuts de ce genre de discours tout près des commencements de la civilisation dite „occidentale“: il a cru trouver les origines de l'orientalisme déjà dans *Les Perses* d'Eschyle (Said 2003, 56-7). Le „balkanisme“ comme genre de discours n'a pas des origines aussi illustres. Mais si la „découverte“ ou l'„invention“ des Balkans n'a pas l'âge de la culture „occidentale“ en général, elle est contemporaine de sa „modernité“ et de l'impératif de la

„modernisation“ des pays du monde. Selon l’hypothèse saïdienne, l’Occident a acquis sa force et sa conscience de soi en s’opposant à lui même un Orient „faible“, „féminin“, „sous-développé“ etc., et pourtant tout à fait imaginaire. Quand il s’agit du discours „balkaniste“, il serait, au contraire, plus juste dire qu’il représente une complication de la conscience de soi de la modernité européenne et qu’il est le corrélat de la perception qu’elle a de sa propre histoire. C’est surtout cette perspective „historique“ que devrait assumer toute tentative de critique ou de déconstruction du balkanisme. Par cette dimension, la critique du balkanisme pourrait se distinguer de la déconstruction saïdienne de l’orientalisme, à qui on a fréquemment fait l’objection d’être trop anhistorique (Skopetea 1991, 133; Todorova 2006, 56 sqq.).

La perspective historique semble d’abord contredire les représentations ordinaires sur les Balkans, qui, le plus souvent, nous parlent de cette région en termes des vérités éternelles – par exemple, des „haines séculaires“ qui opposent les ethnies balkaniques entre elles – en perdant de vue le fait que même la signification du mot „les Balkans“ reste inexplicable si l’on néglige ses rapports avec l’histoire de la modernité européenne (Bakić-Hayden 2006, 69). Considérons, par exemple, un fait que l’on n’a pas assez remarqué: l’image ou la représentation des Balkans s’est formée simultanément avec celle de l’Amérique, et peut lui servir de contraste. Dans les Balkans, tout est „histoire“; l’Amérique, au contraire, est un monde „sans histoire“, qui correspond plutôt à l’état naturel de l’humanité; comme le disait John Locke, „in the beginning all the world was America“ (Locke 2003, 121). La même différence existe sur le plan de la représentation du découpage territorial. Le sol américain était laissé en friche, pour ainsi dire, depuis l’aube des temps, pour attendre la „découverte“ de ce continent. Plus tard, il a eu une frontière occidentale libre et mouvante, ce qui paraît s’opposer au concept même de limite territoriale. En revanche, les Balkans nous donnent le spectacle des espaces minuscules clos et confinés, auquel s’ajoute l’image d’une „mosaïque des peuples et des ethnies“; ces espaces clos, mais contigus, sont composés „d’îlots de différentes nationalités“,

semblables à des archipels, qui sont exactement le contraire du grand *melting pot* américain⁹.

Mais la représentation des Balkans a un caractère „historique“ dans un autre sens aussi, qui tient au rapport de l'Europe et à son histoire. Le processus de la création des États-nations dans les Balkans – processus qui a fait tant de morts au XIX^{ème} et jusqu'à la fin du XX^{ème} siècle – est strictement parallèle à celui qui a donné naissance à l'État européen moderne. Aujourd'hui, on dirait que c'est la représentation des Balkans et des événements qui s'y produisent qui donne à l'Europe l'occasion d'extérioriser l'image refoulée de son propre passé – qui est fait, comme on le sait, non pas seulement des valeurs d'humanisme et de démocratie, auxquelles on l'associe d'habitude, mais aussi de guerres confessionnelles, d'homogénéisations ethniques, de nationalismes, de génocides – et qui, peut-être, lui permet de s'en libérer. C'est en ce sens aussi que „les Balkans“, comme on le dit souvent, „appartiennent“ à l'Europe. La centralité de la périphérie balkanique, dont il a été question au début de ce texte, se laisse lire de cette façon. On insiste parfois sur la nécessité d'une modernisation „des Balkans“, au risque d'oublier qu'il y a des raisons de croire qu'il s'agit là d'une tâche interminable, du fait que les Balkans sont, dans les discours balkanistes au moins, définis *a priori* comme la partie du monde qui résiste à la modernisation. De surcroît, la „balkanisation“ même des Balkans – ce qui veut dire, le processus au terme duquel le nom des Balkans, ainsi que ceux de sa famille, est devenu une appellation péjorative – est un résultat de la „modernisation“ et de l' „européisation“ de cette région: comme l'ont montré les anthropologues et les historiens, la balkanisation des Balkans, qui est un synonyme de leur provincialisation, ne commence pas avec l'occupation turque mais, au contraire, avec le retrait de l'Empire ottoman et l'entrée de la péninsule balkanique dans la zone d'influence européenne (Jezernik 2007b, 11-26). Quand on parle des „Balkans“ et de la nécessité de changer la manière dont les choses s'y passent, on s'expose au risque ne plus sortir de la métaphore. Lors de la remise du Prix Charlemagne, à Aix-la-Chapelle, en juin 2000, Bill Clinton disait: „Our goal must be to de-Balkanise the Balkans“. Il s'agit là, évidemment, d'un

tour rhétorique qui consiste à tourner le sens propre d'une expression contre son sens métaphorique, qui est négatif. Mais si c'est le sens de la phrase citée – si le mot de „débalkanisation“ doit être entendu au sens du processus inverse de celui de fragmentation étatique et politique – il ne correspond pas du tout à la réalité: l'intervention de l'OTAN de 1999 n'a pas contribué, tant s'en faut, à la „débalkanisation“ des Balkans.

Les Balkans restent-ils un moment „refoulé“ de l'histoire réelle de la modernité aussi en ce sens que l'histoire des peuples balkaniques en tant que tels ne s'est jamais réalisée. Plus précisément, elle ne s'est réalisée que partiellement – dans la création d'une Yougoslavie, dont l'existence s'est terminée dans le désastre. Mais même la Yougoslavie ne s'est jamais définie comme un projet balkanique dans le plein sens du mot. Les projets étatiques qui allaient dans cette direction – par exemple, celui d'une fédération balkanique – n'ont jamais vu le jour, parce qu'ils n'étaient pas approuvés par les grandes puissances mondiales. Ceci nous laisse devant la question: „les Balkans“ ont-ils vraiment un avenir? Ou bien, n'y a-t-il pas plutôt, à la place de cet avenir des Balkans, un simple projet de „vie en commun“ des peuples autrefois balkaniques – liés entre eux, peut-être, par les liens de l'héritage et de la mentalité balkanique commune, mais qui commencent à se relâcher déjà (Todorova 2006, 27 sqq.) – sous le „toit“ de l'Union européenne? Mais l'avenir est toujours incertain, et cette question doit être laissée ici en suspens.

NOTES

¹ Sur le motif de la "spectralité", surtout par rapport à Marx et au marxisme, cf. Derrida 1993. Le meilleur exemple de la spectralité des Balkans dans l'imagination de l'Occident reste peut-être le livre de Kaplan 1993. Voir aussi sur ce sujet Žižek 2001, 3-11.

² Cf. les remarques de Said à propos de la constitution des "langues sémitiques" et de l'organisation du savoir sur l'Orient (Said 2003, 139 et 164). Sur l'influence de Foucault sur la méthodologie de Said, voir Said 2003, 3, 14, 22 et 130.

³ Pour une critique de cette thèse, cf. Bakić-Hayden 2006, 21.

⁴ Dans le texte "Sveti Sava između Istoka i Zapada", Sima Ćirković a montré que l'image d'une Serbie se trouvant "au milieu" entre l'Orient et l'Occident ne correspond pas du tout au point de vue serbe au Moyen Âge: à l'époque de Saint Sava, la Serbie est considéré comme un pays occidental, le nom d'Orient étant réservé pour la Terre sainte et pour Jérusalem (Ćirković 1998, 27-37).

⁵ On retrouve le texte cité en exergue de l'article de M. Bakić-Hayden "Orientalističke varijacije na temu 'Balkan'" (Bakić-Hayden, 2006, 31).

⁶ Miroslav Krleža, *Banket u Blitvi* I-III (Sarajevo 1989). Le titre du roman, *Le Banquet en Blitva* ou *Le banquet en Blithouanie*, fait penser à la Litva ou Lithuanie.

⁷ Le concept d'une "aliénation intime" (*intimate estrangement*) apparaît déjà chez Said (Said 2003, 248); mais en s'appliquant aux Balkans, il semble s'investir d'un sens nouveau.

⁸ C'est aussi la conclusion que suggère Žižek dans le texte cité (voir note 8).

⁹ E. M. Forster a ainsi décrit la Transylvanie: „The Eyes of Sibiu“, *Spectator*, no 5426, le 25 juin 1932 (Golsvorti 2005, 159).

REFERENCES

Bakić-Hayden, Milica, and Robert Hayden. 1992. Orientalist Variations on the Theme 'Balkans'. *Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics. Slavic Review* 51 (1): 1-15.

Bakić-Hayden, Milica. 1995. Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia. *Slavic Review* 54 (4): 917-931.

Bakić-Hayden, Milica. 2006. *Varijacije na temu 'Balkan'*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju/ I. P. Filip Višnjić.

Ćirković, Sima. 1998. *Sveti Sava u srpskoj istoriji i tradiciji*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.

Cuse, Nicolas de. 1979. *De la docte Ignorance*. Paris: Edition de la Maisnie.

Derrida, Jacques. 1993. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.

Douglas, Mary. 2002. *Purity and Danger*. London/ New York: Taylor.

Fleming, Kathryn E. 2001. Orientalizam, Balkan i balkanska historiografija. *Filozofija i društvo* XVIII: 11-32. Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory.

Freud, Sigmund. 1983. *Psychologie des foules et analyse du moi*. In *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot.

Freud, Sigmund. 1994. *Le malaise dans la culture*. In *Œuvres complètes*. Tome XVIII. Paris: Presses Universitaires de France.

Goldsvorti, Vesna. 2005. *Izmišljanje Ruritanije. Imperijalizam mašte*. Beograd: Geopoetika.

Hegel, G. W. F. 1996. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Herzfeld, Michael. 2002. Préface à *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, ed. Dušan Bjelić, Obrad Savić. Cambridge (Mass.): MIT Press.

Jezernik, Božidar. 2007a. *Divlja Evropa*. Beograd: Biblioteka XX vek/ Knjižara Krug.

Jezernik, Božidar. 2007b. *Europeanisation of the Balkans as the Cause of its Balkanisation*. In *Europe and its Other*, ed. B. Jezernik, Rajko Muršić, Alenka Bartulović, 11-Ljubljana: Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts.

Kaplan, Robert. 1993. *Balkan Ghosts. A Journey Through History*. New York: Vintage.

Koulouri, Christina. 2007. Clio chez elle: l'histoire des Balkans revisitée. *Histoire@Politique. Politique, culture, société* 2, septembre-octobre, 15-48. Thessaloniki: Centre for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe (CDRSEE).

Locke, John. 2003. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven and London: Yale University Press.

Macfie, A. L. 2002. *Orientalism*. London: Longman.

Megalommatis, Muhammad Shamsaddin. 2008. "The Indivisibility of Kosovo: Principle of International Law, *American Chronicle*, February 24: Bookmark and Share.

Pascal, Blaise. 1967. *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Paris : Lafuma.

- Poulet, Georges. 1961. *Les métamorphoses du cercle*. Paris: Flammarion.
- Roy, Anita. 1996. The 'We' in Western. *Times Higher Education*, March 29.
- Said, Edward W. 2003. *Orientalism*. London: Penguin Classic.
- Said, Edward W. 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Arrow/Vintage.
- Skopetea, Eli. 1991. Orijeentalizam i Balkan. *Istorijski časopis*. XXXVIII: 131-143.
- Subotić, Milan. 2006. Recenzija rukopisa M. Bakić-Hayden. *Filozofija i društvo* 2: 263.
- Taylor, A.J.P. 1990. *Habsburška monarhija 1809-1918*. Zagreb: Znanje.
- Todorova, Marija. 2006. *Imaginarni Balkan*. Beograd (*Imagining the Balkans*. 1997. New York). Beograd: Biblioteka XX vek/ Knjižara Krug.
- Žižek, Slavoj. 2001. *The fragile absolute*. London/New York: Verso.

Vladimir Milisavljević est chercheur à l'Institut de philosophie et de théorie sociale de Belgrade; doctorat en philosophie (2005) de la Faculté de philosophie de Belgrade. Il a publié le livre *Identitet i refleksija: problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji (Identité et réflexion: le problème de la conscience de soi dans la philosophie de Hegel)*, Belgrade, 2006, ainsi que plusieurs articles dans les domaines de l'histoire de la philosophie classique allemande, philosophie politique et philosophie française contemporaine.

Address:

Vladimir Milisavljević
Institute for Philosophy and Social Theory
Narodnog fronta 45, P.O. box 605
11000 Beograd, Serbia
Email: vlad.mil@sezampro.yu

Socialisme, Communisme, Totalitarisme : quelle différence pour une recherche historique du point de vue moral ?

Momchil Hristov
St. Kliment Ohridski University of Sofia

Abstract

Socialism, Communism, Totalitarianism: What difference for a historical research from a moral point of view

The essay focuses on recent developments in the field of history of socialist/communist regime in Bulgaria. The author considers this form of disciplinary knowledge as a set of discourses and draws his research material from a number of interviews with researchers (mostly historians, but also anthropologists and sociologists) in the field. The attempt is made to elucidate the “moral base” and potential political implications of the existing demarcation and differentiation between different approaches to this still burning subject.

* Cet essai trouve ses racines d'inspiration et puise ses données chez le travail que j'ai pu effectué à la fin de 2007 et le début de 2008 en tant qu'enquêteur dans le cadre général du projet « Remembering Communism », sous la direction de l'historien Maria Todorova et l'historien Stefan Troeps, et plus précisément dans le microprojet proposé et guidé par le sociologue Liliana Deyanova. L'objectif de ce microprojet était d'essayer de trouver les caractéristiques des manières d'écrire l'histoire du passé récent, en se demandant à partir de quels présupposés (épistémologiques, culturels, politiques) se construisent les discours spécifiques des professionnels dans ce domaine – historiens, anthropologues, sociologues, politologues, philologues, et à partir de là, quelles sont leurs positions particulières dans le champ scientifique en Bulgarie. D'autre part, mon propos s'inscrit dans une approche sociologico-anthropologique à l'égard de l'historiographie qui est déjà devenue classique en Bulgarie – ce sont les recherches menées par l'*Institut des recherches sociales critiques* au cours des années 1990 sur les manières de réécrire l'histoire nationale dans les manuels d'histoire juste après les grandes mutations sociales (comme par exemple en 1944 – l'emprise du pouvoir étatique par les communistes en Bulgarie ou en 1989 – la chute du régime communiste). Le présent travail est en très grande partie influencé par les recherches de Liliana Deyanova et de ses collègues de l'Institut. Cependant, mon opinion ne représente pas l'opinion de l'Institut ni celle d'un de ses membres. Une première variante de cet essai était présentée au colloque « Justice et histoire », organisé par Ivan Vukovic, qui s'est tenu entre le 6 et le 8 décembre 2007 à la Faculté de philosophie de l'Université de Belgrade.

The accent is put on the individual (and collective) choice of labeling the epoch – socialism, communism, or totalitarianism. Those three labels are used in order to construct three ideal types of historical-sociological research and to indicate the methodological specificities of every type of research as well as its particular objects of study. Finally a point is made on the danger which a close relationship between a study and politics represents to the relative research autonomy.

Keywords: discursive strategies, ideal types, moral positioning, research autonomy, communist regime

Vingt ans après sa faillite officielle, le régime politique de type soviétique qui régnait en Bulgarie entre 1944 et 1989, est encore étrangement présent non seulement dans la mémoire collective, sous la forme de « nostalgie », selon une notion très répandue dans les discours médiatiques d’aujourd’hui, mais aussi dans la mémoire historique. Je m’appuie sur la distinction entre *mémoire collective* et *mémoire historique* proposée par Pierre Nora (Le Goff 1978, 391-401)¹. On consacre à l’analyse du régime des conférences, des colloques, des journées d’étude, des débats publics, des dizaines de projets scientifiques et artistiques, comme si la clef de voûte de notre identité actuelle en tant que nation bulgare se trouvait dans ce passé, et comme si une éventuelle interprétation « correcte » mettrait fin à la « transition sans fin vers la démocratie ».

Le consensus social sur la signification de ce passé national est loin d’être constitué (bien qu’en 2000 le Parlement bulgare ait voté une loi « de dénonciation du régime communiste comme criminel »). Qui plus est, la communauté scientifique semble divisée sur le sujet : que ce soit la soi-disant portée politique d’une reconstruction historiographique et son manque d’impartialité ou que ce soit l’usage de méthodes « inadéquates », les querelles visibles sont beaucoup plus visibles que les interprétations des faits. Les manuels d’histoire représentent là-dessus un exemple parfait: au lieu de fournir une interprétation officielle homogène sur l’« époque communiste », ils sont pratiquement découpés en une multitude de descriptions et d’explications qui varient selon les différentes équipes d’historiens qui les rédigent : à chaque équipe son manuel, sa méthodologie et son parti pris.

Quoi qu'il en soit, il semble que les discours sur le « régime » animent une grande partie du débat intellectuel aujourd'hui, notamment dans le domaine des sciences humaines et sociales. Puisqu'ils occupent une telle place à l'ordre du jour de la société et de la recherche scientifique, il paraît donc légitime et nécessaire de se demander quelles sont les règles de productions de ces discours; quelles notions sont mobilisées pour objectiver le passé récent; quelles sont les lignes de vision et division (comme dirait Pierre Bourdieu) dans ce groupe particulier qu'est la communauté scientifique des chercheurs en histoire du « régime communiste »; et, en fin de compte, *quelles sont les présupposées morales qui fondent et guident ces recherches?*

Dans ce qui suit, je me propose d'aborder cet ensemble de questions à travers une analyse préliminaire qui pourrait servir de première esquisse d'une *cartographie des représentations morales* avec lesquelles opèrent les chercheurs sur le passé récent en Bulgarie.

Mon intention principale est de prouver que le choix même de la simple dénomination de ce passé troublant entraîne nécessairement des jugements de valeur, plus ou moins explicites. Sur le plan épistémologique cela est valide pour chaque historiographie, pour autant que l'écriture même de l'histoire entraîne déjà l'expérience de l'historien concret, comme le montre Reinhart Koselleck (Koselleck 2000, 55).

Ces jugements de valeur sont particuliers dans le sens qu'ils visent à s'imposer dans la sphère publique non comme appartenant au chercheur en cause, mais bien au contraire, comme des manifestations de la morale sociale elle-même. Cela est dû, me semble-t-il, au statut social spécifique de la pratique intellectuelle de l'historien qui, dans sa forme classique, accorde une valeur universelle de son discours dans une société, valeur universelle masquée habituellement sous la forme d'objectivité.

Les analyses que je propose ci-dessous reposent sur une tentative à la fois méthodologique et empirique: afin d'arriver à une première esquisse de la situation dans laquelle se trouve aujourd'hui la production du savoir historique en Bulgarie, j'ai organisé les données que j'ai obtenues - moyennant un certain

nombre d'entretiens personnels - selon trois catégories (totalitarisme, communisme, socialisme) construites en fonction de la terminologie utilisées par les chercheurs eux-mêmes. Ces catégories doivent être comprises non comme des délimitations réelles à retrouver sur le terrain, mais comme des *idéal-types* (Max Weber), des modèles rationnellement construits en fonction de la focalisation sur un certain nombre de traits caractéristiques du phénomène étudié.

Certes, on ne peut jamais trouver ces idéal-types à l'état pur dans la réalité. Leur fonction méthodologique est tout simplement d'orienter le chercheur dans le processus d'analyse d'un phénomène social. Dans ce sens, les variations entre les trois idéal-types que je distingue peuvent se multiplier selon le nombre des cas particuliers surpris.

Mon travail est organisé de cette manière : premièrement, j'explicitai le sens que j'attribue au concept de « morale ». Ensuite, je prendrai en compte les rapports complexes entre histoire, mémoire, Etat national et société. En troisième lieu, j'esquisserai quelques repères que je considère obligatoires dans l'examen des conditions de possibilité des discours historiques aujourd'hui. En guise de conclusion, j'explicitai ce que je crois être les dangers d'une recherche historique qui adopte une vision étroitement liée à la morale sociale dominante.

J'utilise le terme « morale » dans le sens de la sociologie durkheimienne, c'est-à-dire comme un système de règles, de normes et de pratiques qui organisent la vie collective d'une société. Selon Durkheim, même si la justification du fonctionnement d'un certain nombre de normes et d'institutions qui soutiennent la vie collective d'une société pourrait se fonder sur des sources transcendantales, leur existence matérielle est fondée sur des structures sociales qui fournissent la force de ces normes et de ces institutions d'agir sur le comportement des individus². A travers ce processus d'action la société assure sa reproduction (la société étant vue ici comme délimitée par les cadres de l'Etat national). C'est ce dernier qui s'avère le garant principal de l'ordre moral dans une société donnée.

La situation ne change pas radicalement avec l'entrée dans la dite époque postmoderne, d'une certaine perspective.

Même si l'on peut être surpris par la présence d'une pluralité de morales caractéristiques aux différentes communautés, la cohésion sociale entre celles-ci est agencée par une institution qui les englobe. Cette institution est toujours l'État. Comme le montre Bruno Karsenti, "l'État, pour Durkheim, c'est ce qui maintient la cohésion des règles qui opèrent localement en garantissant leur inscription dans une régulation globale dont lui seul est capable de concevoir l'unité" (Karsenti 2006, 25-26). Il suffit de se rappeler que selon la conception durkheimienne le terme « morale » doit être employé toujours au pluriel, à cause de la multiplicité de groupes qui coexistent dans une société moderne (Sibertin-Blanc 2008, 150-1).

Dans l'État national l'histoire en tant que discours scientifique, c'est-à-dire comme un discours qui possède le monopole de la manipulation légitime des faits historiques, est institutionnellement fondée et possède ses propres principes de formation, d'organisation et de validation ; ce discours – et à travers lui la communauté des historiens qui est chargée de sa production – est étroitement lié à l'État. Affirmer que dans le discours historique il n'y a rien d'objectif serait une thèse risquée. Toutefois, comme le montre l'historien Giovanni Levi, l'histoire a toujours produit des visions du monde qui portent en soi un élément politique dont l'usage serait inévitable. Pour l'historien, il serait intéressant d'étudier justement l'histoire de cet usage (Revel et Levi 2002, 62). Le fait que l'histoire dans sa forme « classique » a pour fonction principale la transmission de valeurs nationales par le processus d'éducation constitue une partie importante de l'usage politique des « découvertes » historiques. Il paraît même que le contexte étatique externe dans lequel l'historiographie moderne se trouve insérée impose des règles et des exigences sur les processus internes de la formation de ses concepts et objets d'études. Cela est dû, me semble-t-il, au fait qu'il y a toujours un besoin d'homogénéisation relative des discours historiques et des objets étudiés pour que le passé de la nation soit susceptible d'être reconnu par chaque citoyen de l'État et, ainsi, pour que celui-ci soit capable de former son identité nationale d'une manière non

contradictoire. C'est d'ailleurs une vision idéale qui n'a jamais atteint sa forme complète.

C'est la raison pour laquelle dans l'Etat national la mémoire historique et la mémoire collective se trouvent étroitement liées. La mémoire historique, qui est la mémoire collective de la « tribu des historiens » (comme le désigne Pierre Nora), doit influencer la mémoire collective de la nation. De sa part, la mémoire collective est une source d'inspiration pour la mémoire historique produite par les historiens, mais elle est toujours dans la position d'être corrigée par ceux-ci.

Le savoir historique se voit donc lié à la formation, à l'intégration et à la reproduction de la nation.

Ainsi s'établit une correspondance directe de la *morale spécifique* de la communauté des historiens avec la morale sociale qui dirige une société moderne. L'historiographie doit répondre aux exigences de la cohésion sociale en produisant un savoir cumulatif et homogène, pour autant que cela est possible. Cependant, les événements altèrent parfois les visions dominantes dans l'univers historiographique : à un moment donné, les anciens héros peuvent devenir, par le hasard de l'histoire, des bourreaux et *vice versa*.

Tout cela nous oblige à questionner le statut scientifique de l'historiographie. Comme je l'ai déjà mentionné, personne ne nie aujourd'hui que l'histoire est étroitement liée avec l'action gouvernementale et politique. De surcroît, ce qui devient de plus en plus évident, c'est que la fondation de la politique (telle qu'on la voit se produire dans nos institutions et par nos hommes politiques) s'opère sur le discours historique.

Mais est-il possible et envisageable de renoncer à l'épineux problème wébérien du contrôle des jugements de valeur grâce auxquels s'opère la production du savoir scientifique dans les sciences sociales, et accepter de mener des recherches historiques qui, au fond, relèvent de l'art de faire de la politique ? Quelle serait alors la différence entre le discours historique et les autres discours concernant le passé – le roman, le poème, le film, les expositions dans un musée ? La question devient encore plus difficile si l'on prend comme exemple des faits comme les camps de concentration : comment décrire d'une manière froide, *sine ira et studio*, comme le demandait Tacite)

Auschwitz ou Kolyma ? Comment ne pas juger le national-socialisme ou le communisme comme étant *la* représentation du Mal ?

Il est impossible de répondre à ces questions d'une manière univoque; l'épistémologie moderne de l'historiographie a toujours échoué dans sa tâche de fournir à la recherche historique le caractère objectif de la connaissance du passé. Plusieurs auteurs ont déjà insisté sur le danger que représente la déconstruction postmoderne des prémisses classiques des procédures scientifiques. Mais toujours est-il utile de rappeler que Max Weber lui-même s'est bien rendu compte qu'une recherche historique sans aucun jugement de valeur est une pure fiction : le choix même de l'objet d'étude contient toujours déjà un jugement de valeur constitutif.

Dans ce sens on peut encore avancer le point que fait Weber : l'étiquetage d'une époque détermine déjà les dimensions de son objectivation. C'est exactement le cas de l'historiographie bulgare après la chute du régime en 1989. Le fait que certains chercheurs choisissent de nommer la période de ce régime « totalitarisme », « communisme » ou « socialisme » n'est pas sans conséquences par rapport aux données que ces chercheurs trouvent dans les archives (le matériel préféré par les historiens, mais aussi par les sociologues) ou dans les récits biographiques des protagonistes (matériel préféré notamment par l'anthropologie sociale).

Il serait utile d'esquisser ici le contexte historique de la formation des discours des experts, puisque les choix politiques et scientifiques ont aujourd'hui leurs propres conditions de possibilité.

Après la chute du mur de Berlin les transformations dans la société bulgare ont provoqué une ascension significative des recherches historiques. L'ancienne position des sciences sociales (y compris l'histoire), tout comme celle des disciplines justifiant la politique générale du Parti qui traçait les voies concrètes d'intervention dans la société, s'est transformé au profit d'une « libéralisation » des discours concernant les sujets brûlants, comme par exemple, le passé présocialiste³. En employant un cliché politique, on peut nommer ce processus une « décommunisation » des sciences humaine et sociales. L'époque qui se situe entre le début de la formation de l'Etat bulgare moderne entre 1878 et 1944, appelée autrefois par les historiens

marxistes-léninistes époque « bourgeoise » est devenue de plus en plus une époque normale dont le développement naturel fut brutalement rompu par « le pouvoir populaire ». Commença alors une réévaluation du régime – de ses pratiques politiques, de son idéologie, de son gouvernement, comme si le « régime » existait sans ruptures et sans transformations dans la ligne politique générale et même dans l'idéologie officielle.

Bref, la vision répandue de la politique de l'Etat « socialiste » (comme s'est intitulé le régime lui-même pendant toute son existence) a remplacé une vision stigmatisant les effets pervers, les crimes, les erreurs dans la politique économique et l'utopisme du régime. En même temps, la division de la population bulgare entre « les rouges » (les communistes) et les « bleus » (les démocrates) s'est reproduite chez les scientifiques eux-mêmes, à tel point qu'en 1995 le philosophe Deyan Deyanov avait appelé cette situation « une guerre civile des interprétations symboliques » (Deyanov 1995, 134). En gros, deux groupes d'interprètes professionnels se sont constitués : ceux qui soulignaient les effets positifs de la modernisation « socialiste » et voyaient le régime comme un vecteur de la modernisation d'un pays agraire et toujours en retard par rapport à l'Occident et ceux qui insistaient constamment sur les répressions de la police secrète, les camps de concentration, la pollution idéologique par la propagande communiste, etc.

S'imposèrent alors dans le débat au moins trois catégories historiques nécessaires pour décrire les 45 ans du régime : *socialisme*, *communisme* et *totalitarisme* (le terme « autoritarisme » avait été lancé également, mais pour autant que ce terme se rapproche beaucoup du terme « totalitarisme », je le laisse de côté). Il est important de noter que le climat général de la recherche historique s'est orienté vers la construction d'une mémoire historique *juste* dont la tâche devait être de transformer les abus de l'idéologie communiste en héritage de la mémoire collective. Ainsi l'histoire a encore une fois épousé la mémoire, cette fois-ci pour faire surgir la vérité d'un passé imprégné par l'idéologie communiste.

En fonction de ces indications contextuelles on peut regrouper les différentes dénominations proposées par les historiens pour décrire le régime soviétique en Bulgarie en trois catégories : i) totalitarisme, ii) communisme iii) socialisme. Ces

catégories expriment, d'une part, la position plus ou moins délibérément choisie par un chercheur dans ce champ social et, d'autre part, la manière dont il découpe le matériel historique et les conclusions politiques qu'il en tire. Dans la réalité, cette classification est beaucoup plus « impure » : par exemple, on peut rencontrer des étiquettes comme « communisme totalitaire » ou « national-communisme », ainsi que des différenciations dans l'étiquette « socialisme », comme par exemple « socialisme stalinien », « socialisme de l'époque du dégel ».

i) *Totalitarisme*. C'est l'étiquette la plus affective de toutes les trois. Son fondement théorique et sa source principale d'inspiration sont la recherche classique de Hannah Arendt – *Les origines du totalitarisme* – qui confère au terme sa puissance méthodologique et sa légitimation politique et philosophique. L'idée sous-jacente de ce type de recherches est que les régimes politiques comme le fascisme, le nazisme et le stalinisme – tous les trois indiqués par Arendt comme des régimes totalitaires – opèrent d'une manière perverse et sont agencés contre la nature humaine.

Il s'agit donc de régimes criminels dont les pratiques politiques et les effets principaux sont l'extermination des millions d'êtres humains (les juifs dans le nazisme, les koulaks dans le stalinisme) et la soumission totale de ceux qui restent vivants et dont la tâche est le maintien et la reproduction forcée des conditions d'existence de ces régimes. *Ces derniers fonctionnent grâce à une transformation totale de la nature – politique, sociale, voire même biologique – de l'homme.*

C'est ici que l'on retrouve la présupposition théorique de toutes ces recherches sur les sociétés de type soviétique qui décrivent la nature de leur pouvoir politique comme « totalitarisme ». Citons Arendt : « [Le] gouvernement totalitaire [sera] parfait, quand tous les hommes se transformeront en Un Homme » (Arendt 2004, 306). C'est la massification comme technologie gouvernementale qui caractérise les régimes totalitaires. Et de nouveau : « La dépendance des mouvements totalitaires non pas tellement de l'amorphie d'une société de masse, mais des conditions spécifiques d'une masse atomisée et individualisée, peut être observée dans l'analyse comparatiste du nazisme et du bolchevisme » (Arendt 2004, 307). L'élément commun des analyses qui décrivent le paradigme appelé « tota-

litaire » est la focalisation sur les ressemblances entre le stalinisme et le nazisme en tant que régimes strictement politiques. Cela leur permet de fermer aussitôt la page sur les sociétés stalinisées en condamnant leur caractère inhumain. Le concept de crimes contre l'humanité dévoile une autre présupposition cardinale qui opère au cœur de cette pratique de production de savoir sur le passé, pratique qui dénommera le régime « totalitaire ». De là le choix de l'objet d'étude : c'est notamment les tortures, la production idéologique et matérielle des homuncules atomisés sous le slogan de « l'homme nouveau », bref, les « crimes contre l'humanité » (Arendt).

ii) *Communisme*. Les chercheurs qui utilisent cette notion le comprennent beaucoup plus comme une « vision totalitaire » et donc se rapprochent beaucoup à l'étiquette qui vient d'être explicitée. Pourtant, ils font très attention aux différences qui existent entre le régime nazi et les régimes communistes, ainsi qu'aux différences entre les pays du Bloc. Le communisme n'est pas vu *stricto sensu* comme une stratégie politique contre la nature humaine ; en revanche il est incompatible avec celle-ci, pour autant que la nature humaine est « construite » de telle manière que l'homme ne peut être absolument heureux. C'est pourquoi tout projet d'une société parfaite est voué à l'échec. Ainsi, la plus grande manifestation de l'inadéquation du communisme était sa chute, vue comme une victoire de la part du réel.

Un autre point, lié au premier, se situe dans la dénonciation du communisme comme idéologie, comme parole illusoire qui cache la réalité. Le communisme transforme les institutions fondamentales de la vie sociale et la pervertit. Les individus ne distinguent plus le vrai du faux hormis l'idéologie dominante et ne peuvent plus reconnaître leurs personnalité authentique, en devenant schizophrènes. Les institutions du régime communiste sont injustes puisqu'elles ne visent pas à constituer un vrai consensus entre les acteurs sociaux qui vivent « dans le mensonge » (selon l'expression de Vaclav Havel), leur vie est empreignée d'hypocrisie. Certains chercheurs considèrent que l'implantation du communisme en Bulgarie a été possible grâce à la préexistence d'une culture essentiellement traditionnelle, paysanne, d'autres croient pouvoir trouver les origines de ce projet dans les Lumières et le perçoivent

comme une radicalisation des principes promus par cette époque-là. L'enjeu principal de ce type de production du savoir historique est la condamnation du régime et du communisme en tant qu'idéologie à cause de son caractère utopique. Certains chercheurs choisissent cette étiquette à cause du caractère « réflexif », selon leurs propres mots. Ils se veulent critiques à l'égard des politiques étatiques qui se nommaient « socialistes ». Ce type de recherche a pour but de montrer le caractère totalement inadéquat du régime, de prouver que la voie politique du communisme doit être définitivement bloquée (comme si ces chercheurs veulent reprendre la thèse fameuse de Francis Fukuyama de la « fin de l'histoire »). Cette option théorique se donne comme objet d'étude les échecs politiques, économiques et sociales du système communiste du point de vue international, ainsi que ses stratégies perverses et parfois anecdotiques par rapport à la population.

iii) *Socialisme*. Les chercheurs qui utilisent cette dénomination choisissent leurs objets d'étude faisant preuve d'une vigilance sémantique par rapport aux discours étudiés. Comme nous venons de le dire, les régimes des pays du Bloc se nommaient « socialistes », même si, après la mort de Staline, Khrouchtchev a lancé l'idée de construction forcée du communisme en trente ans. Il y a des chercheurs qui accentuent les ressemblances (politiques, culturelles) entre les sociétés socialistes et les sociétés capitalistes. Ils cherchent les fondements aussi bien des mécanismes de gouvernement que des tactiques de contestation de l'ordre officiel, dans les technologies et dans les événements du XIX-ème siècle européen. Cette position est la plus fragile face aux contestations des partisans des deux autres, à cause de son manque de rapports aux valeurs civiques : c'est pourquoi ils sont parfois nommés révisionnistes, comme s'ils cherchaient à réinstaurer la société socialiste ou au moins à rationaliser ses effets. Ce qui confère un support moral à leurs recherches c'est plutôt un éthos scientifique qui croit à l'autonomie de la recherche historique par rapport à la politique. Cela est bien visible dans l'ensemble de leurs objets d'étude préférés : les analyses comparées sur le gouvernement étatique, les transformations internes de l'idéologie, le quotidien, les pratiques de consommation, les rites d'interactions entre les différents groupes sociaux, les différences de classe

dans les sociétés socialistes, l'émergence des réseaux sociaux à cause du déficit économique permanent, etc.

Malgré les apparences, il me semble que les trois catégories présentées ne forment pas trois paradigmes différents. Il s'agit plutôt des choix épistémologiques, fondés sur des jugements de valeurs qui forment plusieurs paradigmes scientifiques. Ces trois exemples laissent deviner les rapports difficiles entre politique et sciences sociales : pour beaucoup de chercheurs interviewés, les études historiques d'aujourd'hui (que ce soit des études historiques, sociologiques, anthropologiques ou politiques) sur le régime socialiste/communiste font l'objet d'une forte pression de la part du champ politique et, par conséquent, les interprétations qu'elles mettent en jeu deviennent aussitôt des enjeux politiques dans les débats actuels.

L'amalgame des points de vue « totalitariste » et « communiste » sert comme point de départ et comme légitimation de certaines pratiques législatives. Comme, par exemple, la déjà mentionnée loi bulgare de dénonciation du régime communiste comme criminel, de 2000; ou bien la Résolution 1096 de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe relative aux mesures de démantèlement de l'héritage des anciens régimes totalitaires communistes ; ou bien la Résolution 1481 de l'APCE du 25 janvier 2006. Cette dernière, par exemple, stipule au fond qu'il est nécessaire que la communauté internationale condamne les crimes des régimes communistes totalitaires. En outre cet acte doit « encourager... les historiens du monde entier à continuer leurs recherches visant à établir et à vérifier objectivement le déroulement des faits » (Deyanova 2009). D'ici il n'y a qu'un pas à faire vers les fameuses lois de mémoire qui criminalisent certaines interprétations. Puisque les faits se déroulent « objectivement », il n'y a pas de place pour l'interprétation : il faut juste « établir et vérifier » ce processus de manière rigoureuse.

Cela, me semble-t-il, constitue un danger indéniable pour l'autonomie relative de la pratique scientifique : le statut de celle dernière peut aisément se transformer en *ancilla politicae*. La focalisation sur le caractère totalitaire du pouvoir dans les sociétés de type soviétique (c'est-à-dire la focalisation sur son côté « condamnable ») résulte très fréquemment dans une tentative de réduire toute la spécificité des régimes socialistes/

communistes à des phénomènes criminels et l'interprétation de cette spécificité à une condamnation juridico-morale. Cela risque de bloquer, ou au moins de stigmatiser, des recherches potentielles qui ne partagent pas les présupposés de la perspective dite « totalitaire » et cherchent à décrire, par exemple : les marges de liberté (qui existent d'ailleurs dans tout système politique) au sein du régime; les tactiques subversives qui se déploient dans le quotidien et qui sont rendues possibles par le régime lui-même sans être provoquées par lui (Yurchak 2006); les ressemblances entre l'Etat socialiste et les Etats nationaux européens sur le plan de la politique sociale qui cherche à instaurer, entre autres, des habitudes modernes de consommation auprès de la population⁴, etc.

La perspective dite « totalitaire » conçoit les régimes politiques comme étant capables de gérer les masses grâce à l'atomisation de la population par différentes techniques: la police secrète, l'omniprésence idéologique, la figure puissante du chef d'Etat, etc. Or, dès les années 1970 cette thèse est largement contestée par différents historiens, anthropologues, sociologues. Les recherches de Moshé Lewin, Sheila Fitzpatrick ou Vera Dunham montrent bien que l'une des tâches principales de l'administration de Staline était de construire une forte classe moyenne de managers en effectuant une politique d'éducation très diversifiée (Lewin 1987 ; Fitzpatrick 1979 ; Dunham 1990). Et c'est justement à travers la deuxième génération de cette classe que les phénomènes de la culture occidentale comme la musique et le style « hippy » allaient pénétrer dans le régime socialiste.

Il serait donc nécessaire de mettre un bémol aux recherches qui parlent de l'atomisation de la société dans les régimes totalitaires : il y avait bien dans la société des mécanismes de contrôle qui opéraient au profit d'une différenciation interne du corps social. Cette vision s'avère menacée par l'attitude commune aux anciens pays du Bloc soviétique qui réclame haut et fort un règlement de compte avec « l'ancien régime ».

Le risque qu'il faut éviter est, à mon avis, la réévaluation mythique de l'époque dite socialiste ou communiste et la perte de la spécificité même de la recherche scientifique dans le domaine historique vis-à-vis du discours proprement politique. Dans ces circonstances, il est nécessaire d'avoir une position

politique et épistémologique relativement neutre et en même temps réflexive à l'égard du statut moral des sciences humaines et sociales et de considérer que la recherche historique « exige une vérification constante : son savoir doit être mobile, c'est-à-dire toujours en construction (ou en déconstruction – M. H.). Si ce n'est pas le cas, il se transforme en mythe, ou plutôt il s'empaigne de contenu mythologisé, donc immobilisé, dogmatisé, de plus en plus déformé » (Topolski 1994, 72).

NOTES

¹ Selon Nora, ce dernier, à la différence de la mémoire collective qui englobe des entités sociales de diverses formes et qui leur fournit des repères exemplaires de leur passé et de leur identité dans le présent, la mémoire historique ne concerne que les producteurs professionnels du discours historique et c'est à cette raison qu'elle prétend d'être plus 'objective' (Nora 1978, 398-401).

² Il est intéressant de rappeler que dans les premiers travaux de Durkheim la sociologie figure sous le titre de « physique des mœurs ». Rappelons également que selon lui, le fonctionnement des règles morales s'opère par le biais des jugements de valeur qui sanctionnent les comportements, des jugements de valeur de nature sociale proprement dite (Durkheim 1975 a ; Durkheim 1975 b).

³ Comme le montre le sociologue Andrei Boundjoulov, après 1989, l'enjeu pour quelques uns (les adversaires de l'ancien régime, les soi-disant dissidents) était de montrer qu'avant 1944 il n'y avait pas eu de fascisme en Bulgarie, et par là de discréditer le mouvement communiste de résistance à cette époque ; une telle position était longtemps impossible à cause du monopole du Parti communiste sur l'interprétation historique. D'autre part, d'autres gens – les socialistes (les anciens communistes) – s'efforçaient de soutenir le point de vue longtemps officiel, à savoir que la résistance et la prise du pouvoir par les communistes avait été légitime justement à cause de la présence d'un régime fasciste antérieur qui collaborait avec Hitler (Boundjoulov 1997, 137-153).

⁴ Ici je me réfère à l'analyse de Susan Buck-Morss qui montre que le « Rideau de fer » n'avait pas été tellement imperméable ; bien au contraire, il y avait eu des emprunts explicites de l'adversaire idéologique dans les politiques de consommation socialistes (Buck-Morss 2002).

REFERENCES

- Arendt, Hannah. 2004 [1966]. *The Origins of Totalitarianism*, Washington: Harvest Books.
- Boundjoulov, Andrej. 1997. Imalo li e fachizam i antifachistka saprotiva v Balgaria? [Est-ce qu'il y avait eu de fascisme et de résistance anti-fasciste en Bulgarie?]. In *Natsionalnata identitchnost v situatsia na prehod* [L'identité nationale en situation de transition], ed. Maja Grekova, 137-153. Sofia: Minerva.
- Buck-Morss, Susan. 2002. *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*, Cambridge MA: MIT Press.
- Deyanov, Deyan. 1995. "Utchebnitsite po istoria i obchtite mesta na pamet" [Les manuels d'histoire et les lieux communs de mémoire]. In *Prenapisvaneto na minaloto v utchebnitsite po istoria* [La réécriture du passé dans les manuels d'histoire], edited by Deyan Deyanov, 134-150. Sofia: KX.
- Deyanova, Liliana. 2009. *Otchertaniata na maltchanieto* [Les contours du silence]. Sofia: KX.
- Dunham, Vera. 1990. In *Stalin's Time: Middleclass Values in Soviet Fiction*. Durham: Duke University Press.
- Durkheim, Emile. 1975 a. "Introduction à la morale". In *Textes, Vol. 2, Religion, morale, anomie*. Paris: Minuit.
- Durkheim, Emile. 1975 b. "Définition du fait moral". In *Textes, Vol. 2, Religion, morale, anomie*. Paris: Minuit.
- Fitzpatrick, Sheila. 1979. *Education and Social Mobility in the Soviet Union, 1921-1934*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karsenti, Bruno. 2006. *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*. Paris: Economica.
- Koselleck, Reinhart. 2000. *Le futur passé: Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris: EHESS.
- Levi, Giovanni. 2002. "The Distant Past: On the Political Uses of History". In *Political Uses of the Past: The Recent*

Mediterranean Experience, ed. Jacques Revel and Giovanni Levi. London: Franc Cass and Company Ltd.

Lewin, Moshé. 1987. *La formation du système soviétique. Essais sur l'histoire sociale de la Russie dans l'entre-deux-guerres*. Paris: Gallimard.

Nora, Pierre. 1978. "Mémoire collective". In *La nouvelle histoire*, ed. Jacques Le Goff, 398-401. Paris: RETZ-C.E.P.L.

Sibertin-Blanc, Guillaume. 2008. *Philosophie politique (XIX-XX siècle)*. Paris: PUF.

Topolski, Jerzy. 1994. "Structure des mythes historiques : historiographie, conscience historique, mémoire", In *L'histoire en partage : Le récit du vrai : questions de didactique et d'historiographie*. Paris: Natan.

Yurchak, Alexei. 2006. *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Momchil Hristov est doctorant en sociologie à l'Université St. Kliment Ohridski de Sofia, Bulgarie. Il prépare une thèse de doctorat sur la rationalité politique urbaniste du socialisme bulgare.

Address:

Momchil Hristov

St. Kliment Ohridski University of Sofia

Department of Philosophy

1504 Sofia, 15 Tsar Osvoboditel Blvd.

Bulgaria

E-mail: momchilhrist@yahoo.com

Perdus dans la translation. La dérive de la notion de « citoyenneté européenne »

Diana Margarit
Université Al. I. Cuza, Iasi

Abstract

Lost in translation. The drift of the notion of European citizenship

This paper focuses on the translation from the classical concept of “citizenship” to the “European citizenship” and tries to describe the consistence of the mutation, ending by sustaining that having the same manner of naming does not necessarily (in this case it does not happen at all) describe two similar realities, but on the contrary, almost two opposite realities. In the same time, the European citizenship, despite the almost unilateral academic interest, does not concern only the way people use the rights that the supranational structure assures, but also, and perhaps deeply, the way they feel as European ones. That is why, even if the civil-political level of this recent form of citizenship has, at least, from the legislative point of view, become reality, its psychological implications do not let it enjoy of an exhaustive accomplishment.

Keywords: translation, citizenship, European citizenship, identity, rights

Tel un corps qui se déplace pendant que « les positions d’une même droite restent parallèles » (selon le dictionnaire *Robert de poche* de 2008), phénomène portant le nom de translation, la notion de citoyenneté peut être décrite par le même mot. J’ai imaginé l’évolution de la citoyenneté selon le modèle d’une figure géométrique qui translate d’une partie à une autre, gardant ses rapports. Je crois que le concept de citoyenneté souffre d’une translation incomplète. Autrement dit, la citoyenneté comme composante de l’espace national a souffert un transfert incomplet au niveau européen.

Le problème qui se pose dès lors, c’est la différence qui surgit entre la citoyenneté européenne et la citoyenneté classique, nationale. La plupart des études sur les sens et les implications de la citoyenneté supposent que ses manifestations ne peuvent avoir lieu que dans le cadre et sous l’autorité d’un Etat. Ce sont les institutions nationales qui assurent la mise en

pratique et le respect de ces principes. La difficulté et, pourquoi pas, l'erreur surviennent dès lors que l'on veut aborder le même concept dans un autre cadre.

En l'absence d'une véritable autorité politique européenne, comment peut-on parler encore de citoyenneté ? Ceux qui décident les trajectoires de l'Union Européenne doivent être conscients du fait qu'on impute à cet *objet politique non-identifié* (comme Jacques Delors avait surnommée l'Union Européenne) un certain nombre d'ambiguïtés. L'opacité institutionnelle et décisionnelle, la disproportion du développement économique, politique, social entre les états membres représentent quelques arguments qui soutiennent la thèse du déficit démocratique européen.

Quelle est alors la signification du concept de citoyenneté européenne ? La citoyenneté implique : l'existence des droits et des obligations, l'implication active dans la vie de la société, et l'affirmation de l'identité nationale. Ces trois éléments s'unissent dans la *praxis* politique et sociale. Juridiquement, la citoyenneté est réelle grâce aux droits que les gens possèdent et qui s'expriment à travers leur implication sociale. Ces deux vecteurs (les droits et l'implication sociale) décrivent le mouvement de la citoyenneté qui requiert aussi un état de repos qui puisse être vu comme le sol de l'identité. L'identité se rajoute ainsi aux autres deux éléments, mais elle est toujours supposée, car quel droit peut-on exprimer si on ne se considère pas comme étant déjà impliqué dans la société ? On transposera donc ces trois éléments dans le milieu supranational et on essaiera de déceler la manière dont la citoyenneté européenne les reprend et les modifie.

Les sympathies concernant le concept de *citoyenneté* ont commencé à surgir pendant les années 1960-1970, étant suivies par des vagues de mécontentements et, de nouveau, par de nouvelles vagues de popularité. Cependant, l'appétence pour le sujet de la *citoyenneté* n'a pas été motivée seulement par les orgueils ou les courants épistémologiques de l'époque. C'est la situation politique et sociale de l'Europe qui l'a justifiée : l'indifférence des électeurs quant aux affaires publiques, l'effervescence des mouvements nationalistes dans l'Europe

Centrale, la migration des populations pauvres des anciennes colonies vers l'Occident.

L'importance donnée à la citoyenneté est indispensable pour toute démocratie libérale (car la manière dont les citoyens répondent, dont l'opinion publique réagit face à toute action politique représente une source essentielle de légitimation du pouvoir). Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas la notion de citoyenneté dans l'acception la plus large, mais ses nouvelles significations dans le contexte européen (étudiées par comparaison avec les lignes générales du concept de citoyenneté nationale).

Prolégomènes au concept de citoyenneté

On peut évaluer la santé d'une démocratie selon le degré d'implication des citoyens dans la vie de l'état dont ils font partie. Entre la stabilité d'un système politique et le respect des citoyens qu'il promeut, il semble y avoir un lien indissoluble. En ce qui concerne les citoyens, « le sentiment propre de l'identité et la vision des possibles formes compétitives des identités nationales, régionales, ethniques ou religieuses, leur habilité à tolérer et à travailler avec les autres différents d'eux, leur désir de participer au processus politique afin de promouvoir le bien public et de maintenir la pression sur les autorités politiques, leur manque de volonté pour montrer la réticence et pour exercer la responsabilité personnelle dans leurs demandes économiques et dans leurs décisions qui affectent la santé et l'environnement» (Kymlicka 2002, 285) constituent quelques indices sur les « croyances » et les « attitudes » face à l'altérité, dans l'espace démocratique.

En somme, la théorie de la citoyenneté, en général, se concentre sur deux dimensions fondamentales : une dimension « passive » - visible dans la première période des débats (les années 1960-1970) - et une dimension « active » qui, dernièrement, a rencontré de plus en plus de succès. La citoyenneté « passive » ou la citoyenneté « des droits », abordée par T.H. Marshall, correspond aux droits civils (la liberté de la personne, de la parole, de la pensée et de la croyance, le droit à la propriété et celui de signer des contrats valides), aux droits politiques (le

droit d'exercer le vote et d'être élu) et aux droits sociaux (ceux qui sont en général liés aux institutions éducationnelles et au système de santé). Ces droits qui, de nos jours, ne peuvent pas être conçus les uns sans les autres, sont apparus au cours des trois derniers siècles, ayant comme but de dissoudre ou, du moins, de diminuer le manque d'équité sociale, face à un Etat dont la principale tâche était celle de surveiller les citoyens. (Marshall 1997, 291-2). L'état déplace de plus en plus ses préoccupations de surveiller les citoyens vers la surveillance de la manière dont on respecte les droits des citoyens.

« Mais les théories modernes doivent répondre aux réalités des sociétés plures contemporaines » (Kymlicka 2002, 289-290). Cela signifie que la fonction passive de la citoyenneté, le fondement sur lequel la démocratie libérale a été érigée ne correspond plus aux nouvelles demandes. Il faut la redéfinir en « introduisant » une fonction active qui consiste à assumer les responsabilités, la participation, l'implication des gens qui possèdent ces droits.

Qu'est-ce que c'est que l'implication? La réponse réside dans la capacité ou, au contraire, dans l'incapacité de contester l'autorité politique, de devenir actif dans la sphère publique (Kymlicka 2002, 289). Il ne s'agit pas seulement de l'espace physique, mais surtout de celui des débats sur un tel sujet, un espace public où les citoyens et/ou leurs représentants ont la chance de participer, de formuler et d'exprimer des opinions (Van de Steeg 2006, 609). Le fait que l'on discute en Europe sur le problème énergétique peut constituer une raison de cohésion discursive, matérialisée dans la sphère politique de tous les états qui s'en préoccupent. La sphère publique est le cadre où l'opinion publique ayant la fonction de critique et de contrôle se forme; cette fonction se manifeste de manière formelle, à l'occasion des élections et de manière informelle, continuellement (Habermas 1997, 105-8).

Dans l'étude de la démocratie active on observe une puissante dichotomie entre les théories concentrées sur le « vote » et celles concentrées sur la « discussion ». Si les premières ignorent l'importance de l'acte d'encourager les citoyens à exprimer et à expliquer leurs préférences, les dernières soutiennent qu'il est capital de pouvoir formuler une opinion civi-

que capable d'être défendue par des arguments avant le moment du vote. Il ne suffit pas de posséder le droit de vote, il faut aussi l'exercer, il faut être capable de prendre une décision rationnelle, dont le vote en est l'expression. Les théories de la « discussion » offrent l'image de la disponibilité des citoyens de changer à leur gré le trajet de leur évolution politique, ce qui déterminerait en même temps une forte solidarité du groupe/ des groupes impliqués dans la démocratie délibérative (Kymlicka 2002, 290-1). Et pourtant, il paraît que ces groupes ont un discours plutôt théorique et normatif qui ne coïncide pas avec la réalité car l'apathie, le manque d'intérêt pour les devoirs publics sont visible à l'œil nu. La lutte contre cet état de choses a lieu sur deux fronts : soit celui de l'obligation légale des citoyens d'exercer leurs « vertus » civiques (par exemple, l'obligation de tous les citoyens grecs de se présenter au vote), soit celui de la participation qui arrivera, finalement, à éduquer les individus dans l'esprit de la tolérance, de la responsabilité, du devoir public.

Ce combat est d'autant plus dur qu'un nouveau type de démocratie émerge - la démocratie « cosmopolite », supranationale, qui demande à être légitimée grâce aux droits et aux obligations qui dépassent les frontières nationales. De plus, les « passions » des citoyens des états européens semblent tout à fait différentes, même opposées au niveau interne et externe. W. Kymlicka observe un phénomène intéressant sur ce que les citoyens désirent et demandent, comme point de départ d'une éventuelle citoyenneté cosmopolite. Les Européens sont très peu affectés par une possible « pullulation » des attributions du Parlement Européen, mais ils s'intéressent moins aux décisions des gouvernements nationaux dans les débats internationaux et à la façon dont ils représentent leurs intérêts. Il est incomparablement plus facile de convaincre l'opinion publique de son propre pays que de convaincre l'opinion publique européenne dont le principal espace légitime de discussion est le Parlement Européen. Par conséquent, une importance considérable donnée à cette institution désavantagerait en réalité les citoyens des états membres (Kymlicka 2002, 290-314). Nous pensons que l'opinion publique européenne sensibilisée à l'égard d'une question pèse plus que n'importe quelle opinion publique nationale.

Le même fait peut mener à deux interprétations complètement différentes!

Parlons autrement de la citoyenneté

Le concept de « citoyen européen » apparaît pour la première fois dans le *Traité de Rome*, mais son vrai début juridique se manifeste avec la présence du chapitre « Citoyenneté européenne » dans le texte du traité de Maastricht. L'article 17(1) du Traité de Maastricht stipule que celle-ci ne remplace pas, mais complète la citoyenneté nationale de tous ceux qui possèdent déjà la nationalité d'un état membre de l'Union. Ils bénéficient des droits de la liberté du marché interne européen (la libre circulation des personnes, des biens, des capitaux et des services), appartenant au domaine des droits civils. Les droits politiques se réfèrent à la possibilité qu'a chaque citoyen d'un état membre de voter, de participer aux élections du Parlement Européen, d'adresser des pétitions au législatif et des plaintes à l'Ombudsman européen.

La législation de l'Union assure la citoyenneté du point de vue civil et politique, ce qui n'est pas suffisant car elle n'assure pas le respect de tous les trois types de droits (civils, politiques, sociaux). Les traités européens ont sûrement tenu compte de cette question et, pourtant, les réussites sur ce point précis sont modestes. A l'occasion de la réunion de Nice, en 2000, on a signé la Carte des Droits Fondamentaux qui reconnaît aux citoyens des bénéfices d'ordre social, en accord avec la législation européenne et nationale. Quoiqu'elle en ait l'autorité, l'Union ne détient pas la capacité législative d'offrir aux européens des faveurs sociales, la seule chose qu'elle peut faire c'est d'inciter les états membres à développer des politiques sociales et à collaborer entre eux (van Gerven 2005, 183-196). Une proposition d'implication effective de l'Union serait de créer une aide financière, « Euro-stipendium », afin de soutenir directement (sans l'intermédiaire des institutions nationales) les personnes extrêmement pauvres de tout état membre. La disparité économique, le besoin de faire agir les politiques sociales, l'interventionnisme social étatique, l'impossibilité des catégories défavorisées de se faire entendre au niveau suprana-

tional représentent quelques problèmes qui demandent une aide financière (Schmitter et Bauer 2001, 55-65). Cependant, l'Euro-stipendium prouve un irréalisme pragmatique qui le rend inapplicable. Il est presque impossible et inéquitable d'établir un montant fixe pour chaque personne de n'importe quel pays, car le seuil critique de la pauvreté est établi au niveau national, en fonction du revenu de la population. Ce qui apparaîtrait comme subsistance au Royaume-Uni, équivaut au niveau moyen de vie en Roumanie.

La citoyenneté correspond à un statut, à une « condition » (qui dépend de la naissance sur un tel territoire), à une « pratique » politique, administrative, économique du statut détenu (Schmitter 2000, 23). Comment se comportent les citoyens dans le processus européen de prise de décision? L'une des accusations les plus graves envers l'Union concerne la crise de légitimité de la seule institution de représentation directe - le Parlement Européen - et cette accusation se traduit par le manque d'intérêt visible dans le taux de participation aux scrutins pour l'élection des parlementaires européens. L'évidence de ce phénomène le rend complètement irréfutable au niveau argumentatif. D'où provient cette négligence à l'égard de la seule institution qui proclame un apport décisionnel plus transparent que les autres? Deux réponses possibles se profilent à l'horizon: le déficit d'information et le manque d'empathie avec les ainsi-dits problèmes transnationaux.

Une preuve du fait que les citoyens ne se préoccupent pas trop des informations liées à l'activité de l'union s'impose, même si leur indifférence est très connue. Ainsi, les européens ont dû faire preuve de maîtrise des connaissances sur l'Europe. Un eurobaromètre de 2008 (*European Union Citizenship. Critical Report 2006*) relève une bonne connaissance de ce qui représente l'idée de citoyenneté européenne en Estonie, en Roumanie, en Hongrie (plus de 90% de réponses affirmatives), par opposition avec la situation en Hollande, en Belgique et en Allemagne (moins de 70% de réponses affirmatives). En Chypre, en Malte et en Roumanie, les citoyens connaissent mieux leurs droits dans l'espace européen, tandis qu'au Royaume-Uni, en Grèce et en France ces droits sont moins connus. De l'autre côté, la liberté de résidence constitue le plus « célèbre » droit européen,

si l'on compare au droit le moins connu, celui de participer aux élections municipales de l'état où on habite, même si on le est citoyen d'un autre état. En conclusion, les citoyens des états récemment entrés dans l'Union se sentent, paradoxalement, mieux informés. Par contre, ils ignorent de manière inquiétante, tout ce qui pourrait consolider la conscience de l'identité européenne.

Comment trouver le fil d'Ariadne dans ce labyrinthe? Nous avons, d'une part, l'indifférence des états fondateurs par rapport à l'Union, et, d'autre part, la découverte de l'Union par les pays récemment entrés dans l'Europe économique et presque politique. Pour les premiers, l'activité institutionnellement sinueuse de l'Union ne présente plus d'intérêt. La situation paraît la même pour les nouveaux-entrés, mais la différence notable apparaît dans le rapport entretenu avec l'Union Européenne, qui est vue comme le garant des ces libertés parfois bafouées au niveau national. N'imaginons pourtant pas que les Roumains se sentent fascinés par les prises de décision de la Commission! Cependant, ils regardent ce qui se passe à Strasbourg ou à Bruxelles comme la seule référence positive. Si les autorités nationales ne sont pas capables de prendre des mesures en leur faveur, l'Europe le fera, peut-être.

Les opinions des européens ne dissocient pas entre l'expérience nationale et les préjugés économiques et politiques. Une étude élaborée par R. Rohrschneider et M. Loveless arrive à la conclusion que, dans l'évaluation des performances de l'Union, les citoyens prennent premièrement en considération le niveau de développement économique national. Pour les états récemment intégrés, la croissance économique nationale est directement proportionnelle avec la confiance dans l'Union Européenne. En échange, pour les états de l'Ouest, toute crise politique interne affecte la perception des structures européennes et se traduit par une mauvaise représentation des intérêts nationaux dans l'espace international (Rohrschneider et Loveless 2006).

On accuse souvent l'Union d'une faible motivation des citoyens, mais on oublie le coût que cette médiatisation implique. On pourrait considérer inutile de promouvoir les référendums ou les élections législatives pour maintenir la balance

entre les désirs et les choix des européens, si on pensait que la légitimité des institutions se nourrit de la responsabilité démocratique des gouvernements nationaux (Moravcsik 2002, 608). Et pourtant, ceci ne représente pas le vrai problème. Ce que maintes voix ignorent aujourd'hui, c'est le fait que l'Union a oublié de créer un espace de contestation, « la différence entre la démocratie et la forme illuminée d'un autoritarisme benévole, (...) un élément essentiel même dans les plus subtiles théories de la démocratie » (Follesdal et Hix 2006, 534). En l'absence d'un forum public qui aurait la capacité de valoriser toute opinion provenant d'un simple citoyen, d'un groupe de pression ou d'une association de producteurs, la simple possession du droit de s'exprimer librement n'a aucune importance.

Face au constat de découragement des citoyens à intervenir dans le processus décisionnel, de nombreuses opinions soulignent la nécessité du recours au référendum, considéré comme un des moyens les plus efficaces pour assurer la participation directe à la vie politique de l'Union. Pourtant, il faut observer que le référendum est un couteau à double tranchant. Régulièrement, dans le processus national, les questions sont soit directement soumises à la décision du peuple, sans être antérieurement discutées au niveau parlementaire ou gouvernemental, soit après avoir constitué le sujet des débats des institutions centrales (Setälä 2006, 699-21). Au niveau supranational, on garde les deux possibilités de la *praxis* du référendum. Le bon sens nous conseille de soutenir l'usage du référendum *ex ante*. Dans les conditions où l'on observe une baisse d'intérêt de la population des états membres, la meilleure solution reste le référendum *ex post*, même si la décision est influencée par les gouvernements nationaux. Ceci se rapproche le plus d'un moyen plausible d'impliquer les citoyens, mais simultanément, de les orienter vers des décisions pertinentes.

S'impliquer ne signifie pas seulement pouvoir exercer le droit de vote, envoyer des pétitions, créer des pressions sur la Commission Européenne, le Parlement, l'Ombudsman etc. Les représentants de la société civile, des organisations non gouvernementales et des groupes d'intérêts sont vraiment capables

d'influencer les politiques de l'Union. Les groupes d'affaires (950), plus nombreux que les ONG (285) (Hix 2005, 212), ont les meilleures chances d'imposer leur propre point de vue. Par exemple, la directive sur les voitures usées a été bloquée en 1999 par G. Schröder, suite à la pression exercée par le président de la compagnie Volkswagen, la même personne qui détenait la fonction de président de l'Association Européenne des Producteurs de Voitures (Wallace, Wallace, Pollack, 2000, 308). Le pluralisme de la représentativité est ainsi menacé par les possesseurs de capital qui font des pressions économiques.

Au niveau de l'Union Européenne, la représentativité se réalise, formellement, sur plusieurs paliers, dont les plus importants sont le plan national et le plan individuel. Suite à une analyse rapide, on peut se rendre compte du fait que la logique institutionnelle de l'Union favorise la représentation des gouvernements nationaux. Quant à la représentation individuelle, il ne s'agit pas seulement de personnes physiques qui exercent le vote pour désigner des délégués dans le Parlement Européen, mais aussi de mouvements, d'associations, d'autorités de pétition, de groupes de producteurs, généralement, de personnes juridiques. Les intérêts des grandes entreprises semblent être moins concentrés sur la protection des produits sur les marchés nationaux, mais surtout sur la création d'un cadre européen de protection qui mènerait à stimuler leur productivité. De plus, ces groupes ne possèdent pas la capacité d'intervenir dans tous les aspects. Si, au niveau national, leur influence vise seulement les stades initiaux du processus de décision, au niveau européen ils peuvent intervenir n'importe quand, du moment de l'initiation jusqu'à la mise en pratique (Hix 2005, 225-7). Ces avantages constituent la plus forte explication pour la hâte avec lequel ils (les groupes économiques) se dirigent vers Bruxelles.

La citoyenneté européenne, une autre sorte de citoyenneté à l'égard du modèle classique de citoyenneté, souffre de mutations majeures. Quand on discute cette notion on se demande aussi où est la place de l'identité. Les citoyens se sentent parties de leurs pays, l'identité nationale s'est presque transformée en un automatisme. On a déjà dépassé le mirage

de la question : qu'est-ce que signifie pour moi être roumain ? Qu'est-ce que signifie pour lui être français, anglais ou même, pourquoi pas, persan ? Le rapport d'un individu à son identité nationale est un rapport construit et consolidé dans le temps. Cela n'est pas le cas de l'Union Européenne, qui n'a pas encore abouti à son « finissage » politique. Une entité politique de la taille de l'Union doit être capable de se définir soi-même. Or, qu'est-ce que c'est que l'identité européenne ? Peut-on parler d'une identité européenne ? Sur le plan législatif, l'Union se trouve menée à une aporie : « le respect de la diversité nationale et régionale » et le soutien de « l'héritage culturel européen » (article 15 du Traité Economique Européen). La diversité linguistique, culturelle, ethnique, religieuse est évidente, en échange, l'unité ne l'est pas. A quelle unité se réfère-t-on ? On ne peut percevoir ni même une unité et une délimitation territoriale. L'espace des états membres diffère de l'espace Schengen et de l'espace euro : on parle déjà, au moins, de trois espaces de l'Union. Si l'on peut parler d'unité, il s'agit d'une unité culturelle qui ne doit pas être trop sollicitée pour arriver à une unité économique et politique. L'unité culturelle consiste dans les valeurs que les différentes traditions religieuses et écoles philosophiques, de par leurs influences dans la vie politique et sociale, ont réussi à imprimer à la société contemporaine (Arts et al. 2003, 83-4)

L'identité européenne est « harcelée », à son tour, par de multiples identités : nationales, régionales, sous-régionales etc. Se retrouver dans une de ces identités suppose des affinités, des responsabilités, des préoccupations. Le problème ne réside pas dans la simple manifestation de cette diversité, de cette citoyenneté à plusieurs niveaux (Painter 2003, 93-100), mais surtout dans ce qu'elle implique : comment s'habituer à tous ces types d'appartenances ? De plus, l'identité nationale est tellement forte que l'identité européenne se trouve presque toujours éclipsée par celle-ci. Une compétition entre des arguments psychologiques et affectifs accentue le conflit interne entre ces deux types d'identités. Seules une réconciliation et une coexistence créeraient la vraie identité européenne (Closa 2001, 180-201). La citoyenneté européenne est possible à condition qu'elle sorte

du paradigme de la citoyenneté nationale. L'Union doit se concentrer sur la stimulation des gens pour que ceux-ci s'impliquent de façon plus directe dans le processus de l'acceptation de la diversité dans l'esprit de la tolérance. Tout cela devient nécessaire dans le monde du « demain » qui appartient au mirage du cosmopolitisme et du dialogue.

Une situation particulière illustrant le flou juridique de la citoyenneté européenne est celle de la Roumanie. Etant donné le fait que la citoyenneté européenne n'est pas bien définie, après l'adhésion de la Roumanie en 2007, de nombreux problèmes sont apparus. Le Royaume Uni, par exemple, a créé des restrictions pour empêcher l'accès des citoyens roumains à son marché de travail. Comment réussira l'Union à médier entre elle et un de ses états membres lorsque les droits d'un citoyen ne seront pas respectés? Pourquoi le Royaume Uni devrait-il traiter de façon différente les besoins de ces citoyens et ceux des autres européens? Si la citoyenneté européenne doit compléter la citoyenneté nationale, pourquoi elle en imite les formes, si ce n'est que pour la remplacer? Et si elle la remplacerait un jour, pourrait-elle correspondre à tous les besoins particuliers?

REFERENCES

Arts, Will, Jacques Hageaars, Loek Halman. 2003. *The Cultural Diversity of European Unity. Findings, Explanations and Reflections from the European Values Study*. Boston: Brill Leiden.

Closa, Carlos. 2001. Requirements of a European Public Sphere: Civil Society, Self, and the Institutionalization of Citizenship. In *European Citizenship between National Legacies and Postnational Projects*, ed. Klaus Eder and Bernhard Giesen, 180-205. New York: Oxford University Press.

Follesdal, Andreas and Simon Hix. 2006. Why there is a Democratic Deficit in the EU: A response to Majone and Moravcsik. *Journal of Common Market Studies* 44 (3): 533-62.

Van Gerven, Walter. 2005. *The European Union. A polity of States and Peoples*. California: Stanford University Press.

Habermas, Jürgen. 1997. The Public Sphere. In *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. ed. Robert E. Goodin and Philippe Petit, 105-9. Oxford: Blackwell Publishers.

Hix, Simon. 2005. *The Political System of the European Union*. London: Palgrave Macmillan.

Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. New York: Oxford University Press.

Marshall, T.H. 1997. Citizenship and Social Class. In *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. ed. Robert E. Goodin and Philippe Petit, 291–320. Oxford: Blackwell Publishers.

Moravcsik, Andrew. 2002. In defense of the “Democratic Deficit”: Reassessing Legitimacy in the European Union. *Journal of Common Market Studies* 40 (4): 608-19.

Painter, Joe. 2003. Multi-level citizenship, identity and regions in contemporary Europe. In *Transnational Democracy. Political spaces and border crossings*, ed. James Anderson, 93-110. London: Routledge.

Rohrschneider, Robert and Matthew Loveless. 2006. The Democracy Deficit and the Enlarged European Union. http://www.ees-homepage.net/papers/lisbon/rohrschneider_loveless.pdf.

Schmitter, Philippe C. 2000. *How to Democratize the European Union... and Why Bother?* Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Schmitter, Philippe C. and Michael W. Bauer. 2001. A (modest) proposal for expanding social citizenship in the European Union. *Journal of European Social Policy* 11 (1): 55-65.

Setälä, Maija. 2006. On the problem of responsibility and accountability in referendums. *European Journal of Political Research* 45 (5): 699-721.

De Steeg, Van. 2006. Does a public sphere exist in the European Union? An analysis of the content of the debate on the Hader case. *European Journal of Political Research*. 45 (4) 2006: 609-34.

Wallace, Helen, William Wallace and Mark A. Pollack. 2000. *The Policy-Making in the European Union*. New York: Oxford University Press.

European Union Citizenship. Critical Report. 2008. http://www.ec.europa.eu/public_opinion/flash/fl_213_en_pdf.

Le Traité de Maastricht. <http://eur-lex.europa.eu/fr/treaties/dat/11992M/htm/11992M.html>.

Diana Margarit est assistante au Département de Philosophie et Sciences Sociales et Politiques, Université Alexandru Ioan Cuza, Iasi. Domaines d'intérêt: ideologies politiques, organisations internationales, théorie politique internationale.

Address:

Diana Margarit

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy and Social and Political Sciences

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: margaritdiana@yahoo.fr

Les deux justices selon Nietzsche : un exemple d'inversion des valeurs

Arnaud François
Université Toulouse II-Le Mirail

Abstract

The Two Types of Justice in Nietzsche: an Instance of Shifted Values

There are two types of justice in Nietzsche: a moral justice that he criticizes and an extra-moral one which corresponds to a « a great justice » that he sustains. However, in the passage from the former to the latter concept, it can be clearly seen what Nietzsche calls a « shift in values », that is not a simple inversion between the top and the bottom, but a substitution from a gradual, hierarchical conception of values to a binary or dualist one. Thus, a third Nietzschean concept of justice can be identified; this is the most original and important of all and refers to this hierarchy and its acknowledgement.

Keywords: Nietzsche, justice, inversion of values, morals, hierarchy

Ce qui frappe, dans le traitement nietzschéen du thème de la justice, c'est la dualité d'appréciation à laquelle cette notion est soumise. Un certain nombre de textes sont radicalement critiques, et c'est cet aspect-là qu'on a le plus souvent retenu : ainsi, dans *La généalogie de la morale*,

Ils ont maintenant tout à fait monopolisé la vertu, ces faibles, ces malades incurables, point de doute : « nous seuls, nous sommes les bons, les justes, disent-ils, nous seuls, nous sommes les *homines bonae voluntatis* ». Ils vont parmi nous comme des reproches vivants destinés à nous avertir [...]. Parmi eux, on rencontre, en foule, des vindicatifs déguisés en juges qui ont éternellement, comme une bave empoisonnée, le mot « justice » à la bouche (Nietzsche 1985, III, § 14).

Mais à l'inverse, Nietzsche songe, parmi les conditions auxquelles un philosophe « au sens suprême » est possible,

Au goût des grandes responsabilités, à la majesté du regard dominateur, au pouvoir de s'abstraire de la foule, de ses tâches et de ses vertus, à la bienveillance qui prend parti pour ce

qu'on méconnaît et calomnie, s'agit-il de Dieu ou du diable, à la joie de pratiquer une justice de grande envergure (Nietzsche 1971, § 213).

Il n'y a pas là une simple « contradiction », ou un simple effet de décalage chronologique – même si le thème de la justice, en un sens laudatif, est particulièrement insistant, quoique selon une dimension qui ne lui sera plus conférée par la suite, à l'époque des *Considérations inactuelles* (1873-1876) (Nietzsche 1990 a, I, § 12 ; II, § 6, 8 ; III, § 4) –, car les deux appréciations sur la justice peuvent être, cependant, portées dans des textes exactement contemporains les uns des autres ; nous avons affaire, ici, à un phénomène fréquent dans l'œuvre de Nietzsche, à savoir la distinction, au sujet d'une valeur, entre un sens inférieur, moral, qu'elle possède, et un sens supérieur, par-delà bien et mal, qu'elle peut recevoir. Il y a une justice inférieure, comme il y a une « grande justice », une « justice de grande envergure ». Or, ce passage d'une justice inférieure à une « grande justice », loin d'être une « réhabilitation » de la valeur condamnée d'abord, décrit au contraire le devenir de la justice au cours de l' « inversion de toutes valeurs ». Inverser les valeurs, en effet, ne signifie pas simplement mettre en bas ce qui était en haut et en haut ce qui était en bas, mais transformer de l'intérieur, et d'une manière pour ainsi dire distributive, chacune des valeurs prise pour elle-même. Et l'adjectif « grand », accolé ici à la justice comme il peut l'être, ailleurs, au « sérieux » (Nietzsche 1982, § 382), à la « santé » (Nietzsche 1982, § 382) ou à la « liberté » (Nietzsche 1990 c, « Les "Inactuelles" », § 3), marque en quelque sorte le « coefficient axiologique d'inversion ». C'est donc la différence entre les deux justices distinguées par Nietzsche qu'il s'agit ici de comprendre, de même que les raisons pour lesquelles l'une d'entre elles peut avoir cours une fois toutes les valeurs inversées. Mais il y a plus. Non seulement la justice est une des valeurs qui pourra subir l'inversion à laquelle Nietzsche entend procéder : même, la justice reçoit un traitement particulier lors de l'inversion des valeurs, parce qu'elle possède une place éminente au sein des valeurs, ou parce qu'elle décrit un aspect de l'inversion elle-même, ce qui lui permet de trancher radicalement sur toutes les valeurs destinées à être inversées,

même les plus éminentes. C'est vers ce dernier point que tendront toutes mes analyses.

Les arguments dirigés par Nietzsche contre la justice sont, à vrai dire, au nombre de deux. Le premier se caractérise par son aspect réductionniste, au sens où il vise à montrer la réalité décevante à quoi se réduit, en fait, une notion fréquemment élevée au rang d'idéal politique et moral. Ce premier argument se trouve, tout naturellement, dans *Humain, trop humain*. Ainsi :

La justice (l'équité) prend naissance entre hommes jouissant d'une *puissance* à peu près *égale*, comme l'a bien vu Thucydide [...]. C'est quand il n'y a pas de supériorité nettement reconnaissable, et qu'un conflit ne mènerait qu'à des pertes réciproques et sans résultat, que naît l'idée de s'entendre et de négocier sur les prétentions de chaque partie : le caractère de *troc* est le caractère initial de la justice. [...] La justice se ramène naturellement au point de vue d'un instinct de conservation bien entendu, c'est-à-dire à l'égoïsme de cette réflexion : « À quoi bon irais-je me nuire inutilement et peut-être manquer néanmoins mon but ? » – Voilà pour *l'origine* de la justice (Nietzsche 1968, § 92).

La justice est reconduite à la réalité instinctuelle dont elle procède, et rien, en elle, n'outrepasse les simples rapports conflictuels de puissance – ce que le Nietzsche ultérieur nommera la « volonté de puissance » –, le « troc », ou l'« instinct de conservation bien entendu ». C'est la raison pour laquelle on peut s'interroger sur son « origine », ainsi que le fera, à nouveau, *Aurore* :

Les commencements de la justice comme ceux de l'intelligence, de la mesure, de la vaillance – bref, de tout ce que nous désignons du terme de *vertus socratiques*, sont *animales* : conséquences de ces instincts qui apprennent à chercher sa nourriture et à échapper à ses ennemis. [...] Il ne nous sera pas interdit de qualifier d'animal le phénomène moral tout entier (Nietzsche 1989, § 26).

Le second argument est linguistique, et il consiste à montrer, dans le mot « justice », un des travestissements par lesquels les pulsions inféodées renversent une hiérarchie qui leur pèse, et prennent la tête de celle-ci ; l'ensemble de ces tra-

vestissements langagiers est ce que Nietzsche appelle « morale ». Cette critique linguistique de la justice trouve sa première occurrence dans le fameux texte d'*Ainsi parlait Zarathoustra* intitulé « Des tarentules ». Aux prêcheurs d'égalité et de justice, c'est-à-dire aux « tarentules », Zarathoustra s'adresse ainsi : « je déchire votre voile afin que de votre trou à mensonges votre rage vous fasse sortir et que derrière votre mot "justice" surgisse votre vengeance. » (Nietzsche 1998, « Des tarentules »). L'analyse est claire : « justice » est un mot, mais de ce mot se parent les hommes moraux, parce qu'il est plus noble – c'est-à-dire : il permet d'obtenir plus de puissance – de réclamer la « justice » que de réclamer la « vengeance », à laquelle on aspire en fait. Le thème du « travestissement » est même expressément présent dans la suite : « les plus secrètes de vos tyranniques envies se travestissent (*sich verummnen*) en paroles de vertu ! » (Nietzsche 1998, « Des tarentules »).

C'est cette critique linguistique qui est la plus récurrente chez Nietzsche. Elle atteint à sa formulation la plus radicale à l'époque de *La généalogie de la morale* (1887), d'où provient la citation que je donnais en commençant – et où l'on retrouve, également, l'autre doctrine, celle selon laquelle la justice, au sens primitif, consiste dans la « bonne volonté » réciproque de « puissances à peu près égales », et à « *contraindre* » les inférieurs à passer des compromis entre eux (Nietzsche 1985, II, § 10). Nietzsche consacre un paragraphe entier de l'ouvrage à décrire, très précisément, le processus par lequel une certaine impuissance, une certaine faiblesse pulsionnelle, innocente de son essence, devient valeur morale dès lors qu'elle s'arroe un nouveau nom, un « beau nom », qui la convertit en puissance ou en force et qui, dans le texte nietzschéen, est nécessairement signalé par des guillemets : ainsi, la vengeance que réclament les hommes moraux,

Ils ne l'appellent pas représailles, mais « triomphe de la *justice* » ; ce qu'ils haïssent, ce n'est pas leur ennemi, non ! ils haïssent l'« *injustice* », l'« impiété » ; leur espoir, leur foi, ce n'est pas l'espoir de vengeance, l'ivresse de la douce vengeance (« plus douce que le miel », l'appelait déjà Homère), mais la victoire de Dieu, du Dieu *juste* sur les impies ; ce qu'il leur

reste à aimer au monde, ce ne sont pas leurs frères dans la haine, mais leurs « frères dans l'amour », comme ils disent, tous les bons et les justes du monde (Nietzsche 1985, I, § 14).

Et c'est cette analyse qui se trouve appliquée, dans *Crépuscule des idoles*, aux anarchistes, en un texte qui renoue exactement avec la critique de toute attitude consistant à revendiquer la justice pour soi, et pour soi seul :

Chrétien et anarchiste. Quand l'anarchiste, en tant que porteparole de couches *décadentes* de la société, exige avec une belle indignation « le Droit », la « Justice », l'« Égalité des Droits », il n'agit que sous la pression de son inculture, qui ne sait comprendre *pourquoi* il souffre au fond, et de *quoi* il est pauvre, c'est-à-dire de vie ... (Nietzsche 1988 b, « Divagations d'un "inactuel" », § 34).

Ici encore, les guillemets placés par Nietzsche à « Droit », « Justice » et « Égalité des Droits » portent l'essentiel de l'analyse.

On peut donc affirmer, en s'appuyant sur ce dernier texte, que le point de vue à partir duquel Nietzsche s'en prend à la justice est celui de la « vie », et que l'exigence de justice est fondamentalement hostile à la vie, au sens où celle-ci est volonté de puissance, et où la volonté de puissance désigne les relations pulsionnelles mêmes que l'exigence de justice vise à désorganiser. C'est exactement ce que proclame déjà *Le gai savoir*, lorsqu'il pose qu'« obéissance, chasteté, pitié, justice » sont quatre « vertus » qui combattent « l'accroissement de puissance de sa vie propre » (Nietzsche 1982, § 21). Et de même, si la nature est volonté de puissance, alors, dit *Par-delà bien et mal* contre les stoïciens, elle est quelque chose de « prodigue sans mesure, indifférent sans mesure, sans desseins ni égard, sans pitié ni justice », elle est « l'indifférence même en tant qu'elle est une puissance » (Nietzsche 1971, § 9).

Pourtant, à cette époque même (1882-1886), Nietzsche en appelle à une justice qui viendrait prendre la relève de la justice qui, du double point de vue de la théorie de la volonté de puissance et de l'analyse linguistique de la morale, vient d'être critiquée. Ainsi, selon l'aphorisme 289 du *Gai savoir*, avec une nouvelle philosophie, nous avons besoin d'une nouvelle justice: « Ce qui fait défaut, c'est une nouvelle *justice* ! Et un nouveau

mot d'ordre ! Et de nouveaux philosophes! » (Nietzsche 1982, § 289) C'est donc à comprendre cette nouvelle justice que je m'emploierai à présent.

La « nouvelle justice », Zarathoustra la présente d'une manière surprenante, dans un discours intitulé « De la morsure de vipère ». Il s'agit pour lui de récuser à la fois la conception de la justice impliquée dans la loi du talion, à la fois la doctrine impliquée dans le Sermon sur la montagne, qui se présentait lui-même comme une inversion de la loi du talion :

Si vous avez un ennemi, ne lui rendez le bien pour le mal, car ce serait lui donner honte. Mais prouvez-lui qu'il vous a fait du bien.

Et plutôt que vous vous fâchiez que de faire honte ! Et si l'on vous maudit, point ne me plaît que lors veuillez bénir. Mieux vaut un peu maudire !

Et subîtes-vous une grande injustice, ajoutez-y sur le champ cinq petites injustices. Il est affreux de voir quelqu'un sur qui ne pèse que l'injustice. [...]

Il est plus noble d'être pour soi-même injuste que de garder son droit, surtout lorsque l'on a raison. Mais pour ce faire il faut être riche suffisamment (Nietzsche 1998, « De la morsure de vipère »).

Et Zarathoustra va terminer, d'une manière significative :

Où trouve-t-on, dites-moi, la justice qui est un amour aux yeux lucides ?

Inventez-moi donc cet amour qui non seulement souffre toute peine, mais toute faute aussi !

Inventez-moi donc cette justice qui acquitte tout le monde, à l'exception du juge ! (Nietzsche 1985, « De la morsure de vipère ») !

Son caractère surprenant, ce texte le doit au fait qu'on ne voit pas bien, d'abord, sur quel point s'opère le bouleversement entre la loi du talion et la doctrine du Sermon sur la montagne d'une part, la nouvelle conception de la justice d'autre part : la première position suggère de « rendre le mal pour le mal », la deuxième induit à « rendre le bien pour le mal », mais Zarathoustra se contente de dire, d'une manière négative, « Si vous avez un ennemi, ne lui rendez le bien pour le mal ». Un élément, toutefois, est récurrent dans le discours de Zarathoustra,

et doit nous frapper à ce titre : c'est la détermination de la justice par la quantité. Ainsi, si l'on vous maudit, il ne s'agit pas, comme le préconise Jésus, de bénir : il convient d' « un peu maudire ». De même, si l'on subit une grande injustice, il ne s'agit pas, comme indique la loi du talion, de rendre une grande injustice ; il ne s'agit pas davantage de rendre une grande justice ; il s'agit bien de rendre « cinq petites injustices ». Enfin, pour être capable, ainsi que le dit Zarathoustra, d'être « pour soi-même injuste » plutôt que de « garder son droit, surtout lorsque l'on a raison », alors il faut « être riche suffisamment ». Et c'est à cet ensemble de conditions, qui sont décrites d'une manière toute quantitative, que l'on se trouvera en mesure de rendre la « nouvelle justice », cette « justice qui acquitte tout le monde, à l'exception du juge ».

Pourquoi en va-t-il ainsi ? Pourquoi est-ce l'élément quantitatif, attaché à présent à la justice, qui convertit celle-ci en une « grande justice », qui fait d'elle une justice condamnant le juge lui-même et lui seul, une justice par-delà bien et mal, une justice d'après l'inversion des valeurs, enfin une justice dont le discours « De la morsure de vipère » dit lui-même qu'elle relève d'une vision « amoral » du monde ?

C'est que la morale, selon le décisif aphorisme 2 de *Par-delà bien et mal*, se définit tout entière par la dualité des valeurs, par le caractère binaire de leur opposition : « La croyance fondamentale des métaphysiciens c'est *la croyance aux oppositions de valeurs* » (Nietzsche 1971, § 2). Cela vaut du bien et du mal – et leur opposition même est à contester –, mais cela vaut aussi du vrai et du faux, et c'est parce que le vrai s'oppose binairesment au faux, qu'il constitue lui-même une valeur morale, laquelle est donc à déposer, comme le fait le premier aphorisme du même ouvrage. Au modèle binaire pour concevoir les valeurs, à leur dualité, Nietzsche substitue l'échelle quantitative, ce qu'il appelle « hiérarchie ». Et tel est le sens, tel est le point d'insertion exact de la notion de hiérarchie dans la philosophie de Nietzsche, telle est la raison pour laquelle Nietzsche ne peut pas ne pas se faire un penseur de la hiérarchie. Il n'y a pas de vrai et de faux, il n'a que des degrés dans le vrai ou des degrés dans le faux, ce que Nietzsche appelle exactement des « degrés de l'apparence ». De même, et

c'est le point capital ici, il n'y a pas de bien et de mal, il n'y a pas de juste et d'injuste, mais des degrés dans la justice. Le véritable sens de l'inversion des valeurs, ce n'est pas le remplacement de ce qui est en haut par ce qui est en bas, et *vice versa* : une telle démarche laisserait intacte l'évaluation morale du monde, elle ne ferait qu'en renverser les signes. L'inversion des valeurs, c'est la substitution d'un modèle hiérarchique à un modèle binaire pour penser les valeurs, et c'est pourquoi cette substitution doit concerner chacune des valeurs prises à part, d'une manière distributive, et non pas l'ensemble des valeurs, pris en bloc, comme si les « bonnes » valeurs formaient un tout auquel il conviendrait simplement de substituer le tout des « mauvaises » valeurs. Au contraire, il y a donc une hiérarchie des valeurs, et on peut aller jusqu'à dire que chacune des valeurs contient, en elle-même, un certain nombre de degrés, de sorte que la hiérarchie lui est également interne. Et c'est très exactement, nous l'avons vu, ce que prononce le discours « De la morsure de vipère » au sujet de la justice.

Maintenant, les deux manières de concevoir la justice en tant que valeur – comme binaires opposées à l'injustice, ou comme susceptibles d'une dégradation progressive – renvoient elles-mêmes aux deux sens de la justice que j'ai distingués en commençant, puisque la justice inférieure est la justice qui s'oppose à l'injustice, tandis que la justice supérieure ou la « grande justice » est la justice qui ne reçoit, en elle, que des variations graduelles. Dès lors, il devient possible de reconduire les deux justices à deux types d'évaluations procédant de la vie, lesquelles correspondent également, on s'en doute, à deux manières de concevoir ce qu'est une valeur en général. C'est précisément à ce genre de considérations que Nietzsche se livre dans un passage de la deuxième dissertation de *La généalogie de la morale*, passage qui se présente comme une digression consacrée à la notion de justice elle-même. Nietzsche s'en prend à Eugen Dühring, et à la conception, défendue par ce théoricien antisémite et anarchiste, selon laquelle l'origine de la justice se trouverait dans le ressentiment. Il ne faut pas se laisser abuser par la proximité apparente entre cette dernière thèse et certaines des considérations nietzschéennes que nous avons rapportées : Nietzsche, faisant preuve d'une grande finesse

psychologique, remarque que seul celui dont la modalité affective et pulsionnelle unique est le ressentiment, sera enclin à assigner l'origine de tout phénomène moral dans le ressentiment. Il convient au contraire, selon Nietzsche, de distinguer entre deux origines de la justice, d'où procèdent les deux justices déjà dissociées, la première origine étant, précisément, le ressentiment ou, plus précisément ici, la vie en tant qu'elle est simple adaptation ou conservation – les « sentiments *réactif* » (Nietzsche 1985, II, § 11) dont parle le texte –, la seconde étant la surabondance, le débordement, c'est-à-dire la vie en tant qu'elle est conquête et création – les « sentiments véritablement *actifs* comme l'avidité, la soif de domination, etc. » (Nietzsche 1985, II, § 11). Or, la conception de la justice forgée par Dühring contient notamment, au titre de l'un de ses éléments principaux, une sorte de droit à la vengeance, laquelle viserait à rétablir une « équité scientifique », comprise comme égalité de droits entre les hommes, donnée au départ et brisée par une infraction : mais, dit, Nietzsche,

Du point de vue biologique le plus élevé [c'est-à-dire du point de vue de la volonté de puissance], le droit ne peut être qu'un *état d'exception*, une restriction partielle de la volonté de vie proprement dite, laquelle vise la puissance, et il ne peut que se subordonner au but général de cette volonté de vie, comme l'un de ses moyens particuliers, à savoir comme moyen de créer des unités de puissance plus grandes (Nietzsche 1985, II, § 11).

Où il apparaît très clairement que Dühring, du point de vue de Nietzsche, soutient la conception inférieure de la justice, au sens où il tente de « sanctifier la *vengeance* en la baptisant du nom de *justice* » (Nietzsche 1985, II, § 11). Surtout, ce qui se révèle en pleine lumière, dans cette critique nietzschéenne du Dühring, c'est le refus, propre à Nietzsche, de concevoir la justice supérieure comme pouvant valoir pour tous les hommes, être la même pour tous les hommes. Ainsi, le paragraphe se termine de cette manière :

Un ordre juridique souverain et universel, conçu non pas comme instrument de lutte entre des complexes de puissance, mais comme des armes *contre* toute lutte, répondant à peu près au cliché communiste de Dühring, selon lequel toute volonté devrait considérer toute autre volonté comme égale,

cet ordre serait un principe *hostile à la vie*, un agent de destruction et de dissolution de l'homme, un attentat à l'avenir de l'homme, un symptôme de fatigue, un chemin détourné vers le néant ... (Nietzsche 1985, II, § 12).

Si Nietzsche s'en prend à cette conception qu'il prête à Dühring, c'est parce que celle-ci serait la négation même de tout concept de hiérarchie – elle affirmerait une « égalité des volontés » – : ainsi, selon Nietzsche, la justice inférieure, la justice du ressentiment, est universelle, elle est la même pour tous, parce qu'elle s'oppose uniquement à l'injustice ; tandis que la « grande justice » ne s'oppose à rien, mais contient en elle-même tous les degrés de ce qui forme une pluralité de justices antagonistes les unes par rapport aux autres. Et c'est pourquoi, à titre d'exemple, Nietzsche distingue, dans *L'Antéchrist*, entre le Dieu d'Israël avant l'anarchie et l'attaque des Assyriens, et ce qu'il devint ensuite, un Dieu pré-chrétien, garant d'un « ordre moral universel » : à la première époque, « Jahvé est le Dieu d'Israël, et, *par conséquent*, le Dieu de la Justice : telle est la logique de tout peuple qui a la puissance, et qui l'a avec bonne conscience » (Nietzsche 1990 b, § 25). Autrement dit, pour un peuple qui « a la puissance » et qui l'a « avec bonne conscience », la justice est forcément la sienne propre. Il n'y a aucune idée de justice universelle. C'est que la justice correspond, alors, à un certain degré de puissance au sein d'une hiérarchie pulsionnelle.

Ainsi, les deux justices selon Nietzsche correspondent bien à deux manières de concevoir la justice et la valeur en général – et non pas à deux figures d'une même réalité, ou à deux directions qu'elle pourrait prendre –, et elles se distinguent comme la justice d'avant l'inversion des valeurs, et celle qui vient après elle : la première s'oppose binairesment à l'injustice, et elle est l'instrument langagier, c'est-à-dire moral, par lequel une configuration pulsionnelle peut être subvertie ; la seconde s'inscrit sur une hiérarchie des valeurs, et va jusqu'à contenir en elle-même une hiérarchie, de sorte que la question qui se pose à son sujet, c'est à présent celle du rapport entre les justices particulières qu'elle enveloppe dans sa notion, et les situations particulières, infiniment variables, où les hommes

s'en réclament – qui s'en réclame ? dans quelles conditions ? à quelles fins ? etc.

Mais un autre aspect de la justice, telle que Nietzsche la comprend, devient dès lors concevable, aspect qui, ainsi que je l'indiquais d'abord, ne caractérise pour ce philosophe aucune autre valeur, qu'il s'agisse du « sérieux », de la « santé », de la « liberté », que sais-je encore ? Contre ceux qui calomnient la volupté, la manie de dominer et l'égoïsme, et en font « trois méchantes choses », Zarathoustra s'écrie, parodiant une nouvelle fois les accents néo-testamentaires : « pour ceux-là, tous tant qu'ils sont, vient à présent le jour, la mutation, le glaive de justice, le grand midi » (Nietzsche 1998, « De trois méchantes choses », § 2). Si le « grand midi » est l'inversion des valeurs – et certes, tel semble bien être un de ses sens, en plus de l'annonce de l'éternel retour et de l'advenue du surhomme –, au sens d'une substitution du modèle hiérarchique des valeurs à leur modèle binaire, alors le terme « justice » paraît désigner, non pas seulement une des valeurs ordonnées sur l'échelle à présent promue, mais bien le fait qu'il existe une telle échelle, ou encore le fait qu'on la promeut, ou le fait qu'on la considère. « Justice » serait le rapport même, de nature hiérarchique, entre toutes les valeurs désormais dégagées de la nécessité d'aller par deux, par couples de contraires.

D'autres textes confirmeront cela : ainsi, selon l'aphorisme 265 de *Par-delà bien et mal*, si l'on interrogeait l'âme aristocratique sur son égoïsme, elle répondrait probablement : « c'est la justice même » (Nietzsche 1971, § 265). Notons en effet que la justice ne désigne pas, ici, un certain degré sur une hiérarchie, mais le fait même qu'il y a, en général, de la hiérarchie, et que certains peuvent, en conséquence, tout à fait se satisfaire de leur propre égoïsme. Et c'est ainsi que dans le même aphorisme, un peu plus bas, l'âme aristocratique, qui concède à ses pairs, et à ses seuls pairs, des droits égaux aux siens, « ne doute pas que cet échange d'honneurs et de droits ne ressortisse à l'état naturel des choses » (Nietzsche 1985, § 265). Ou encore, dans une perspective cette fois nettement critique, Nietzsche écrira : « Je hais Rousseau *jusque dans* la Révolution » (Nietzsche 1988 b, « Divagations d'un "inactuel" », § 48). Car c'est moins le caractère sanglant de la Révolution française

qui heurte Nietzsche, que, dit-il, sa « *moralité* rousseauiste » (Nietzsche 1985, « Divagations d'un "inactuel" », § 48). Et il précise, en un propos décisif dans notre perspective : la doctrine de l'égalité est le « poison le plus toxique », c'est la « *fin* de toute justice » (Nietzsche 1985, « Divagations d'un "inactuel" », § 48). Cette doctrine, poursuit en effet l'auteur, « gagne à sa cause » tout ce qu'il y a de « plat et de médiocre » (Nietzsche 1985, « Divagations d'un "inactuel" », § 48) dans l'humanité. La « doctrine de l'égalité », c'est, très exactement – et au même titre que l'idée de « justice universelle » épinglée plus haut sous la forme qu'elle prend chez Dühring –, la contestation même que l'on apporte à l'idée de hiérarchie ; or, c'est une telle abolition de toute hiérarchie qui est qualifiée expressément de « *fin* de toute justice ». Un dernier exemple va dans le même sens. Dans *L'Antéchrist*, Nietzsche redéfinit l'injustice par une formule frappante : « L'injustice n'est jamais dans l'inégalité des droits, elle est dans la prétention à des droits "égaux"... » (Nietzsche 1990 b, § 57). C'est ici un vigoureux retournement qui est opéré : si l'on doit maintenir un sens à la notion d'injustice, alors celle-ci ne désignera plus le fait qu'il y a une hiérarchie des droits, mais précisément l'absence de cette hiérarchie. De sorte qu'une fois encore, « justice » désigne, pour Nietzsche, le fait même qu'il y a une hiérarchie, et qu'elle est observée. On pourrait parler, pour désigner ce troisième sens de la notion de justice chez Nietzsche, d'une sorte de justice à la seconde puissance, voire de « méta-justice » : en tout cas, elle renvoie à une certaine manière, qui dès lors est elle-même juste, de concevoir le rapport entre toutes les valeurs, et de concevoir chacune d'entre elles, à commencer précisément par la justice.

Or, à considérer ainsi la justice, c'est-à-dire à en faire non plus, ou plus d'abord, l'un des éléments au sein d'une hiérarchie, mais le fait même qu'il y a une hiérarchie et qu'elle est observée, ou, mieux encore, l'harmonieux rapport entre les termes d'une hiérarchie, c'est son adversaire le plus invétéré et le plus inconciliable que Nietzsche paraît retrouver étrangement, celui dont il prétendait « inverser » (Nietzsche, 1977, I*, 7 [156]) la doctrine longtemps même avant qu'il ne forme le projet d'inverser toutes les valeurs, à savoir Platon. Celui-ci écrit en

effet, parmi d'autres déclarations bien connues : « Engendrer la justice, c'est établir entre les parties de l'âme [et il en va de même de la cité] une hiérarchie qui les subordonne les unes aux autres conformément à la nature » (Platon 1996, 444 *d*). La proximité paradoxale des positions est, ici, tout à fait saisissante. Mais pour Platon, c'est bien « conformément à la nature » (*kata phusin*) que la hiérarchie doit être établie et maintenue: une certaine partie de l'âme, de même qu'une certaine partie de la cité, jouit d'un droit naturel à commander, qui lui provient de son excellence. Il en va tout différemment chez Nietzsche : la hiérarchie ne s'établit pas entre des facultés ou entre des états sociaux pourvus chacun d'une destination propre, et qui serait conforme à un ordre préexistant du monde – lequel serait moral de son essence –, mais entre des pulsions innocentes, telles que le seul critère de distinction demeurant entre elles soit la quantité de force dont elles sont respectivement investies, ou plutôt qu'elle libèrent à chaque instant en allant jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent ; de sorte que l'injustice ne réside plus dans la non-conformité à un modèle donné d'abord, mais dans le fait que la hiérarchie innocente est subvertie, renversée, désorganisée. Il s'agit d'une injustice qui n'est plus l'antithèse d'une justice posée d'avance et pourvue d'un contenu particulier, mais d'une injustice qui surgit d'elle-même, et produit, par là même et selon un effet pour ainsi dire rétroactif, la justice avec laquelle pourtant elle contraste, cette dernière justice ne consistant en rien d'autre qu'en ce qu'il y a, précisément, de la hiérarchie. C'est ici, une dernière fois, le problème même de la justice qui est renversé par Nietzsche : il ne s'agit plus de savoir quelle hiérarchie est conforme à la justice, mais bien de comprendre en quel sens la justice peut être dite conforme à la hiérarchie en tant que telle, à supposer que celle-ci soit innocente, c'est-à-dire qu'elle repose uniquement sur la quantité de force et non sur les travestissements langagiers, et donc moraux, que se donne la force.

Contre cette théorie de la justice, retracée ici d'une manière sans doute imparfaite et trop rapide, bien des objections pourraient bien entendu être soulevées, qui, semble-t-il, s'organiseraient toutes autour de la contestation nietzschéenne d'une « égalité des droits pour tous », c'est-à-dire, corrélative-

ment, d'une justice dont la prétention serait d'emblée universelle. La discussion de Nietzsche avec Dühring serait, de ce point de vue, mais aussi, et peut-être surtout, du point de vue de ses lourds enjeux politiques et historiques immédiats, l'élément conjoncturel central de cette discussion. Je ne puis pas ne pas rappeler, ici, par contraste, les arguments dont se sert Bergson, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, pour établir la pertinence d'une justice qui vaudrait pour toute l'humanité – d'une justice « ouverte » –, dans son inscription néanmoins progressive au sein de l'histoire humaine, par opposition aux justices « closes », celles-ci étant les étapes que l'évolution de la justice ouverte dépose sous elle au cours de son progrès. Une nouvelle fois, la différence essentielle entre les deux positions me paraît se situer sur un plan tout à fait théorique, à savoir sur le plan de la question de la différence. D'une manière générale, Nietzsche comprend l'exigence d'immanence comme exigence de recourir exclusivement à des différences de degré, là où Bergson s'emploie à reconnaître autant que possible des différences de nature, qui pourraient passer pour des dualismes moraux (au sens de l'aphorisme 2 de *Par-delà bien et mal*), mais qui sont en même temps, en tant que différenciations, autant de créations. De sorte que le premier peut tomber sous le coup de l'accusation que Bergson dirige contre Spencer, d'avoir « reconstitué l'évolution avec des fragments de l'évolué », c'est-à-dire, ultimement, de s'être donné un modèle transcendant du devenir. Dans le cas présent, toute la question repose sur l'interprétation que l'on donne des dualités que contient la morale : selon Nietzsche, toute dualité est position d'un arrièremonde, et pour cette raison, la seule échappatoire à la morale serait la position exclusive de différences de degré au sein de la réalité, geste que l'auteur interprète en termes de hiérarchie ; la justice sera nécessairement « notre » justice, celle qui se situe sur un certain degré de l'échelle de la justice, par opposition à toutes les autres. Bergson au contraire placera la dualité au sein même de la justice, à défaut sans doute de la placer entre justice et injustice – ou plutôt, précisément, avant de la placer entre justice et injustice, et pour pouvoir la placer entre justice

et injustice –, de sorte que la première justice, celle qu'il appelle « ouverte », pourra valoir d'emblée pour tous les hommes, là où la seconde, la justice close, ne vaudra que pour une communauté donnée, en opposition avec toutes les autres communautés. C'est, remarque Bergson, qu'on ne saurait parvenir à l'humanité en élargissant progressivement le cercle d'une communauté donnée (Bergson 2008, 31-3). Il importe de se placer d'abord, par un saut brusque, au point de vue de l'humanité, à partir duquel seulement on peut, par après, retrouver le point de vue des communautés données – exactement de la même manière que c'est en s'installant d'abord dans le mouvement, et de cette manière seulement, que l'on engendrera ses positions, et que l'on comprendra qu'il ne saurait s'être effectivement développé à partir d'elles. Dans un cas, chez Nietzsche, on considère que la communauté régie par une même justice ne peut s'élargir que de l'intérieur, par additions successives et graduelles – on « reconstitue l'évolution avec des fragments de l'évolué » ; dans l'autre cas, chez Bergson, on se place d'emblée au point de vue de l'élargissement définitif une fois opéré, comme si la justice, à présent caractérisée comme justice « ouverte », était, à l'égard de ses effectuations sous forme de justices « closes », dans le même rapport que le mouvement à l'égard de ses positions – et entre le mouvement et ses positions, il y a bien, d'une manière insigne, ce que Bergson appelle une « différence de nature ».

Dès lors, la répartition des positions serait très certainement la suivante : tandis que Dühring – et même Platon, tel que l'interprète Nietzsche – hypostasient un ordre moral du monde, qui ensuite peut être violé et tel que « justice » désigne la valeur, opposée à l' « injustice », au nom de laquelle on rétablit cet ordre, Nietzsche refuse une telle hypostase, parce qu'elle est corrélative du dualisme en lequel la morale tout entière consiste ; la violation de la justice devient première, et l'opposition binaire du juste et de l'injuste est remplacée par une hiérarchie graduelle des types du justice, qui sont aussi des types d'injustice, lesquels consistent, à chaque fois, en un certain équilibre de forces adverses. Mais il se pourrait très bien, ajoute Bergson, que toute dualité ne soit pas intrinsèquement

morale, et c'est ce que nomme la notion de « différence de nature » ; si le refus, par Nietzsche, du dualisme entre la justice et l'injustice le conduit à récuser toute justice valant universellement, c'est bien une justice valant d'emblée pour tous les hommes, au contraire, dont Bergson rend possible la représentation.

Ainsi, une bonne partie de l'originalité et de la fécondité philosophique de la distinction bergsonienne entre justice close et justice ouverte tiendrait à ceci : elle fournit une alternative pertinente au modèle hiérarchique et purement gradualiste de la justice, sans pour autant quitter le plan de l'immanence, et sans renoncer à la primauté de la violation ; elle vaut donc avant tout contre la distinction, qu'elle permet pourtant de concevoir dans un second temps, entre justice et injustice.

REFERENCES

Bergson, Henri. 2008. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris : Presses Universitaires de France.

Nietzsche, Friedrich. 1968. « Humain, trop humain : un livre pour esprits libres ». In *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome III, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. de l'allemand par Robert Rovini. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1971. *Par-delà bien et mal*, textes et variantes établis par Giorgio Colli etazzino Montinari ; traduit de l'allemand par Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1977. « Fragments posthumes (Automne 1869-Printemps 1872) ». In *La Naissance de la tragédie. Fragments posthumes (Automne 1869-Printemps 1872)*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari ; trad. de l'allemand par Micher Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1982. « Le Gai Savoir ». In *Le Gai savoir : la gaya scienza ; Fragments posthumes : été 1881- été 1882*,

textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1985. *La généalogie de la morale*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1988 a. « Considérations inactuelles. III et IV ». In *Oeuvres philosophiques complètes*, 2, II, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. de l'allemand par Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe et al. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1988 b. *Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, texte établi par G. Colli et M. Montinari, trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1989. *Aurore : pensées sur les préjugés moraux*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Julien Hervier, préface de Julien Hervier. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1990 a. « Considérations inactuelles. I et II », dans Nietzsche, Friedrich *Oeuvres philosophiques complètes*. [II], textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Rusch. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1990 b. « L'Antéchrist ». In *L'Antéchrist ; suivi de : Ecce Homo*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1990 c. « Ecce homo ». In *L'Antéchrist ; suivi de Ecce Homo*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1998. *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, textes et variantes

établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac. Paris : Gallimard.

Platon. 1996. *La république*, trad. Émile Chambry. Paris : Les Belles Lettres.

Arnaud François est maître de conférences à l'Université Toulouse II-Le Mirail. Il est notamment l'auteur de *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité* (PUF, 2008). Il est également secrétaire de la Société des amis de Bergson, membre du comité de pilotage du Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie et membre du comité de direction du réseau OFFRES.

Address:

Arnaud François

Université de Toulouse II - Le Mirail

5 allées Antonio Machado

31058 Toulouse, Cedex 9, France

Email: ArnaudFrancois@aol.com

La malédiction du justicier, le bouc et le prophète: éléments pour une théorie des modalités théologico-politiques de subjectivation

Guillaume Sibertin-Blanc
Université Toulouse II – Le Mirail

Abstract

The Curse of the Righter of Wrongs, the Goat and the Prophet: Elements for a Theory of the Theologico-Political Ways of Subjectivation

This paper reflects on the relation between psychiatric institutions and political thought. Starting from the distinction made by G. de Clérambault between interpretation and passionate deliria, we aim at identifying two types of symbolic connotations in the *demand for justice*. Based on this, we formulate the following hypothesis: a description of the semiotic systems that include the two types allows for a differential analysis of the two distinct theologico-political structures to be carried out; they can come up against each other or merge in historical institutions, but they still determine the power positions and the means of heterogeneous subjectivation. From these different perspectives, our hypothesis points to an ambiguity of the concept of « theologico-political ».

Keywords : Clinical psychopathology, political anthropology, theologico-political problem, politic subjectivation, priesthood and prophetism, form-state theory

1. Retour sur Hamlet : La malédiction du justicier – délire de justice et délire d'interprétation

L'objet de cette intervention est de prolonger tout en le déplaçant un questionnement que j'avais commencé de mettre en place lors du Séminaire de Belgrade en décembre 2007 au-

Ce texte est tiré d'une communication prononcée dans le cadre du séminaire « Politique, religion, justice » du réseau OFFRES, qui s'est déroulé à la Faculté de Philosophie de l'Université de Sofia les 11 et 12 avril 2008. Le séminaire a été financé par le réseau « L'état de droit saisi par la philosophie » de l'Agence Universitaire de la Francophonie.

tour du thème « Justice et histoire » (Sibertin-Blanc 2008). Je commencerai par rappeler brièvement les hypothèses de départ de ce questionnement, sans toutefois que leur développement soit indispensable à mon propos aujourd'hui, avant de les réinscrire dans ce que je proposerai comme des éléments propédeutiques et programmatiques de ce qu'on peut appeler une théorie des *modalités théologico-politiques de subjectivation*. L'objet de la réflexion était initialement d'interroger le rapport entre la justice et la subjectivité à partir d'un cas clinique troublant isolé par certains psychiatres à la fin du XIX^e siècle au sein du genre composite des paranoïas : les délires dits de querulence ou de « revendication de justice », rattachés à un groupe des « délires passionnels » (selon Clérambault : érotomanie, jalousie, revendication) lui-même bien distinct du groupe des « délires d'interprétation ». D'un point de vue simplement descriptif, rappelons très schématiquement les différences notables entre les deux ensembles de syndromes correspondants. a) Le processus délirant-interprétatif, à thème fréquent de persécution et de malveillance, procède, à partir d'un centre caché ou illocalisable telle une idée insidieuse, par développement progressif d'un réseau fortement systématisé de renvoi infini de signes en signes tel que le moindre événement peut y être pris et y venir prendre une valeur signifiante renforçant la conviction persécutatoire, – réseau qui s'organise en série de cercles concentriques rayonnant autour de cette idée insidieuse où le sujet interprétant en quelque sorte « saute » d'un signe à un autre, d'un cercle signifiant à un autre. b) Le processus délirant passionnel, dont les délires de revendication de justice, mais aussi les délires dits de Réformateurs (religieux, politiques ou philosophiques), présentent une configuration autre : au lieu d'un commencement insidieux, non localisable, le délire de revendication fait valoir un événement extérieur décisif, qui fonctionne comme un *signe d'interpellation du sujet* plutôt que comme un signifiant caché à interpréter (un regard, un geste, une voix suffisent à provoquer la certitude brusque et indubitable : *On m'a causé préjudice*). Il ne s'agit pas tant d'un signifiant obscur suscitant une interprétation infinie (qu'est-ce que cela veut dire ? qu'est-ce que l'on me veut ?), qu'un appel ou une injonction personnellement adressée, qui devient le point de départ d'un « procès »

(au sens judiciaire, mais aussi au sens temporel de *processus*). Éprouvé comme une tâche, comme une mission, parfois même comme une malédiction (Hamlet), un tel signe est éprouvé comme une « révélation », ce qui confère au sujet revendicatif ou vindicatif une expression aux accents souvent prophétiques : délire d'imagination et d'action, comme dit Clérambault, plutôt que d'idée et d'interprétation. Aussi le sujet quérulent n'est-t-il pas persécuté : il est *destiné*. Il n'interprète pas toutes les malveillances que l'on prépare contre lui ; il est porteur d'une tâche qui est une mission de justice. De sorte que les interprétations secondaires viennent moins étendre un réseau de rationalisation renforçant une conviction délirante que garantir ou réitérer la révélation initiale (les gestes les plus anodins sont déchiffrés comme autant de preuves, l'entourage, comme autant de complices, les événements sont reconstruits en fonction du délire comme autant de charges nouvelles). On semble d'ores et déjà devoir établir une différence entre deux rapports aux signes, deux régimes de signes : interpréter des signifiants n'est pas la même chose que répondre à un signe de révélation ; chercher des signifiés n'est pas la même chose que chercher des signes de garantie de la vérité révélée. Quel peut donc être le sens de cette distinction ?

Que la justice puisse entrer ainsi dans un trouble aussi extrême de la vie psychique, mais aussi bien (et de façon moins problématique aux points de vue clinique et médico-légal) dans des formations fantasmatiques ou oniriques, conduit à décaler quelque peu la représentation du sujet pratique (sujet de vouloir apte au contrat et à la législation, sujet moral et sujet de droit), en le rapportant à un *sujet inconscient* comme lieu et structure d'une *demande*. Non pas une demande d'amour, centrale dans les névroses, mais une demande inconditionnée et exorbitante de justice. Une telle demande de justice qui s'exprime de façon exaspérée dans la quérulence pathologique, le sentiment porté jusqu'au délire du tort subi, la conviction d'une injustice objective qui étend parfois sa gangrène aux dimensions des continents – du Royaume pourri du Danemark d'Hamlet au « monde bâclé à la 6, 4, 2 » du Président Schreber – , la conviction parfois d'être missionné, destiné à rendre justice ou faire rendre justice à ce monde injuste, tout cela mérite sans

doute d'être interrogé du point de vue d'une *causalité psychique* (c'est ce que j'avais essayé de faire sur le cas d'Hamlet dans ma conférence de Belgrade, en repartant de l'analyse freudienne de la mélancolie). Le risque est alors d'hypostasier une structure psychique invariante en lui conférant une universalité trans-historique et transculturelle qui ne tiendrait finalement plus guère compte des contextes sociohistoriques où s'organisent des codes de justice, c'est-à-dire des manières réglées de la définir, de la réclamer et de la rendre, de l'administrer et de l'enfreindre, codes eux-mêmes inséparables de configurations symboliques et imaginaires qui, à l'échelle collective, en déterminent les rituels matériels et les investissements psychiques. Remédier à ce risque d'universalisation induit impliquerait alors, comme hypothèse très générale, de considérer les structures psychiques comme résultant de montages symboliques et institutionnels qui ne sont pas « psychiques » pour leur compte mais sociaux et historiques. En d'autres termes, il conviendrait de mettre en question un étayage de la scène psychique sur des systèmes collectifs de règles, donc de signes et de pratiques dans lesquels s'articulent les formations de désir inconscient et les positions subjectives correspondantes¹.

Or voilà le point qui intéresse plus directement notre thème de réflexion d'aujourd'hui, et que je proposerai comme une hypothèse secondaire visant à mettre à l'épreuve l'hypothèse générale que je viens de rappeler : le complexe sémiotique qui articule le délire passionnel de justice peut être rapporté à une organisation sociale et politique qui est *une organisation théologico-politique*. Ou plutôt, précisons-le tout de suite, il doit être rapporté à *deux* organisations théologico-politiques. Voici donc, à le dire d'abord schématiquement, ce que je souhaiterais tenter de développer plus avant, en m'appuyant notamment sur des arguments proposés par Deleuze et Guattari : montrer comment l'analyse sémiotique, telle que l'envisagent ces auteurs, permet de distinguer deux idéal-types d'organisation théologico-politique. Précisons d'emblée qu'une telle distinction n'a rien d'exclusif, elle ne signifie pas qu'on ne puisse dégager encore d'autres types théologico-politiques. En ce sens, elle n'est que l'amorce d'une enquête typologique pluraliste. Surtout, une telle distinction n'implique pas que ces

deux organisations ne puissent, et ne soient peut-être même toujours intriquées dans des mixtes de faits dans les formations sociales historiques. Elle vise à établir une différence de raison et non une différence substantielle, bien que cette différence de raison, nous le verrons, est bien l'indice d'hétérogénéités réelles dans les institutions sociales et les formes sociales de subjectivité. Cette remarque est importante pour identifier l'horizon de l'examen proposé ici, puisqu'il s'agirait alors d'instruire les modalités de combinaison de ces deux types théologico-politiques, étape préalable indispensable au repérage des conditions dans lesquelles cette double organisation théologico-politique trouve la possibilité d'être subjectivée, et notamment, de constituer un complexe de subjectivité psychique *stricto sensu*.

À cet égard, Spinoza ouvre des orientations tout à fait précieuses lorsqu'il interroge dans le *Traité théologico-politique* la signification du christianisme. Rappelons que quand Spinoza fait observer l'extraordinaire capacité du Christ à « communiquer avec Dieu d'âme à âme » (Spinoza 1997, 38), c'est-à-dire à percevoir le commandement de l'amour du prochain comme une vérité éternelle indépendante du langage propre à telle nation comme à telle « complexion » individuelle, cette observation est immédiatement liée au constat que la révélation du Christ (comme celle d'autres prophètes préfigurant son enseignement, ainsi Jérémie) s'inscrit dans une période de *crise*, voire de *dissolution de l'État* (Spinoza 1997, 143-4, 317-321)². Comme l'écrit très justement Étienne Balibar : « Aucune sécurité publique, aucune solidarité ne subsistant plus, il lui a fallu extraire de la tradition biblique (liée à l'histoire nationale des Hébreux et de leur État) les enseignements moraux communs à toute l'espèce humaine, et les présenter comme une loi divine *universelle* qui s'adresse à *chacun en particulier*, de façon "privée". Si profondément vraie que soit l'idée qu'a eue le Christ, elle comporte par là un élément d'abstraction et de fiction : celui qui consiste à croire que la religion concerne des "hommes en tant qu'hommes", non seulement semblables mais abstraits de tout lien politique et vivant comme "à l'état de nature" ». D'où la possibilité pour les disciples, dans un contexte de crise politique encore plus grande comme celle que connaîtra l'Empire romain, de codifier cette représentation d'une Loi indépendante de l'existence d'une société civile, supérieure à sa propre loi

(Spinoza 1997, 225, 332), et pouvant même se retourner contre elle tout en se constituant elle-même son propre appareil de cérémonies, de dogmes et de ministres en butte à ses propres divisions internes. Par là, Spinoza ouvre aussi bien une généalogie de la morale comme processus d'« intériorisation de l'homme » dans une perspective nietzschéenne, qu'une analyse structurale considérant la scène psychique elle-même comme un résultat de transformations des systèmes symboliques collectifs, dans le sens d'une désocialisation et d'une déritualisation de certaines configurations signifiantes et imaginaires qui, dès lors qu'elles cessent d'être structurantes à l'échelle collective, ne peuvent plus dès lors être prises en charge que psychiquement, au niveau d'un individu de ce fait même vulnérabilisé³. Or qu'est-ce qui est « intériorisé » selon Spinoza, sinon l'organisation « théocratique » de l'État hébreu ? Mais cette formulation est peut-être encore trop simple, car il n'est pas dit que ce paradigme théocratique hébreu soit univoque. Les analyses de Spinoza lui-même, j'y reviendrai, distinguent deux personnages collectifs très différents à *l'intérieur même de l'organisation* de l'État Hébreu, leur différence y introduisant d'ailleurs des tensions et des contradictions, à savoir : le prêtre et le prophète, l'instance sacerdotale qui manipule l'interprétation et le personnage marqué par une vive imagination (un « délire d'imagination » dit Spinoza dès les premières pages du *Traité théologico-politique*). Voyons-y l'indice de ce que l'on a affaire à un type essentiellement mixte, combinant ce que l'on pourrait appeler deux *tendances théologico-politiques*, et gageons qu'une analyse sémiotique permettra de les démêler, de distinguer donc leurs complexes sémiotiques respectifs, et sur cette base, de repérer pour chacune des signes de justice et des positions subjectives correspondantes distinctes (avec, encore une fois, tous les mélanges historiques de fait).

2. La théocratie des prêtres et la fonction sémiotique d'interprétation

Suivant le fil conducteur de la distinction clinique entre délire d'interprétation et délire passionnel de revendication de justice, on peut repartir de la question de l'interprétation elle-même – motif, pratique complexe éminemment théologico-poli-

tique, si l'on en croit toute une tradition d'analyse qui, de Spinoza à Nietzsche en passant par Rousseau⁴, identifie au cœur des organisations de pouvoir théocratiques, non pas tant la figure du roi divin, ou encore celle du despote asiatique, mais la *caste des prêtres* qui le fait parler (donc qui, sous un autre aspect, lui impose le silence), le corps sacerdotal qui traduit la parole de Dieu ou du Grand Roi, qui exprime sa voix toujours trop silencieuse en elle-même, qui interprète son texte sacré trop chiffré ou sa loi trop transcendante pour être connaissables par eux-mêmes⁵. Pratique textuelle et intellectuelle, l'interprétation est aussi une fonction de pouvoir.

Or on peut décrire une telle fonction d'un point de vue strictement sémiotique, sans lui donner cependant aucune universalité dans l'histoire de la culture, et sans oblitérer le fait qu'elle peut prendre une importance très variable selon les sociétés. Les paradoxes d'une telle description ont du reste été souvent relevés, en l'espèce d'une ambivalence constitutive. Empruntons-en à Michel Foucault une formulation qui, en reprenant la terminologie de la linguistique saussurienne, reconduit celle-ci à ce qu'il en perçoit être la source dans les pratiques de l'exégèse biblique⁶. À quoi il faut ajouter tout de suite que ce qu'il décrit ici vaudrait tout autant pour d'autres traditions sacerdotales archaïques, et que la tradition judaïque introduit peut-être au contraire quelque chose de nouveau par rapport à ce dispositif (on y reviendra). Reste que l'interprétation paraît bien prise entre deux mouvements. Elle est d'abord la fonction qui consiste à tailler dans un signifié des séquences (représentations, significations, contenus mentaux) que l'on peut faire correspondre à un ensemble fini de signifiants supposés donnés. C'est le premier aspect de l'interprétation, le plus évident, qui postule un excédent de signifié sur le signifiant, telle une réserve de pensée non formulée en excès sur le langage qui permet de l'exprimer. Mais ce faisant, et en retour, cette allocation de signifié redonne à nouveau des signifiants à interpréter, au sens où interpréter, c'est bien se rapporter à quelque chose comme un « non-parlé [dormant] dans la parole », donc supposer « que, par une surabondance propre au signifiant, on peut en l'interrogeant faire parler un contenu qui n'était pas explicitement signifié ». D'où, écrit

Foucault, « cette double pléthore [qui], en ouvrant la possibilité du commentaire, nous voue à une tâche infinie que rien ne peut limiter » : « il y a toujours du signifié qui demeure et auquel il faut encore donner la parole ; quant au signifiant, il est toujours offert en une richesse qui nous interroge malgré nous sur ce qu'elle "veut dire" » (Foucault 1963, XII). C'est dans la pulsation entre ces deux pôles, ou dans le cycle qui les rend réciproque, que vient se loger le commentaire exégétique, dans sa tâche infinie d'énoncer enfin ce qui a été retenu silencieux dans un dit premier, « de redire ce qui n'a jamais été prononcé » ou de faire parler enfin une parole originare comme silencieuse à elle-même, un Verbe toujours secret et comme au-delà ou en retrait par rapport à lui-même – véritable point de fuite qui se confond avec son effet de transcendance⁷. Ce point de fuite, on peut en faire le lieu de la loi, mais c'est alors une loi qu'on ne connaît que par ses effets, comme des sanctions d'un interdit qui ne fut jamais prononcé. On peut le qualifier par une oralité sacrée, mais c'est alors une voix des hauteurs qui se confond avec un pur silence, et l'on sait combien un silence peut être signifiant, sans que l'on n'ait jamais fini de demander ce qu'il signifie. On peut encore en faire l'instance d'un don mais que l'on ne reçoit jamais qu'en une seconde fois, comme pardon, pour une dette première qui n'a jamais eu lieu ou que l'on avait « oubliée ». On définira alors la fonction sacerdotale, ou *fonction de prêtrise*, par cette opération de rendre l'interprétation infinie : opération consistant à (ne pas en finir de) creuser cet écart de la parole à elle-même dans le mouvement même où l'on prétend le résorber, à reproduire un signifiant majeur – à la fois réserve inépuisable de sens et de pensée et point de fuite en retrait et inconnaissable (comme effet de l'interprétation elle-même) – dans le mouvement même où l'on prétend rétablir la péréquation des signifiants avec des signifiés connaissables. La fonction d'interprétation est bien en ce sens, comme le soutenait Nietzsche sur d'autres bases, non seulement une fonction de pouvoir, mais une fonction de *reproduction* des conditions de son propre fonctionnement comme pratique de pouvoir.

Précisons très brièvement l'une de ces conditions, qui a trait à une corrélation souvent remarquée entre l'émergence des plus anciennes monarchies théocratiques centrées sur la

figure du roi divin ou du dieu-despote, et du fait général de l'écriture (lui-même lié à un développement de corps proto-bureaucratiques en fonction des exigences d'État : cadastre et recensement nécessaires à la collecte du tribut, parfois à la levée d'armée, ou encore, conformément au paradigme des « États hydrauliques » de Karl Wittfogel, à la levée de main d'œuvres pour les grandes travaux). Les historiens des techniques rappellent souvent ce principe fondamental de leur épistémologie : une technique est inséparable d'une organisation sociale qui en détermine l'invention et les transformations, les limites et les extensions d'usage, les diffusions et les adaptations. La fonction de prêtrise ou d'interprétation impose elle aussi un double élargissement d'une approche simplement technique des pratiques d'écriture pour rendre compte de deux choses : d'une part, des rapports variables dans lesquels l'écriture entre avec l'oralité, dont les valeurs symboliques et les significations sociologiques sont elles-mêmes variables ; d'autre part, du fait que l'écriture, au sens étroit, ne peut être complètement séparée d'un concept plus extensif du graphisme tel, par exemple, que les sociétés lignagères ou sans État, que l'on dit si souvent sans écriture, dispose en réalité de graphismes forts complexes tant du point de vue technique que du point de vue des dispositifs symboliques qui les mobilisent – quand bien même c'est une écriture à même la terre, sur des objets utilitaires ou rituels (motifs décoratifs etc.), ou sur la peau (tatouages, incisions dans les rites de passage). Pour bien marquer ces deux points, je prendrai comme contre-exemple un dispositif sémiotique où l'écriture *ne peut justement pas* venir remplir la fonction sacerdotale d'interprétation, et où corrélativement l'oralité, comme signe de pouvoir, ne peut venir occuper la place du grand signifiant (voix des hauteurs, à la fois vide et surabondante, éminemment silencieuse et d'autant plus infiniment interprétable). Lorsque l'ethnologue Pierre Clastres analyse les sociétés tupi-guarani d'Amazonie, sociétés lignagères marquées par une dissociation stricte entre fonction mystique ou sacré (chamane) et fonction politique, il souligne que les institutions de la chefferie qui règlent cette dernière fonction soumettent le chef à des conditions à la fois symboliques et économiques qui le privent de fait de toute autorité coercitive sur le groupe, et qui

l'empêchent d'en acquérir aucune, limitant ses attributions au règlement des contentieux et au maintien du consensus social par le rappel de la loi du groupe et la célébration des ancêtres. Une ferme prescription lui impose en particulier un véritable « devoir de parole », parole hautement codifiée dont il doit faire un usage abondant en contre-prestation du prestige qu'on lui reconnaît, parole qui est donc pleinement soumise aux prescriptions de l'échange qui règlent toutes les autres activités, économiques, rituelles et matrimoniales du clan. Mais justement, une telle parole n'est nullement à interpréter, pas plus qu'elle ne se donne elle-même comme l'interprétation d'une loi éminente. C'est une parole prodigue, qui se doit d'être habile, généreuse, forte, convaincante, que le chef profère « à l'aube ou au crépuscule », « allongé dans son hamac ou assis près de son feu »... mais que personne n'écoute ! « Nul recueillement, en effet, lorsque parle le chef, pas de silence, chacun tranquillement continue, comme si de rien n'était, à vaquer à ses occupations » (Clastres 1976, 135). C'est dire que l'écriture, quant à elle, n'est aucunement destinée à interpréter ces paroles : elle intervient principalement pour initier les jeunes membres du clan, et elle passe alors par un tout autre personnage social, un homme initié, souvent le chamane lui-même (ainsi chez les Indiens Mandan, guerriers des Plaines). De sorte qu'elle inscrit *directement* la loi du groupe sur le corps, sans passer par la *voix* du chef, et sans mobiliser une surface d'inscription séparée du corps social – pierres ou livres qui seraient réservés à un appareil d'écriture autonome. C'est un graphisme en pleine chair qui reste indépendant de toute fonction sacerdotale, et en conjure la cristallisation. Comme l'écrit Clastres dans des pages très nietzschéennes, l'écriture n'exprime pas, n'interprète pas une loi éminente ; elle crée une mémoire de la loi tout à la rendant visible aux yeux de tous, elle inscrit la loi du groupe sur le corps pour intégrer l'individu dans le groupe ou pour raviver la mémoire de la loi momentanément « oubliée ». Pour le dire *a contrario*, la fonction de prêtrise ou d'interprétation ne trouve à se développer pour elle-même que sous cette condition où la parole de pouvoir, l'oralité comme signe de pouvoir, se creuse d'un écart entre une pure voix signifiante (dont on ne sait ce qu'elle signifie) et ce qu'on lui fait signifier – cet écart devenant le lieu

même, simultanément, du pouvoir et de l'écriture. Dès lors, auront le pouvoir ceux qui contrôleront l'écriture, c'est-à-dire la pulsation du signifiant et du signifié, le cycle de reproduction de l'un sans cesse élargi par l'interprétation interminable de l'autre.

3. Les deux positions subjectives du système interprétatif de la prêtrise

La fonction générale de prêtrise ainsi définie peut s'incarner et être prise en charge par une caste sacerdotale comme pièce institutionnelle d'une bureaucratie théocratique, ou être immédiatement intégrée à l'organisation symbolique d'un code rituel ou d'un mythe. Plus généralement, ce ne sont pas ces institutions qui définissent la fonction de prêtrise mais la double opération que cette fonction remplit dans le système sémiotique en question. On pourra de la sorte identifier cette fonction de prêtrise dans des contextes très divers pour autant qu'on peut y repérer une telle organisation sémiotique – par exemple dans une école de psychanalyse, en rapport avec le grand signifiant « Freud », ou dans l'avant-garde d'un parti communiste, en rapport avec « Marx » comme signifiant caché ou loi transcendante⁸. Le point important à tous ces égards, tient à ce que la fonction d'interprétation, par son fonctionnement sémiotique même tel qu'on vient de le décrire, distribue deux positions subjectives que l'on peut qualifier de *paranoïaque* et *névrotique*, deux positions à la fois distinctes et étrangement complémentaires, cette complémentarité même empêchant de comprendre ces deux notions issues de la clinique psychiatrique et analytique comme deux catégories extérieures l'une à l'autre ou juxtaposables dans un tableau nosographique. D'un côté, si l'interprétation suscite une impression de surabondance d'un signifiant caché, cette impression que « ça » signifie, que ça n'arrête pas de signifier sans savoir exactement « ce qui est » signifié (un contenu de représentation assignable et, partant, connaissable)⁹, on se retrouve assez sensiblement dans la situation décrite précédemment des délires paranoïaques d'interprétation, et dont la phénoménologie psychiatrique a restitué la *Stimmung* très spéciale comme continuum atmosphérique d'angoisse et de terreur : à partir

d'un centre insidieux et caché, signifiant vide ou flottant, se déploie un réseau infini de signifiante à la fois homogène (dans la mesure où, à la limite, tout et n'importe quoi peut y être pris, le moindre incident peut y devenir un signe hautement signifiant, renvoyant à d'autres signes eux-mêmes signifiants, etc.) et discontinu (pour autant que ce réseau s'organise en cercles concentriques formant comme des régions d'interprétation plus ou moins éloignées du centre caché). Par exemple lorsque Foucault étudie la rationalité des pratiques punitives d'Ancien Régime et retrouve dans ce contexte le thème christologique des « deux corps du roi », dont Kantorowitz avait montré l'importance dans les représentations théologico-politiques et les institutions juridiques médiévales, il repère clairement la manière dont le roi occupe la place d'un grand signifiant central dont l'expansion dans un réseau infini de signifiante se confond avec son corps même, indissociablement corps physique et corps mystique du royaume :

« Il faut concevoir le supplice, tel qu'il a été ritualisé encore au XVIII^e siècle, comme un opérateur politique. Il s'inscrit logiquement dans un système punitif, où le souverain, de manière directe ou indirecte, demande, décide, et fait exécuter les châtiments, dans la mesure où c'est lui qui, à travers la loi, a été atteint par le crime. Dans toute infraction, il y a un *crimen majestis*, et dans le moindre des criminels, un petit régicide en puissance. Et le régicide à son tour, n'est ni plus ni moins que le criminel total et absolu, puisqu'au lieu d'attaquer, comme n'importe quel délinquant, une décision ou une volonté particulière du pouvoir souverain, il en attaque le principe dans la personne physique du prince ». (Foucault 1975, 65)

Si l'on peut voir fonctionner ici une position subjective paranoïaque, ce n'est bien sûr pas au sens d'un trouble psychique, mais au sens d'une organisation sémiotique objective inscrite dans des institutions juridico-politiques et l'économie punitive où, le régicide étant le plus grand crime, la moindre infraction porte déjà en elle-même une atteinte directe au corps du roi, l'ébauche même infime d'un crime de lèse-majesté – ce qui revient à dire qu'à travers le corps du roi, la déviance la plus insignifiante, vol de bois ou vol de bicyclette, ne l'est

jamais tout à fait, c'est-à-dire est *toujours signifiante*, signe d'un « petit réicide en puissance », élément d'une persécution personnelle diffuse, illocalisable à force d'omniprésence, à laquelle doit répondre l'expiation du supplicié.

Mais de l'autre côté, du côté du second aspect de la fonction d'interprétation qui fait correspondre à un signifiant supposé donné des signifiés jugés conformes, cette opération ne peut être effectuée sans organiser des règles de circulation dans les chaînes de signes, régler les déplacements, les sauts d'une chaîne signifiante à une autre – ce qu'on appelle en somme, du point de vue d'une sémiotique d'inspiration linguistique, les procédés réglés de métaphorisation. Pièce nécessaire à toute sémiotique sociale mobilisant une fonction d'interprétation, ce jeu métaphorique peut être pris en charge par des rituels qui en prescrivent ou en prohibent le déroulement, ou encore par une caste sacerdotale comme composante institutionnelle d'une bureaucratie impériale. L'helléniste Jean-Pierre Vernant a bien montré par exemple comment, dans l'espace cosmogonique babylonien, se dessinait un « monde à étages », organisés en cercles concentriques ou spiraliqes, « et où l'on ne peut passer, sauf conditions spéciales, d'un niveau à un autre » (Vernant 1974, 174-5). Considérons encore un autre exemple : soit la manière dont un Indien Crow (chasseur nomade) et un Indien Hopi (sédentaire appartenant à l'ensemble culturel Pueblo lié aux vieilles traditions théologiques et impériales mexicaines) réagissent à une infidélité conjugale. Trompé par sa femme, le chasseur Crow se fait justice en lui tailladant le visage, ni plus ni moins, l'affaire étant ainsi, si l'on ose dire, tranchée. « Un Hopi victime de la même infortune », explique l'ethnologue Robert Löwie, « sans se départir de son calme, [...] fait retraite et prie, pour obtenir que la sécheresse et la famine s'abattent sur le village ». Rappelant que l'« on a souvent parlé de “théocratie” à propos des Pueblo, car nulle part ailleurs dans le monde, on ne peut voir une organisation sociale et une pensée religieuse, l'une et l'autre incroyablement complexes, plus inextricablement mêlées »¹⁰, Lévi-Strauss commente ainsi la réaction du Hopi cocufié : « C'est qu'en effet, pour un Hopi, tout est lié : un désordre social, un incident domestique, mettent en cause le système de l'univers, dont les niveaux de signifiante

sont unis par de multiples correspondances », de sorte qu'un bouleversement sur un plan, source de désordre ou d'injustice, n'est moralement tolérable, socialement acceptable, affectivement et intellectuellement supportable, que comme projection ou déplacement de bouleversements affectant les autres niveaux (Lévi-Strauss 1982, 9-10, 11). Cela définit alors, si l'on suit les brèves suggestions de Deleuze et Guattari sur cette question, une nouvelle position subjective à l'intérieur de ce système de signifiante, et à laquelle convient excellemment le mécanisme du *déplacement* dont Freud a montré l'importance dans les névroses hystériques et plus généralement dans la formation des symptômes névrotiques de compromis. Dans notre perspective toutefois, on entendra par névrose, non simplement un trouble psychique, mais bien un mode de subjectivation des individus sociaux, correspondant à ce système sémiotique en vertu duquel ces individus sont déterminés à ne pouvoir se vivre corps et âme comme sujets de justice que sous cette modalité du déplacement métaphorique. Au lieu de regrouper la paranoïa dans une catégorie générique des psychoses distincte des névroses, position paranoïaque et position névrotique définiraient plutôt deux positions subjectives corrélatives déterminées par cette organisation sémiotique¹¹. Selon les contextes matériels envisagés, ces deux positions peuvent d'ailleurs, tantôt coïncider dans un même groupe ou un même individu, tantôt se distribuer dans des formations distinctes que trouverons ainsi à s'articuler sous ce rapport sémiotique sous contrôle de la fonction de prêtrise ou d'interprétation.

4. Le bouc et le prophète: transformation des paroles de pouvoir

Nous n'en avons pas encore fini. Un troisième signe de justice peut être déterminé dans ce système, signe distinct tant de la signifiante persécutoire paranoïaque que du déplacement métaphorique névrotique ou hystérique. On pourrait même dire que ce troisième signe est signe de justice par excellence, car il ne porte plus sur un désordre ou une injustice locale dans ce système, mais sur la possibilité même d'un ordre ou d'une justice *de ce système* lui-même. Appelons-le signe bouc-émisnaire

(*kozel otpouchtenia*). Il appartient en effet au bouc émissaire d'être chargé de tout le désordre du système, de prendre sur lui le mal ou le désordre du monde et, à son corps défendant, de le réparer par sa propre expiation. Suivant à nouveau les suggestions de Deleuze et Guattari en ce sens, on peut en définir la signification à l'intérieur du dispositif général centré sur la fonction de prêtrise ou d'interprétation. Le signe bouc émissaire est à la fois ce qui excède les cercles de signifiante, ce qui n'aura pas été ou ce qui n'aura pu être interprété sur une période de temps donnée, ce qui n'aura pas pu être déplacé ou métaphorisé. Ce qui doit surtout prendre ici la plus grande importance, c'est que, excès ininterprétable, un tel signe collectif ne peut justement pas être marqué comme une position susceptible d'être subjectivement investie : marqué négativement, ce signe du bouc ne peut figurer que comme un simple point de fuite du système d'interprétation de la prêtrise théocratique, non comme une place positive dans le système. Signe barré ou forclos, qui n'apparaît dans ce système que comme ce qui ne peut y figurer, donc sous la modalité de l'exclusion.

Pour comprendre plus avant ce point, il faut examiner les conditions dans lesquelles les institutions du bouc et les symboliques expiatriques qui leur sont associées peuvent voir le jour. Parmi les sociétés lignagères sans État, c'est sans doute dans les sociétés à royauté sacrée que l'on rencontre les cas les plus frappants de rituel d'expiation de cet ordre. Il faut d'abord rappeler que, si variables ces sociétés soient-elles, l'un de leurs traits structurants les plus remarquables est la place centrale d'un roi sacré auquel est reconnu un pouvoir mystique considérable et redoutable sur la nature, et qui cependant ne s'identifie nullement avec un chef d'État. Il peut avoir une autorité de commandement, mais pas nécessairement ; il peut être astreint aux activités économiques comme tout un chacun ; il a rarement d'attributions dans les entreprises guerrières ; sa fonction ne remet pas en cause les règles de l'organisation lignagère qui déterminent les institutions locales de la chefferie contenant le pouvoir politique effectif. Comment comprendre l'apparition ici du rituel du bouc expiatoire ? Des africanistes ont tenté de mettre en évidence un continuum structural entre celui-ci et ces rituels qui avaient déjà retenu si vivement l'attention de Frazer

dans ses études sur les royautés sacrées : les rituels de régicide¹². Il peut s'agir d'un meurtre réel du roi qui ne doit en aucun cas décéder d'une mort naturelle (ainsi chez les Shillouk, le roi sacré, *reth*, considéré comme l'incarnation de l'esprit Nyikang ancêtre fondateur de la dynastie, et comme garant de la fécondité, est étranglé dès que sa puissance sexuelle décline, cet affaiblissement menaçant toute fertilité). Il peut s'agir également d'un meurtre symbolique réitéré périodiquement, par exemple au moyen d'un bouc offrant une figure substitutive du roi sacré, figure d'ailleurs souvent double (comme dans le Lévitique !), la première sacrifiée, la seconde exilée. Ainsi chez les Rukuba du Nigeria, où le roi est sacrifié par procuration lors du grand rituel périodique kugo (tous les quatorze ans théoriquement). Avant l'ouverture des cérémonies, on capture un vieil homme qui fournit une figure symétrique et inverse du nouveau-né immolé dans le rite d'intronisation du roi ; et voici ce qui lui arrive :

« La victime est rendue repoussante et terrifiante. En grand secret, les officiants tuent un bélier, dont la viande est mangée par le vieillard. Celui-ci devient alors "si impur qu'il ne pourra plus vivre dans le village ni avoir de contact avec ses concitoyens". Le rite sert, selon les Rukuba, à "réparer le monde" ou à le "remettre en place". [...] Il se fonde sur un double déplacement : le bélier, dont les Rukuba ne consomment jamais la viande, "représente" le chef ; le vieillard qui enfreint cet interdit alimentaire "reproduit ce que le chef a fait lors de son intronisation. Il a mangé lui aussi le chef, sous la forme du bélier, et il va en subir les conséquences". Il est condamné à vivre en exil, dans une hutte située à l'extérieur de l'espace social du village, mendiant sa nourriture à distance. Il est censé mourir subitement, dans le cours de la septième année. Le vieillard devient donc une victime émissaire, en lieu et place du chef lui-même, qui se trouve, au contraire, conforté dans sa position » (Heusch 1987, 47)¹³.

La signification de ce rite sacrificiel – qui corrobore selon Heusch les hypothèses de base de l'anthropologie clastrienne – apparaît clairement si on la replace dans l'ensemble de la symbolique de la royauté sacrée, dont toute l'organisation concourt à faire du roi un être foncièrement dangereux, transgressif, maître d'une puissance sur la nature (non sur la culture ou

l'organisation sociale elle-même) qui le rend simultanément nécessaire et malfaisant. Que des mythes le fassent descendre d'un chasseur étranger doté d'une magie particulièrement puissante, que les rites de son intronisation l'obligent à contrevenir aux prohibitions sexuelles ou alimentaires, qu'il soit associé aux esprits de la nature, la place du roi sacré est à tous égards *un point de contrordre au cœur de l'ordre social*, un lieu qui transcende les principes éthiques fondamentaux de la société lignagère, non parce qu'il les fonde, mais parce qu'il les nie¹⁴. En somme, le lieu du pouvoir sacré est le lieu de la transgression par excellence ; et le bouc expiatoire marque le point où la puissance du sacré tend à définir une nouvelle place de pouvoir exorbitante pour l'organisation lignagère, et où simultanément la société empêche cette place d'être occupée durablement et de prendre une signification proprement *politique* : « La royauté sacrée est une structure symbolique en rupture avec l'ordre domestique, familial ou lignager. Elle désigne un être hors du commun, hors lieu, potentiellement dangereux, dont le groupe s'accapare la puissance sur la nature, tout en le vouant à une mort quasi sacrificielle » (Heusch 1987, 51). On peut alors conjecturer ici une corrélation entre 1° la mise en place d'un corps sacerdotal (articulé sur la fonction d'interprétation décrite précédemment), 2° la transformation de la place du roi sacré qui devient celle d'une souveraineté effectivement théologico-politique (supplantant ou se subordonnant la chefferie lignagère, et devenant fondement ou principe de l'organisation sociale et non plus puissance exogène, extérieure et contradictoire avec cette organisation), 3° et une dissociation des deux figures du roi sacré et du bouc, une rupture de cette affinité qui les liait si intimement, dissociation nécessaire pour que le mal ou le désordre cesse d'avoir sa source dans le surpouvoir du roi sacré marqué du sceau de l'*extériorité* par rapport à la société (sa transcendance signifie transgression, instauration d'un contrordre à la fois nécessaire et éminemment dangereux), et devienne le fruit du corps social lui-même qu'il appartient justement au souverain d'extraire et d'expulser.

Mais ce qui ne change pas au sein d'une telle transformation, c'est le marquage *négatif* du bouc ; c'est l'impossibilité pour ce dernier signe de justice d'être assumé par une forme de

subjectivité sociale spécifique – puisque ce signe ne peut être porté que dans le mouvement qui exclu son porteur du groupe social. Pour que le signe de bouc émissaire devienne une nouvelle position subjective, il faudrait donc une *inversion de valeur* telle qu’il puisse gagner une pleine positivité. Et c’est précisément ce qui se produit dans la théocratie judaïque, en même temps qu’y prend place une figure tout à fait hétérogène aux figures sacerdotales du prêtre ou du devin. C’est qu’en effet, la double figure du bouc expiatoire – d’abord le bouc sacrifié, puis le bouc envoyé à Azazel dans le désert, « portant sur lui toutes les fautes vers un pays séparé »¹⁵ –, n’est pas seulement présente dans le *Lévithique* XVI, 20-22, sous les mains d’Aaron « grand-prêtre parmi les prêtres » ; on ne peut pas dire davantage qu’elle ne répare que symboliquement avec le Christ, puisque c’est bien sûr d’abord le peuple juif lui-même, en exil, conduit par Moïse, et encore tous les prophètes du Livre qui, un moment ou un autre, portent le signe du bouc. Jonas, chargé par Dieu d’aller à Ninive pour appeler ses habitants qui ont trahi Dieu à s’amender, trahit à son tour Dieu et, prenant la direction opposée vers Tarsis, fuit « loin de la face d’Adonai ». Mais fuyant la face de Dieu, il fait précisément ce que Dieu voulait, et devance même ce que Dieu voulait, reconstituant l’alliance dans sa fuite même, en étant deux fois le bouc, d’abord jeté à la mer par les matelots emportés par la tempête, puis prenant sur lui et brûlant du mal de Ninive (Deleuze et Guattari 1980, 155)¹⁶. (J’avais mentionné pour commencer la figure hautement quérulente d’Hamlet ; mais ce n’est peut-être pas un hasard si, après cette sorte de sacrifice aveugle à lui-même qu’est le meurtre du roi, il faille à Hamlet un exil pour comprendre sa mission justicière, ou pour transmuier sa malédiction de justicier en un destin). Voilà ce qui paraissait encore impossible dans le système de la prêtrise : cette inversion complète du signe du bouc comme signe de justice, qui fait de la condamnation une élection, de l’expiation une manière de répondre à l’appel de Dieu, de l’expulsion et de l’exil une fuite active en fonction de laquelle la voie transcendante – l’oralité sacrée comme signe de pouvoir et de justice – prend des valeurs symboliques tout à fait impensables dans l’interprétation

sacerdotale. Le prophète fait en effet valoir une voix transcendante qui n'est plus seulement un signifiant caché qui « veut dire » sans qu'on n'en ait jamais fini d'interpréter ce qu'il dit. C'est d'abord la voix d'un Dieu subjectif qui se nomme, se révèle, entend les plaignants et répond aux réclamations, qui donc interpelle en sujets ceux à qui elle s'adresse (cette fonction sémiotique d'interpellation étant complètement distincte de celle de l'interprétation). D'où encore cette différence par rapport à la théocratie sacerdotale : à ces nouvelles valeurs symboliques de l'oralité transcendante comme signe de justice et lieu de pouvoir, correspond, non plus le sujet névrosé qui saute d'une chaîne signifiante à une autre, mais le quérulent passionnel, traversé par cette « passion de justice » que Bergson attribuait au mysticisme agissant des prophètes. Et ce sujet ne cherche plus tant les signifiés d'un signifiant infiniment en retrait mais, ce qui est très différent, des signes de *garantie* de la révélation et de réitération de l'alliance (Spinoza 1997, 297)¹⁷.

Tirons de tout ceci, pour conclure, deux séries de remarques.

a) Il est vrai que la figure prophétique, comme point de fuite du système théocratique-sacerdotal, peut à son tour constituer le centre d'un nouveau système théocratique ressuscitant une caste de prêtres (et à travers elle, les conditions d'une nouvelle dominance de la fonction interprétative), ce sera inévitablement dans des conditions de tension et de contradiction – ce qu'a bien vu Spinoza, non seulement dans son analyse générale du phénomène prophétique dans les trois premiers chapitres du *Traité théologico-politique*, mais plus encore dans son examen, aux chapitres XVII et XVIII, de la rigoureuse division des pouvoirs dans l'organisation de l'État Hébreu dans cette période de transition entre la période nomade du peuple juif et l'instauration de la royauté, et de l'« erreur » de Moïse (avoir conféré aux Lévités un monopole héréditaire des fonctions sacerdotales) (Spinoza 1997, 296-9), erreur que toute l'histoire de l'État hébreu paiera de ses insolubles contradictions. Il faudrait développer ce point davantage qu'on ne peut le faire ici ; remarquons simplement que ce sont déjà ces contra-

dictions que tente d'inhiber (mais sans parvenir à les résoudre) la stricte division instaurée par Moïse dans les institutions de l'État hébreu, non seulement entre les attributions théologiques d'une part, et d'autre part « le droit d'administrer l'État suivant les lois déjà expliquées et les réponses [de Dieu] déjà communiquées » (Spinoza 1997, 285), mais en outre, au sein des premières, entre ces prérogatives distinctes : 1° pouvoir de consulter (demande) ; 2° pouvoir de répondre, c'est-à-dire d'entendre les « réponses de Dieu » (distinctes des « décrets » de Moïse) (Spinoza 1997, 286-7) ; 3° pouvoir d'interpréter les réponses.

b) Reste qu'à travers tout ceci, la figure du prophète semble nécessairement ambivalente dans une organisation théocratique-sacerdotale. Elle diffère radicalement de la fonction de prêtrise. Même lorsqu'elle se trouve conjuguée à elle au sein d'une même organisation, dans des formes de compromis, de dominance et d'équilibre instables, elle paraît venir d'ailleurs. Peut-être faudrait-il finalement trouver un cas plus exemplaire encore pour marquer cette hétéronomie du signe prophétique par rapport à l'organisation sémiotique centrée sur la fonction interprétative du pouvoir sacerdotal et le Souverain Roi. Allons plus loin encore, il faudrait trouver un cas d'organisation sociale témoignant de l'extériorité du prophète par rapport à la place symbolique de la loi transcendante (que cette place soit qualifiée comme celle de l'interprétation infinie – théocratie sacerdotale –, ou comme celle de la révélation réitérée – théocratie de Moïse), une sorte de prophète sans Dieu, un prophétisme sans messianisme. Or, cela existe ! Cela s'est vu, au XVI^e, au XVIII^e siècles, au seuil du XIX^e siècle encore, quelque part entre la côte brésilienne et la barrière des Andes, dans ces sociétés lignagères sans État que les missionnaires jésuites disaient aussi, à tort mais non sans raison, sans religion parce qu'elles n'avaient pas de divinités, ni rites ni credo, ni temple ni objets de culte : les sociétés tupi-guarani. On croit savoir qu'entre ces sociétés circulaient des personnages pour le moins énigmatiques, les *karai*, grandement respectés, étrangers à l'ordre des lignages, tout à fait hétérogènes aux institutions de la chefferie et du chamanisme¹⁸, et associés, non à une mythologie fondatrice, mais à des prophéties ordonnées

autour de deux thèmes centraux : celui, apocalyptique, de la destruction future de la première terre (« terre imparfaite » disent les Guarani) ; celui de la Terre sans Mal, lieu terrestre (« à l'ouest ») mais indestructible, où la terre produit d'elle-même ses fruits, où les flèches atteignent d'elles-mêmes le gibier, et où l'on ne meurt pas. Voici le fait proprement stupéfiant, et qui est peut-être de nature à faire voir, dans le rapport entre le phénomène de la fuite ou de l'exil et le prophétisme (et en corrélation avec les modes de subjectivation ou le type de rapport subjectif-passionnel à la justice qui lui correspond, y compris les soubassements mélancoliques et maniaques que j'avais tenté de dégager dans mon intervention de Belgrade), un rapport plus profond que de simple contingence historique. Dans des conditions variables, en effet, ces prophètes se montraient capables de soulever des tribus entières et de les lancer par milliers dans des migrations inouïes, des migrations qui pouvaient durer des années et des décennies vers cette Terre sans Mal qui ne serait pas du tout le lieu d'une ultime révélation d'un dieu aux hommes, comme base d'une refondation finale d'une communauté, mais au contraire la dissolution de toute société pour des hommes devenus à eux-mêmes leurs propres dieux¹⁹. Notons qu'il y a là une inversion complète par rapport au système sacerdotal-signifiant décrit précédemment : le désordre, la souillure, l'injustice, n'est plus un état momentané ou un effet local de l'organisation sociale et symbolique auquel il faudrait remédier par un rituel d'expiation permettant de renforcer le pouvoir souverain, ou le corps spécial qui en occupe la place. Le désordre et l'injustice, c'est *la société elle-même en tout son être*, en la totalité de son organisation institutionnelle, politique, économique et symbolique comme ordre de la culture, dont l'expiation ne peut se réaliser que par la quête d'une nouvelle terre qui ne fait qu'un avec la destruction de la société elle-même, donc aussi avec la mise au ban délibérée de *chacun*, dans une aspiration extrême de « n'appartenir plus à une communauté, se mettre littéralement hors la loi et par là s'égalier déjà à un dieu » sur la Terre sans Mal (Clastres H. 1975, 120). Le signe de justice devient, pour le dire dans les termes de l'économie freudienne, celui d'un *désinvestissement*

exaspéré du corps social, de ses codes, de ses règles, bref, de la *loi* du groupe. Désinvestissement qui passe d'abord par la parole prophétique qui, au plus loin de toute interprétation de la loi, ou même d'une révélation d'une autre loi – loi d'une Nouvelle Alliance –, n'est portée que par son caractère purement négateur. (On en trouve la marque dans les deux thèmes qui sont au cœur de la parole des karai : un thème apocalyptique, annonçant la destruction prochaine de la société ; mais aussi un thème éthique, appelant chaque membre social à conquérir le « courage » d'abandonner les siens, de sortir des rapports de réciprocité). Désinvestissement qui passe ensuite dans le fait même de l'exil ou de la migration. Dans son analyse du prophétisme tupi-guarani, Hélène Clastres a remarquablement relevé cette dimension *activement destructrice* des migrations vers la Terre sans Mal, et même le projet autodestructeur qui l'anime et qui n'est aucunement refoulé par les Indiens eux-mêmes²⁰.

« Car leurs longues pérégrinations à travers l'espace représentaient aussi le temps dévolu à l'accomplissement de la lente mutation des esprits et des corps qui pouvait seule les rendre dignes d'accéder au terme de leur quête. Et cette mutation passait par l'*abandon des normes sociales*. Là est l'épreuve et le sens du voyage : abandonner un village et un territoire c'est du même coup renoncer à l'essentiel des activités économiques, sociales et politiques qui s'y nouent. On a déjà souligné le bouleversement de l'économie qu'entraînait la vie nomade [...]. Et point n'est besoin d'informations pour déduire ce que pouvaient devenir règles de résidence, références à des groupes locaux ou généalogiques, dans cet espace hors territoire destiné seulement à être parcouru. Quant à la vie politique, on sait que pendant toute la durée d'une migration le groupe était entièrement dirigé par le prophète : lui seul décidait du chemin à suivre, des travaux et des gestes à accomplir. Nulle allusion, dans les récits des migrations, à un quelconque rôle des chefs, et sans doute ceux-ci n'avaient-ils plus, dès lors, voix au chapitre » (Clastres H. 1975, 82).

Abandon des activités économiques traditionnelles, du système de référence spatiotemporel qui lie entre eux les groupes et situe chaque individu, des règles d'attribution, de limitation et d'exercice des pouvoirs, des prestiges et des charges, et

même, vraisemblablement, des règles de parenté, des prescriptions et prohibitions codifiant les échanges matrimoniaux... La recherche de la Terre sans Mal est en elle-même un mouvement de destruction de la société comme telle. « C'est dire que *le mal* – travail, loi – *c'est la société*. L'absence de mal – la terre sans mal – c'est le contrordre » (Clastres H. 1975, 83). Mais c'est dire aussi que dans ces conditions, le personnage du prophète ne prend lui-même un pouvoir exorbitant, capable de supplanter les autorités traditionnelles de la chefferie (et pour cause, ces autorités sont étroitement tributaires de l'organisation lignagère et territoriale des clans, toute chose détruite par la migration vers la Terre sans mal), que dans des conditions où toute possibilité d'instauration d'un *nouvel* ordre social et politique paraît définitivement détruite. Il est clair, dans ces conditions, que l'on ne voit pas du tout en quoi le prophétisme pourrait être une pièce décisive d'un nouveau dispositif théologico-politique capable de concentrer en une seule et même organisation symbolique et institutionnelle une souveraineté sacrée et une souveraineté politique. – Sinon dans les conditions historiques où le prophétisme ne serait plus simplement, à l'instar du prophétisme sans messianisme des tupi-guarani, une négation complète de l'ordre social des lignages et des clans, mais au contraire la prise en charge de la création d'un nouvel ordre social et politique qui serait viable, qui devrait être viable comme *mise en attente* d'une Terre sans Mal, et qui inscrirait l'espace politique lui-même comme ce qui doit occuper cette attente.

NOTES

¹ L'hypothèse est globalement celle de Deleuze et Guattari à partir de *L'anti-Edipe* (1972) : ce sont ces complexes sémiotiques qui articulent *immédiatement* le désir inconscient d'une société dans les institutions, les codes et les configurations symboliques et imaginaires de cette société, et dont résultent des positions subjectives et des formes de subjectivité variables. D'où la thèse corrélatrice d'un investissement *direct* (« immédiat ») du champ social par le désir (comme réalité transindividuelle et non pas individuelle ou personnelle), dont la constitution de la subjectivité résulte de manière variable. Ce qui conduit Deleuze et Guattari à mettre à distance critique les

catégories psychologiques de « substitution », de « projection » ou de « sublimation » d'un désir censément individuel dans un champ d'extériorité social-historique qu'il ne rejoindrait pour ainsi dire qu'après coup.

². Ce point a été parfaitement mis en lumière par Balibar (1996, 52-54), à qui nous empruntons les expressions qui suivent.

³ On le voit très bien dans le cas des troubles névrotiques articulés dans les signifiants généalogiques de la filiation (cf. Lévi-Strauss, 1958, 210, 227 sq.) – et comme contre-exemple, dans les analyses proposées par Victor Turner des cures ndembu. C'était déjà chez Freud la thèse selon laquelle le mythe individuel du névrosé constitue une sorte de prise de relais, sur le plan psychique, des formations symboliques collectives dont il est exclu ou qui sont détruites, donc dans des conditions de vulnérabilité indissociablement sociologique et psychique où, abandonné à lui-même, il se crée, substitutivement, en lieu et place des constructions symboliques collectives, sa propre religion, sa propre mythologie, son propre système fantasmatique (voir Freud 1998, 240).

⁴ « Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires... » (Rousseau 2001, 179). Spinoza insistait déjà sur la simplicité des quelques préceptes indubitables que l'on peut extraire de l'Écriture, toutes les autres informations qui s'y trouvent devant en revanche être soumises à une méthode d'interprétation rigoureuse qui diffère en tout point de l'interprétation des « Docteurs » ou des prêtres. Chez Spinoza comme chez Rousseau, il s'agit de conjurer les organisations de pouvoir qui ne peuvent manquer de se mettre en place dès lors que se développe cette complémentarité de la signifiante et de l'interprétation au détriment de la transparence toute démocratique d'un signifié immédiatement lisible et intelligible à tous.

⁵ « Le *prêtre* abuse du nom de Dieu : il appelle “royaume de Dieu” un état de choses où c'est le prêtre qui détermine la valeur des choses ; il appelle “volonté de Dieu” les moyens grâce auxquels un tel état est atteint ou conservé [...]. Voyez-les à l'œuvre : dans les mains des prêtres juifs, la *grande* époque de l'histoire d'Israël est devenue une époque de déclin, l'exil, le long malheur, s'est métamorphosé en un *châtiment* éternel de la grande époque — époque où le prêtre n'était encore rien. [...] Ils ont réduit la psychologie de tout grand événement à la formule pour idiots “obéissance *ou* désobéissance à Dieu”. — Mais cela ne s'arrête pas là : la “volonté de Dieu” (c'est-à-dire les conditions de conservation du pouvoir du prêtre) doit être *connue*, — dans ce but, il faut une “révélation”. Traduction : on a besoin d'une énorme falsification littéraire, on découvre une “Écriture sainte” » (Nietzsche 1996, § 26, 73-7).

⁶ Pratiques dont la structure interprétative serait passée sans grands bouleversements dans la pratique toute auréolée de positivité scientifique du commentaire en analyse littéraire, historique et philosophique. Il est significatif à cet égard que Foucault, s'appuyant implicitement sur l'analyse menée par Lévi-Strauss de la fonction symbolique dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (1950), identifie comme deux aspects corrélatifs de l'exégèse biblique ce que Lévi-Strauss comprenait comme les deux modes de pensée complémentaires de la fonction symbolique : pensée magique et pensée

scientifique. On retrouve ce geste (porté par une ironie explicite cette fois-ci) dans l'*Anti-Oedipe* (Deleuze et Guattari 1980, 141-5).

⁷ D'un tel signifiant majeur, formellement éminent mais vide, en retrait par rapport à toutes les chaînes signifiantes, qui lui-même ne signifie rien mais qui rend signifiant tous les signes du système, Deleuze et Guattari peuvent dire à juste titre qu'« il y a peu à dire, il est pur abstraction non moins que principe pur, c'est-à-dire rien » (Deleuze et Guattari 1980, 144), c'est un « rien » absolument nécessaire au système, *comme place vide*. – Ce que Lévi-Strauss appelait un signifiant vide ou « flottant », sur le modèle du « phonème zéro » dans la phonologie de Jakobson, c'est-à-dire un signifiant qui par lui-même ne signifie rien ou qui, n'étant pas marqué par des rapports différentiels déterminables, ne « veut » rien dire, mais qui détermine tous les autres signes avec lesquels il est en rapport à prendre une valeur signifiante, à « vouloir dire » – avant même qu'on sache ce qui est signifié.

⁸ À tous ces égards, la fonction de prêtrise ou d'interprétation est actualisable dans des instances très diverses selon les contextes matériels où ce système sémiotique devient dominant – cf. l'appareil médiatique en période électorale, grand interprète de la *vox populi*.

⁹ Sur ce point, et sur la neutralisation du signe (qu'implique sa constitution en chaîne signifiante) par rapport à tout signifiable et à tout désignable : « Votre femme vous a regardé d'un air étrange, et ce matin la concierge vous a tendu une lettre d'impôt en croisant les doigts, puis vous avez marché sur une crotte de chien, vous avez vu sur le trottoir deux petits morceaux de bois qui se joignaient comme les aiguilles d'une montre, on a chuchoté derrière vous quand vous arriviez au bureau. Peu importe ce que ça veut dire, c'est toujours du signifiant » (Deleuze et Guattari 1980, 141-2), pour autant que tout signe renvoie, non à un état de choses désignable, ni à une représentation signifiable, mais à d'autres signes dans un enchaînement circulaire où chaque signe ne cesse de repasser dans les autres, de sorte que « ça » n'arrête pas de signifier sans que l'on sache « ce qui » est signifié.

¹⁰ Chaque village hopi constitue une unité politique autonome, dirigée par un chef-prêtre héréditaire assisté d'un commandant militaire et d'un héraut, et par le Conseil des chefs de clans ; cet ensemble de dignitaires respectés forme une hiérarchie religieuse dont l'autorité est garantie par des sanctions surnaturelles plutôt que par des pouvoirs de police.

¹¹ « Sauter d'un cercle à l'autre, toujours déplacer la scène, la jouer ailleurs, c'est l'opération hystérique du tricheur comme sujet, qui répond à l'opération paranoïaque du despote installé dans son centre de signifiante » (Deleuze et Guattari 1980, 143).

¹² Voir par exemple les travaux d'Alfred Adler et de Luc de Heusch, qui s'opposent l'un et l'autre à l'explication fonctionnaliste issue de la tradition frazérienne faisant du régicide rituel, à l'instar d'Evans-Pritchard, l'expression des conflits internes produits par l'organisation segmentaire : « Le roi serait le symbole de l'unité d'une nation divisée en segments dispersés ; sa mise à mort ne serait que le résultat d'une compétition entre des factions rivales » (Heusch 1987, 45). Heusch souligne que cette interprétation fonctionnaliste qui réduit le politique à une compétition pour le pouvoir, ne rend pas compte du contenu rituel et symbolique de la royauté sacrée.

¹³ Heusch cite lui-même (Muller 1980, 156-161, 172-5).

¹⁴ Par exemple dans l'ensemble bantoue, « le roi Kuba [Nyim] perd toute attache clanique au moment de son intronisation. Il a des relations sexuelles avec une sœur et épouse une petite-nièce appartenant à son clan. Il est assimilé à un sorcier redoutable, il est désormais à la fois considéré comme une ordure et un esprit de la nature (*ngesh*). Sa puissance est dangereuse, et cependant elle est indispensable au bon fonctionnement de l'univers et de la société » (Heusch 1987, 49).

¹⁵ « [Aaron] appuyait les deux mains sur la tête du bouc vivant, et il confessait sur lui toutes les fautes des enfants d'Israël, et tous les péchés et toutes les transgressions et les donnait sur la tête du bouc et il l'envoyait, par la main d'un homme, dans le désert. Le bouc portait sur lui toutes les fautes vers un pays séparé, et on envoyait le bouc dans le désert » (Lindon 1955, 50, pour Lévitique XVI, 20-22).

¹⁶ Cf. aussi *Jonas* (Lindon 1955, 27-50, notamment 43-44) : « Voilà ce que tu as fait : le mal, le mal de Ninive, est sur moi, et me brûle. *O Adonai*, n'est-ce pas exactement ce que je disais, *n'est-ce pas là ma parole tant que j'étais les deux pieds sur terre, son mon sol ? Sur quoi*, m'appuyant sur toute ma science et toute ma logique, *j'ai pris les devants en m'enfuyant vers Tarsis, car je savais que Tu es un Dieu compatissant et bon, lent à l'irritation et grand en amour, et qui se ravise sur le mal*. Je savais que Tu voulais sauver Ninive et qu'il Te fallait quelqu'un qui se chargeât de son mal. [...] Je l'ai pris, ce mal, sur moi et, quand il m'ont jeté à l'eau, c'étaient en réalité leurs frères, les Ninivites, que les matelots sauvaient... ».

¹⁷ Dans un contexte argumentatif qui n'est pas si éloigné qu'il pourrait paraître, Louis Althusser avait souligné l'importance de ce problème de la garantie, en rapport avec une fonction idéologique (et sémiotique) d'« interpellation des individus en sujets », et renvoyait à cet égard à Spinoza (Althusser 1995). Deleuze développe cette question dans *Mille plateaux* et *Spinoza philosophie pratique* ; et déjà dans *Proust et les signes*.

¹⁸ Sur tous ces aspects des *karai* tupi-guarani, cf. Hélène Clastres (Clastres H. 1975, 48-64).

¹⁹ L'ethnologue Hélène Clastres parle à cet égard d'« une religion d'athée » : « Car que signifie l'inquiétude qui poussait les Tupi-Guarani à pareille quête, l'espoir affirmé que l'on peut sans mourir accéder à l'immortalité, sinon énoncer la question de la possibilité (ou de l'impossibilité) pour les hommes d'être à eux-mêmes leurs propres dieux. À quelle pensée renvoie une telle pratique, sinon au refus de la théologie : hommes et dieux y sont deux pôles que l'on veut penser autrement que sous les espèces de la *disjonction*. Voir dans cette religion un discours sur les dieux est non seulement la réduire à son expression la moins significative, mais la distordre par l'imposition d'une logique qui n'est peut-être pas la sienne » (Clastres H. 1975, 39).

²⁰ « La quête de la Terre sans Mal c'est donc le refus actif de la société. Authentique ascèse collective qui, parce que collective, ne peut vouer les Indiens qu'à leur perte : si les "migrations" doivent échouer c'est bien parce que le projet qui les anime – la dissolution voulue de la société – est lui-même suicidaire. La pensée de la Terre sans Mal ne se résout donc pas en celle d'un

Ailleurs qui ne serait que spatial. Elle est celle d'un Autre de l'homme, exempt absolument de contrainte : homme-Dieu » (Clastres H. 1975, 84).

REFERENCES

- Althusser, Louis. 1995. « Idéologie et appareils idéologiques d'État » In *Sur la reproduction*, ed. Louis Althusser. Paris : PUF.
- Balibar, Etienne, 1985. *Spinoza et la politique*, 3^{ème} éd. Paris : PUF.
- Clastres, Hélène. 1975. *La Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*. Paris : Seuil.
- Clastres, Pierre. 1976. *La société contre l'État*. Paris : Minuit.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux*. Paris : Minuit.
- Foucault, Michel. 1963. *Naissance de la clinique*. Paris : PUF.
- Freud, Sigmund. 1998. *Psychologie des foules et analyse du moi*. Paris : Petite Bibliothèque Payot.
- Heusch, Luc de. 1987. « L'inversion de la dette (propos sur les royautés sacrées africaines) ». In *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, ed. Miguel Abensour. Paris : Seuil.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1982. In *Soleil Hopi*, Préface à Don C. Talaysva, tr. fr. G. Mayoux. Paris : Plon/Pocket.
- Lindon, J. 1955. *Jonas*. Paris : Minuit.
- Muller, J.-C. 1980. *Le Roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria central*. Québec : Serge Fleury.
- Nietzsche, Friedrich. 1996. *La généalogie de la morale*, tr. fr. E. Blondel. Paris: Garnier-Flammarion.

Rousseau, Jean-Jacques. 2001. *Du Contrat social*. Paris : Garnier-Flammarion.

Sibertin-Blanc, Guillaume. 2008. Quérulence et mélancolie : le temps de la justice à la lumière d'un cas psychopathologique. *Filozofija i Drustvo*, n° 1. Belgrade : Institut za Filozofiju i Drustvenu Teoriju.

Spinoza, Benedict. 1997. *Traité théologico-politique*, tr. C. Appuhn. Paris : Garnier Flammarion.

Vernant, Jean-Pierre. 1974. *Mythe et pensée chez les Grecs*, vol. I. Paris: Maspero.

Guillaume Sibertin-Blanc, ancien élève de l'ENS Lettres et Sciences Humaines (Lyon), docteur en philosophie, est actuellement PRAG à l'Université Toulouse II-Le Mirail, chercheur associé au CIEPFC (ENS Paris), et coordinateur du Groupe de Recherches Matérialistes (Toulouse-ERRAPHIS). Dernière publication : *Deleuze et l'Anti-OEdipe*, Paris, PUF, 2009.

Address:

Guillaume Sibertin-Blanc
Université de Toulouse II - Le Mirail
5 allées Antonio Machado
31058 Toulouse, Cedex 9, France
E-mail: sibergui@wanadoo.fr

Varia

Les trois modes perceptifs et le concept d'image chez Bergson

Ioulia Podoroga

Institut de philosophie de l'Académie des sciences de Russie, Moscou

Abstract

The three types of perception and the concept of image in Bergson

The article focuses on the constitution of the concept of image in Bergson's second important book, *Matter and Memory*. It intends to show how this concept is developing throughout the three types of perception that can be found in Bergson: the ordinary or utilitarian perception, pure perception and artistic perception (or vision). According to the modes of participation to these types of perception, the image can be regarded as representational image, movement-image and figuration-image (or temporal image). The article stresses the importance of artistic vision, insufficiently treated by Bergson: it is regarded as a fundamental link between the two other types of perception and makes the appearance of material things possible for us, in our conscious perception.

Keywords: Bergson, perception, image, form, movement, art, duration

La méfiance de Bergson à l'égard de la pensée conceptuelle, ou, plus précisément, à l'égard de la conceptualité toute faite, arrêtée, est bien connue. Il suffit d'évoquer ce passage célèbre et maintes fois commenté de *l'Introduction à la métaphysique* où Bergson se prononce sur l'essentiel de la méthode proprement philosophique :

Notre esprit peut [...] s'installer dans la réalité mobile, en adopter la direction sans cesse changeante, enfin la saisir intuitivement. Il faut pour cela qu'il se viole, qu'il renverse le sens de l'opération par laquelle il pense habituellement, qu'il retourne ou plutôt refonde sans cesse ses catégories [...]. Il aboutira ainsi à des *concepts fluides, capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses* (Bergson 2003, 213. Nous soulignons).

Ce que Bergson semble ébaucher ici, c'est bien l'idéal d'une pensée expérimentale qui change et se change sans cesse en fonction de l'objet privilégié qu'elle tente de suivre. Et cet

objet est ce que Bergson appelle l'intuition de la durée pure. La pensée de la durée est une pensée innovatrice et expérimentale, car son objet lui-même est expérimental : il s'agit à chaque fois d'éprouver la durée, de l'expérimenter dans différentes situations, à travers divers phénomènes, et de créer à partir d'elle les règles générales de toute méthode philosophique. C'est pourquoi cette pensée ne peut pas s'exprimer par concepts ou catégories fixes, mais se joue dans les articulations *entre* les concepts et les images, elle se saisit toujours *au passage* sans jamais aboutir à des énoncés définitifs.

Dans l'analyse qui suit, nous nous proposons d'exposer un échantillon d'un tel travail de la pensée ou de la recherche philosophique au sens fort du terme, telle que l'entreprend Bergson. Nous tâcherons de montrer comment dans l'étude d'un phénomène précis, celui de la perception, Bergson introduit et fait varier au besoin le concept d'image qui semble justement prendre cette forme de « fluidité » nécessaire au déroulement de la pensée expérimentale. En se transformant subtilement au fur et à mesure que la pensée bergsonienne avance, elle se modifie, se différencie, change de nuance. Il s'agit donc pour nous de suivre l'aventure de ce concept d'image qui se constitue chez Bergson à travers trois types ou modes de la perception pour aboutir à son épanouissement en tant qu'image temporelle par excellence saisie et représentée par l'artiste. Une image qui à titre ultime a vocation de rejoindre la durée elle-même.

L'originalité de la théorie bergsonienne de la perception qu'il expose pour la première fois dans *Matière et Mémoire* consiste à assimiler la perception à la matière ou à la faire provenir de l'univers matériel. Le but général que Bergson s'assigne à lui-même, comme il s'ensuit du sous-titre du livre (*Essai sur la relation du corps et de l'esprit*) est de résoudre le problème de la correspondance entre le corps et l'esprit ou le fameux dualisme psychophysique, en proposant une théorie qui échapperait à la fois aux impasses « idéalistes » et « réalistes » de la théorie de la matière. Il met donc en place une opération double visant, d'une part, à plonger notre perception dans les choses, à la matérialiser, pour ainsi dire (ce qu'il appelle « la perception pure »), et d'autre part, à idéaliser en quelque sorte la matière, en la présentant non pas en tant qu'ensemble d'objets ou de choses, mais comme un « ensemble d'images ».

Voici le tout début du premier chapitre de *Matière et mémoire*. Bergson y propose une description du monde qui nous entoure et dont nous faisons, par conséquent, partie : « Me voici donc en présence d'images, *au sens le plus vague* où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme » (Bergson 1985, 11). Située à mi-chemin, comme dit Bergson, entre la chose et la représentation, l'image est une « certaine existence » qui n'est pas close pour nous comme une chose-en-soi kantienne, mais qui n'est pas non plus tout à fait transparente comme le serait une représentation chez Berkeley. Cette existence est donc entre les deux, c'est-à-dire qu'elle est pour nous *presque* la même chose qu'elle est en soi. Ce « presque » fait toute la différence entre la perception pure, d'un côté, et la perception habituelle ou consciente, de l'autre.

En décrivant cet univers composé d'images, Bergson le caractérise comme échange et distribution de mouvements. Les images reçoivent et envoient des ébranlements aux autres images d'une manière quasi instantanée. Elles n'existent pas par elles-mêmes ou pour elles-mêmes, mais chacune tient son existence de tout cet ensemble d'images environnantes qui ne sont là que pour la refléter et pour se faire refléter par elle. C'est donc une existence multiple ou plurielle. Chaque image en en reflétant l'autre participe au mouvement général qui agite la matière. L'image n'est rien de plus que du mouvement effectué, et c'est par ce mouvement ou cette action qu'elle se présente au monde, qu'elle devient visible. C'est pourquoi, par exemple, dans son « Premier commentaire sur Bergson » de *Cinéma 1*, Deleuze identifie l'image bergsonienne avec le mouvement : l'image est un effet de la surface, mais la matière est elle-même cette surface qui ne cesse de se déplier. C'est le mouvement lui-même en fait qui apparaît au monde sous la forme d'image. Or, l'image se transmet différemment selon le mode de la perception qui la sollicite : elle est image-mouvement pure tant qu'elle est objet de la perception pure, elle est image-représentation dans la mesure où elle se laisse découper dans la perception utilitaire. Cette différence n'est pas une différence de nature, souligne Bergson, mais une différence de degré : en choisissant les images qui nous intéressent sur le fond de « l'ensemble

d'images », nous percevons, en conséquence, *moins* – mais ce « moins » ne veut pas dire « autrement ».

Si nous pouvons participer à cet univers, c'est bien par notre corps qui lui aussi est une image. La genèse de notre expérience subjective qui nous situe dans le monde commence par notre corps. Mais contrairement aux images pures de la matière, le corps est doté de la capacité de différer les mouvements, de n'en sélectionner que ceux qui l'intéressent pour une raison précise. L'homme jouit donc de la *perception consciente*. Cette perception transforme les images telles qu'elles peuplent l'univers matériel, avec leurs actions et réactions, en *représentations*. Elle consiste à détacher les choses de leur entourage, à les distinguer les unes par rapport aux autres, bref, à les objectiver pour pouvoir agir sur elles. Les choses n'intéressent notre perception que dans la mesure où elles peuvent répondre à nos besoins naturels. La perception n'est pas une faculté de connaissance théorique et abstraite – et c'est bien là la thèse la plus originale de Bergson – elle ne se forme qu'en vue d'une action, imminente ou différée. Par conséquent, ce que nous percevons naturellement, c'est ce côté pratique des choses, grâce auquel celles-ci, comme le dit Bergson, semblent être tournées vers nous. Nous découpons, configurons le monde pour nous en fonction de ces rapports primordiaux que tout être vivant a besoin d'établir avec son milieu. La perception reflète les rapports que nous avons avec le monde et c'est à partir de ces rapports que nous dégageons les formes ou les objets : suivant la célèbre formule de Bergson, « la perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps » (Bergson 1985, 29). Autrement dit, plus on a du temps avant de prendre une décision et d'agir, plus on a la possibilité d'élargir et d'approfondir notre champ perceptif. Et inversement, en percevant de mieux en mieux, nous sommes en mesure de mieux préparer notre action. La perception se forme donc dans cette brèche, dans cet écart creusé entre deux actions¹. Notre perception naturelle n'aurait par conséquent aucun rapport véritable avec le mouvement ou le devenir des choses, mais seulement un rapport avec les états séparés de ces choses que nous identifions en tant que représentations des choses dans l'espace et que nous pouvons appeler *images arrêtées*.

Si l'on suppose que la perception habituelle ne se réalise qu'en découpant la réalité, la question qui se pose est la suivante : qu'est-ce qui rend possible ce découpage, qu'est-ce qui lui sert de support matériel ? Sur le fond de quoi opère-t-elle ses découpages ? Bref, quelle est cette réalité que la perception nous fait entrevoir, si tant est, comme insiste Bergson, qu'il n'y a pas de différence de nature entre les images existantes « en-soi » et ces mêmes images « pour-nous » dans la perception ?

Par un mouvement inverse de la pensée, nous revenons aux images-mouvements, mais, cette fois-ci, en posant la question en termes de théorie de la perception (et non plus en termes de théorie de la matière). Si nous n'avons affaire qu'à la perception consciente et chargée de souvenirs, ne pourrait-on pas imaginer une perception désintéressée, « pure » qui nous replongerait dans l'univers des images pures ? Tout cela nous ramène à la conception de la durée de Bergson qui est ce type de réalité sur lequel Bergson fonde sa théorie de la connaissance et sa philosophie en général. Pour dévoiler cette réalité originaire, on a besoin d'une perception détournée des buts utiles de la vie quotidienne. Cela nécessite un effort tout particulier de l'imagination, car c'est seulement par l'imagination qu'on peut nous défaire de notre représentation, déjà toute faite, du monde.

Il semble d'abord que l'accomplissement de la série d'opérations consécutives serait suffisant pour accéder à cette expérience. Premièrement, il faut suspendre la fonction réflexive de notre conscience qui engage la mémoire et « substituer à cette perception, toute pénétrée de notre passé, la perception qu'aurait une conscience adulte et formée, mais enfermée dans le présent, et absorbée [...] dans la tâche de se mouler sur l'objet extérieur » (Bergson 1985, 30). Seulement en séparant les qualités sensibles de « ce rythme particulier de durée qui caractérise notre conscience » (Bergson 1985, 72), nous pouvons les saisir en elles-mêmes. En nous « débarrassant » de la mémoire, nous nous transportons automatiquement dans le moment présent qui recommence sans cesse, qui est le « milieu » naturel temporel de la matière. La différence principale entre la conscience et la matière consiste en ce que celle-ci n'a pas de succession, mais qu'elle est

mens momentanea. Si l'on pouvait nous désapproprier de notre expérience individuelle, on serait en mesure d'atteindre l'expérience pure – ni « subjective », ni « objective », comme dit Bergson. L'hypothèse de la perception pure se présente donc comme une tentative de pénétrer une expérience qui n'appartient proprement encore à personne. Autrement dit, une fois affranchis de la mémoire, il faudra que « nous entrions dans l'objet même [...] que nous le percevions en lui, et non pas en nous » (Bergson 1985, 41):

Rétablissons [...] le caractère véritable de la perception ; montrons, dans la perception pure, un système d'actions naissantes qui plonge dans le réel par ses racines profondes : cette perception se distinguera radicalement du souvenir; la réalité des choses ne sera plus construite ou reconstruite, mais touchée, pénétrée, vécue (Bergson 1985, 71-2).

On peut croire que la suppression ou la suspension des autres « flux » de notre conscience, comme la mémoire ou l'affection, conduira à une réduction significative de notre « position » dans le monde, ce flux étant détaché de l'ensemble des fonctions qui forment notre durée et son épaisseur. Comme si notre conscience était prise uniquement à partir d'une seule dimension, dans la platitude ou l'étalement de sa présence. Cependant, la perception qui se dirige exclusivement vers l'extérieur et s'immerge dans les choses matérielles est capable de dilater infiniment son champ. Ce n'est pas simplement une contemplation, c'est une perception *active* qui est attachée à la réalité par « des actions naissantes ». Une perception *sensible* aussi, capable de nous faire toucher et de nous faire sentir « la réalité des choses ». D'une manière analogue au procédé de l'introspection, nous sommes invités à opérer une sorte d'« extrospection » qui nous permettrait de « toucher » la matière en elle-même. La perception pure participe donc toujours (ou du moins essaye de participer) au mouvement incessant de la matière, sans pour autant avoir de rôle précis dans cette distribution du mouvement, car étant coupée de l'avenir, elle ne prépare plus ses actions, mais agit pour ainsi dire automatiquement, inconsciemment. Portée à sa limite, cette perception doit être semblable à la perception qu'aurait instantanément

n'importe quel point matériel de tout l'ensemble de l'univers auquel il appartient.

En vrai visionnaire, Bergson dresse devant nous deux modèles distincts de l'univers, deux systèmes d'images, comme il le dit lui-même. L'univers des images-mouvements saisies par la perception pure, qui ne connaît pas encore le temps ou connaît uniquement le temps instantané de la matière. Et l'univers des images-représentations formées par la perception consciente qui, en les découpant de l'ensemble des images, les arrête – cette perception ayant connu le temps l'a finalement chassé de son champ. Dans le premier cas donc, il y a le mouvement sans le temps, dans le deuxième, il y a le temps sans mouvement – le temps mort.

Mais où est donc passé le temps ou la durée pure ? Où faut-il le chercher ? La perception pure sous-tend la perception consciente ou habituelle et la relie de façon immanente au devenir matériel ; c'est dans cette jonction, nous semble-t-il, qu'il faut chercher la durée bergsonienne. Il existe chez Bergson une troisième forme de perception qu'il ne thématise peut-être pas suffisamment, mais dont on devine la présence en filigrane dans presque tous les textes de Bergson. C'est la perception ou la vision esthétique.

La vision artistique en tant que perception (le *voir*) et action (le *représenter*) à la fois se constitue donc sur le fond de deux autres perceptions : la perception utilitaire de tous les jours, et la perception pure. Si la perception utilitaire lui fournit des mécanismes de représentation tout en lui prescrivant des limites, la perception pure, en revanche, rend possible le dépassement de ces limites et fournit en quelque sorte à la vision artistique son contenu propre. Cette vision qui est tout d'abord une tentative de retour à la perception pure, à la pure mobilité, trace en fait le passage entre les deux, ce qui signifie pour nous la naissance des choses au monde. En se débarrassant des usages utilitaires et *spatiaux* de la perception consciente, l'art peut nous permettre d'accéder aux origines de cette perception dans le *temps*. Il libère le mouvement en réconciliant la continuité de la pure mobilité matérielle et la discontinuité de notre perception singulière. C'est la frontière entre les deux qu'il fixe. La frontière entre l'espace et le temps.

Référons-nous à un passage du IV^{ème} chapitre de *Matière et mémoire* qui nous montre comment, par un exercice continu de l'esprit, nous pouvons nous-mêmes changer de mode de la perception, passer d'une perception à une autre. Nous commençons bien entendu par la perception « habituelle » que Bergson propose aussitôt de « relier » pour aboutir à la perception pure

Reliez les uns aux autres, en un mot, les *objets discontinus* de votre expérience journalière ; résolvez ensuite *la continuité immobile* de leurs qualités en *ébranlements sur place* ; attachez-vous à ces mouvements en vous dégageant de l'espace divisible qui les sous-tend pour n'en plus considérer que la *mobilité*, cet acte indivisé que votre conscience saisit dans les mouvements que vous exécutez vous-mêmes : vous obtiendrez de la matière une *vision* fatigante peut-être pour votre *imagination*, mais pure, et débarrassée de ce que les exigences de la vie vous y font ajouter dans la perception extérieure (Bergson 1985, 234).

Ainsi, on voit que le fait premier de l'expérience, ce sont « les objets discontinus » que nous fournit justement la perception naturelle. Mais puisque notre perception naturelle lie ces objets entre eux par un mouvement abstrait, elle les perçoit dans « la continuité immobile ». Ce n'est qu'une illusion de la continuité. Pour accéder à la continuité réelle, il faut discerner derrière les qualités sensibles des objets les éléments minimes qui les constituent, les « résoudre en ébranlements sur place ». Ce qui frappe dans cette citation, c'est justement la façon et l'ordre selon lesquelles cette double opération sera menée : relier d'abord et résoudre ensuite. On ne peut pas résoudre sans relier en première place : même si cette première reconstitution est a priori fausse, au sens où elle n'atteint que la « continuité immobile » !

Rétablissez maintenant ma conscience, et, avec elle, les exigences de la vie : de très loin en très loin, et en franchissant chaque fois d'énormes périodes de *l'histoire intérieure des choses*, des vues quasi instantanées vont être prises, vues cette fois *pittoresques*, dont *les couleurs plus tranchées* condensent une infinité de répétitions et de changements élémentaires. C'est ainsi que les milles positions successives d'un coureur se contractent en une seule attitude symbolique, *que notre œil*

perçoit, que l'art reproduit, et qui devient, pour tout le monde, l'image d'un homme qui court (Bergson 1985, 234).

Si maintenant, après avoir accompli avec succès l'exercice que nous propose Bergson, nous revenons vers notre conscience gouvernée par « les exigences de la vie », notre monde des objets ne va plus nous apparaître de la même façon. Car ce procédé méthodique que propose Bergson est une véritable *expérience*. Après avoir vécu cette expérience, on ne peut plus faire *comme si* cette expérience n'a jamais eu lieu: lorsque l'on retourne à la perception normale, on se rend compte qu'elle ne découpe pas les choses au gré du hasard, elle le fait à travers « l'histoire intérieure des choses », ou plus précisément, au lieu de découper, elle *enjambe* ! La perception devient consciente du mécanisme qui la gouverne, du rythme spécifique qui la limite et qui la contraint d'accomplir des contractions et des condensations. Ainsi, nous n'avons pas seulement accompli l'expérience d'une perception pure : en revenant à notre monde perceptif habituel, nous la complétons par la dimension historique et temporelle fournie par notre mémoire. Maintenant, notre perception se rend compte du changement que ces prises de vue produisent au sein d'un tout. Les couleurs, la forme, les contours sensibles ne sont plus les mêmes après avoir été soumis à l'analyse. Les couleurs sont « plus tranchées » et denses, puisqu'elles contiennent en elles toute l'intensité de condensation qui permet la constitution de cette couleur. Chaque qualité sensible est une multiplicité de perceptions et de sensations qui la remplissent. Le mouvement le plus infime est déjà gonflé du millier de mouvements élémentaires qui se cachent en son sein. C'est bien la mise en continuité de deux formes de perception grâce à l'analyse génétique de la perception qu'entreprend Bergson qui fait apparaître une véritable image temporelle.

« L'image d'un homme qui court » dont parle Bergson ne peut pas donc être juste une position quelconque qu'enregistrerait l'appareil photographique, ce serait l'image qui concentre en elle toute la profondeur et toute l'intensité du mouvement, comme ramassée, recueillie en elle de façon instantanée. Cette « attitude symbolique » « que notre œil perçoit, que l'art reproduit », dont Bergson parle à la fin de la citation précédente, nous

introduit donc directement dans la problématique de l'art et de la constitution de la vision esthétique.

Pour développer cette citation dans la direction qui nous intéresse, passons maintenant à *l'Évolution créatrice* et voyons comment se crée une représentation artistique :

« Du galop d'un cheval notre œil perçoit surtout une attitude caractéristique, essentielle ou plutôt schématique, *une forme qui paraît rayonner sur toute une période et remplir ainsi un temps de galop* : c'est cette attitude que la sculpture a fixée sur les frises du Parthénon ...

le galop d'un cheval (se ramasse) en une attitude unique, qui brillerait en un instant privilégié et éclairerait toute une période » (Bergson 1994, 331-2).

Ce passage semble prolonger le thème général de la citation précédente : il s'agit toujours d'un mouvement schématique mais cette fois-ci reproduit par l'art. Par contre, si auparavant Bergson parlait de *l'image*, ici on le voit introduire la notion de *forme*. Et visiblement, ce n'est plus la forme de la perception quotidienne. En effet, cette forme est décrite en termes curieusement proches du mouvement de l'ébranlement sur place dont Bergson parle plus haut. Ce n'est pas une forme close, repliée sur soi que l'art représente. Au contraire, c'est une forme *rayonnante*, une forme qui émane de son énergie, qui s'épanouit en dehors.

Notre hypothèse sera alors la suivante : on suppose que *l'image* de la course qui est formée ou informée par l'art devient une forme capable de mettre en valeur *l'essence* même du mouvement – son caractère « duratif ». En l'occurrence, nous pourrions montrer que l'art reste effectivement pour Bergson la pratique privilégiée qui fournit les moyens heuristiques inégalés en ce qui concerne la connaissance de la nature de la durée. La forme donc, si elle est véridique, n'est pas figée dans une posture fixe, elle « rayonne »². La course du cheval dure, elle est réelle, parce qu'elle comprend en soi, en les superposant entre eux, tous les moments temporellement différents du galop. La forme qu'on visualise, ce n'est plus une forme spatiale que nous obtenons dans la perception habituelle, mais elle est temporelle, elle est composée de fragments de continuité dans lesquels s'éparpille tout mouvement. La forme donne l'impression du

mouvement dans l'espace, du galop, tout en étant retenue entre les étaux de la spatialité (ce joug de tous les arts plastiques), car paradoxalement, ce qu'elle nous donne à voir, ce n'est pas ce mouvement concret de translation dans l'espace, mais la mobilité véritable qui n'a rien à voir avec l'espace. C'est grâce à son manque du mouvement « réel » dans l'espace qu'elle atteste de l'existence du mouvement dans le temps :

« Qu'est-ce que le « mobile » auquel notre œil attache le mouvement, comme à un véhicule ? Simplement une tâche colorée, dont nous savons bien qu'elle se réduit, en elle-même, à une série d'oscillations extrêmement rapides. *Ce prétendu mouvement* d'une chose n'est en réalité qu'un *mouvement de mouvements* ». (Bergson 2003, 165. Nous soulignons)

Le rayonnement de la forme c'est son existence en tant qu'image de la perception pure, en tant que « mouvement du mouvement ». Mais la forme contracte l'espace virtuellement parcouru par le cheval dans un instant unique du temps. L'espace n'a plus la même valeur que dans la perception concrète, où on a besoin de l'espace pour pouvoir suivre le mouvement, pour le situer par rapport à nous, là où il n'est pour nous qu'un repère. Mais en vérité ce n'est pas l'espace qui soutend le mouvement, c'est la figuration intérieure propre au mouvement lui-même. La forme qui vibre, palpite, scintille, contracte en soi un nombre infini de formes possibles. Donc, ce n'est pas vraiment une *seule* forme dans le sens de la perception habituelle : c'est un ensemble de formes soudées qui entrent dans un rapport d'interpénétration. Ce processus, on peut le dénommer *figuration* (*Gestaltung* : formation de la forme, comme dit Klee). La forme prise dans la figuration perd sa supériorité vis-à-vis du mouvement, le pouvoir de l'image spatiale étant rejeté au profit d'un changement temporel.

D'ailleurs, on peut pointer à partir de là une insuffisance du terme « forme » à l'égard de la représentation esthétique. C'est le terme lui-même qui prête à confusions. Voici ce que Bergson écrit dans *l'Évolution créatrice* :

« La vie est une évolution. Nous concentrons une période de cette évolution en une vue stable que nous appelons une *forme*, et, quand le changement est devenu assez considérable pour vaincre l'heureuse inertie de notre perception, nous di-

sons que le corps a *changé de forme*. Mais, en réalité le corps change de forme à tout instant. Ou plutôt *il n'y a pas de forme*, puisque la forme est de l'immobile et que la réalité est mouvement. Ce qui est réel, c'est le changement continu de la forme: *la forme n'est qu'un instantané pris sur une transition* » (Bergson 1994, 301-2).

Dans la figuration, il n'y a pas de frontières définies entre les formes ; chaque forme sert d'élément complémentaire à une autre forme. Par conséquent, ce n'est pas seulement la forme actuelle, présente, qui est complémentaire, mais aussi chaque forme possible, idéale, subsistant virtuellement. Nous voyons maintenant pourquoi l'art n'imité jamais rien : malgré l'illusion de référence que l'art classique et réaliste semble nous suggérer, il ne renvoie à rien d'existant, au-delà de ce monde qu'il cherche lui-même à représenter. Ce qui l'intéresse, comme dit Merleau-Ponty, c'est « de dévoiler les moyens, rien que visibles, par lesquels la chose se fait cette chose particulière sous nos yeux » (Merleau-Ponty, 1985, 28). C'est une véritable métaphysique de la vision que l'art proclame.

Nous avons ainsi parcouru les trois modes de la perception ou ses trois formes distinctes qu'on peut repérer chez Bergson. Chacune représente un niveau particulier de notre « communication » avec le monde matériel, et chacune présuppose une effectuation d'un certain acte : celui de découpage dans le cas de la perception utile, celui de « relier/résoudre » comme dans cet effort de l'imagination qu'il faut engager pour accéder à la perception pure, et celui de concentration en une forme ou figuration qui est propre à l'acte artistique. En guise de conclusion, essayons de dresser une représentation graphique distinguant les trois niveaux de la perception que nous avons étudiés:

1.

Ligne en pointillé, morcelée qui désigne notre perception habituelle et pragmatique. Les pointillés étant les « images arrêtées » qu'on découpe dans le continu du devenir³.

2.

Ligne continue ou une multitude de lignes superposées qui correspondent aux ébranlements sur place que présente la continuité de la matière accessible dans la perception pure en tant qu' « image-mouvement ».

3.



Ligne courbe qui articule une image-figuration temporelle dans la perception esthétique.

Certes, ces niveaux représentés par différents types de lignes, ne sont que des abstractions du mouvement continu de la perception qui peut passer d'un niveau à l'autre sans oublier le niveau précédent. Évidemment, ces trois niveaux sont liés ensemble et constituent la profondeur de notre vision. Essayons de préciser les rapports entre ces niveaux. Le premier (1) et le troisième (3) niveau sont des positions extrêmes entre lesquels se déplace notre perception habituelle : autant la première est nécessaire pour ce rôle actif que nous jouons dans le monde, autant l'autre est désintéressée et exprime une attitude de pure contemplation. Mais tous les deux s'appuient sur le noyau central qui les lie ensemble et qui est la réalité même ou la durée⁴.

Si le morcellement ou le découpage de la réalité est une fonction générale de notre faculté de perception dont l'exercice est inimaginable sans le fond de la réalité matérielle qui la soutient, de manière analogue, la vision esthétique nécessite un effort de l'imagination qui doit être focalisé ou orienté vers l'essence même du mouvement, son essence métaphysique. Cette essence trouve son expression immédiate dans l'image quasi-physique d'ébranlement ou d'oscillation qui renvoie à l'explication scientifique de la nature invisible du mouvement (la théorie des ondes, etc.). L'image de l'ébranlement serait donc une des images possibles, « une vision » qui serait censée nous diriger vers la mobilité en tant que telle ou la durée. Si la perception utile est une façon de faire abstraction de la réalité pour

mieux s'en servir, la perception artistique revient vers la réalité pour découvrir ses « chiffres secrets » (Merleau-Ponty). La perception esthétique semble donc avoir partie liée avec la perception habituelle, au moins en ce qu'elle est réduite à utiliser la même technique, celle de découpage et de synthèse qui lui permettent de discerner des formes visibles, « dignes » d'être représentées. En ce sens, on peut dire que le troisième niveau comprend en soi les deux premiers, car c'est une vision qui se forme à partir des éléments antérieurement analysés⁵. C'est elle qui fournit la vraie synthèse, consciente, des matériaux sur lesquels elle opère : ses morcellements sont des condensations. Pour emprunter encore une fois le vocabulaire deleuzien, c'est la *coupe mobile* sur la durée. La forme qui apparaît dans la perception esthétique ne serait plus cette forme découpée et superficielle, une « croûte extérieure », comme aime dire Bergson, mais une forme organisée, structurée, vivante qui ressemble davantage finalement au concept de forme entendu par la *Gestalt-théorie*.

L'image de la courbe que nous proposons pour caractériser la vision artistique n'est pas seulement une synthèse des deux autres figures ou une sorte de relève par rapport à celles-ci, une simple fusion de la ligne morcelée, parcourue par un mobile et de la ligne continue de la perception pure formée des ébranlements sur place. Elle marque précisément cet instant de décalage, de *clinamen* qui fait sortir la perception artistique comme une perception humaine de la continuité des choses, comme si elle rendait perceptible, visible l'expansion de cette forme dans le temps, son devenir figuration. C'est par une courbe, dans une sorte de courbure, que l'image-figuration est accentuée. La courbe est une figure dynamique par excellence, elle se déploie dans l'espace, mais tout en gardant sa continuité intrinsèque, elle ne peut pas être défragmentée, elle marque ainsi une véritable naissance de la figuration. L'art semble prendre les mêmes choses ou objets qui nous sont familiers dans notre expérience quotidienne pour essayer de les lier entre elles, pour les attacher à leur entourage vivant par une ligne continue qui désigne l'acte de création en tant que tel. C'est pourquoi nous avons choisi de représenter cette forme-Gestaltung par le biais d'une ligne courbe : graphiquement, ce processus de liaison ne se manifesterait pas comme la comblée

des lacunes ou des vides entre les morceaux détachés, mais comme le rétablissement d'un mouvement unique qui fait fondre les choses dans la mobilité de la vie à laquelle elles participent et qui les dépasse. La courbe signifie ce rythme, cette pulsation qui va et vient entre les choses et les mouvements qui les animent.

La courbe ou la *ligne flexueuse* sont d'ailleurs des images que Bergson emploie volontiers lui-même. En parlant de l'art de la danse en tant qu'art à part qui fait apparaître le gracieux – catégorie esthétique primordiale à ses yeux – Bergson la caractérise en termes de lignes ou de courbes. La danse est une pratique esthétique de notre corps capable entièrement de créer du mouvement dans la pureté des ses lignes, dans sa continuité où chaque moment en appelle un autre (bien que le même mouvement soit présent dans d'autres arts, dans la déclamation de la poésie et surtout dans la musique). Les arts non-temporels, tels que la peinture, peuvent eux-aussi produire de la continuité. Bergson en parle dans sa note sur Ravaisson:

« Il y a dans le *Traité de peinture* de Léonard de Vinci, une page que M. Ravaisson aimait à citer. C'est celle où il est dit que l'être vivant se caractérise par la *ligne onduleuse ou serpentine*, que chaque être a sa manière propre de serpenter, et que l'objet de l'art est de rendre ce serpentement individuel. « Le secret de l'art de dessiner est de découvrir dans chaque objet la manière particulière dont se dirige à travers toute son étendue...une certaine ligne *flexueuse* qui est comme son *axe générateur* ». Cette ligne peut d'ailleurs n'être *aucune des lignes visibles* de la figure. Elle n'est plus ici que là, mais elle donne la clef de tout. Elle est moins perçue par l'œil que pensée par l'esprit » (Bergson 2003, 165).

La ligne onduleuse ou flexueuse est une image qui correspond le mieux à la vision artistique en réunissant en soi les deux moments de la perception dont cette vision se constitue : la durée des choses (que nous découvrons grâce à une intuition spécifique de la nature ondulatoire de la matière) et la durée de la conscience perceptive qui ne peut s'empêcher de contracter la durée des choses selon son rythme à elle. L'artiste est celui qui saisit la mobilité intérieure des choses mais parvient aussitôt à l'individualiser, la singulariser en une figuration particulière. La vision artistique tout en étant immergée dans les choses

mêmes, présente cette configuration particulière – la forme rayonnante qui ne reflète pas seulement l'apparition des choses, mais prétend à saisir leur constitution intime, leur forme propre qui est au fondement de leur émergence pour nous.

Nous avons ainsi pu assister à un déploiement singulier de toute une série d'acceptions que prend, à la mesure que l'argumentation bergsonienne se déroule, le concept d'image. Dans *Matière et Mémoire*, ce concept se développe dans le champ ouvert par le problème de la perception. En commençant par le concept d'image-mouvement, nous sommes passée ensuite à l'étude de la perception « habituelle » qui nous livre des images-représentations, qui correspondent à ces choses matérielles distinctes auxquelles nous avons affaire dans notre vie de tous les jours. Nous avons enfin terminé avec l'analyse de la perception artistique qui nécessite un ordre de concepts à part, car l'image qu'elle vise, n'est plus une image spatiale ou une image-mouvement de la matière, mais une image *temporelle*, celle qui se développe dans la durée pure. À côté des concepts complémentaires de « forme », de « mouvement » ou de « mobilité », nous avons ainsi dégagé les concepts qu'on peut appeler larvaires ou discrets comme « oscillation », « ébranlement sur place » ou « forme rayonnante » – tels concepts ne sont déjà plus de simples métaphores, mais ne sont pas encore des concepts tout faits avec un sens défini et inébranlable. La pensée de Bergson s'exprime donc toujours en cherchant des nouvelles façons à se représenter. Ses concepts n'existent pas séparément les uns des autres, mais forment une chaîne solide de métaphores et de concepts complémentaires qui se relaient les uns les autres au cours du développement du raisonnement bergsonien *dans le temps*. C'est pourquoi, nous tâcherons en vain de donner une définition concrète au terme d'image, tant est vrai qu'elle ne se détermine qu'à travers tout un champ discursif qui en fait varier le sens.

NOTES

¹ Bergson explique plus loin dans le texte ce qui remplit cet écart et participe ainsi à la préparation de l'action. Il s'agit bien de la mémoire, sous ses deux formes, motrice et celle de remémoration, et de l'affectivité ou de la sensibilité de notre corps exposé aux chocs et aux impacts physiques.

² Cette image de rayonnement sera reprise plus tard par Merleau-Ponty : « la peinture s'est donnée un mouvement sans déplacement, par vibration ou rayonnement [...] La toile immobile pourrait suggérer un changement de lieu comme la trace de l'étoile filante sur ma rétine me suggère une transition, un mouvoir qu'elle ne contient pas » (Merleau-Ponty 1985, 77).

³ Cf., par exemple, chez Bergson: « [...] les corps bruts sont taillés dans l'étoffe de la nature par une perception dont les ciseaux suivent, en quelque sorte, le pointillé des lignes sur lesquelles l'action passerait » (Bergson 1994, 12).

⁴ Si on était obligé de donner une représentation graphique de cette réalité, c'est justement pour la situer par rapport à deux façons de voir qui lui correspondent. On a choisi la figure géométrique la plus « neutre » qui est la ligne. Ce qui nous importe ici, c'est juste le caractère de continuité que cette ligne est capable d'exprimer.

⁵ Nous pouvons voir que cette méthode pratiquée par Bergson ressemble beaucoup à la méthode mathématique de la différenciation et de l'intégration. En effet, c'est une analogie que Bergson utilise lui-même pour expliquer son approche. Dans le premier passage, il opère presque une analyse infinitésimale, en partant des quantités immobiles de notre perception vers la qualité à l'état naissant (cf. *Introduction à la métaphysique*). Ensuite il procède à l'intégration qui rétablit la qualité mouvante et continue.

REFERENCES

- Bergson, Henri. 1985. *Matière et Mémoire*. Paris : PUF.
Bergson, Henri. 2003. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF.
Bergson Henri. 1994. *L'Évolution Créatrice*. Paris : PUF.
Bergson Henri. 1994. *L'Évolution Créatrice*. Paris : PUF.
Merleau-Ponty, Maurice, 1985. *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.

Ioulia Podoroga est chercheuse associée au Centre de la philosophie moderne et des sciences sociales (Université de Moscou) et au Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine (ENS, Paris).
Interets de recherche : anthropologie philosophique, philosophie française du XX^e siècle, philosophie et littérature russe, philosophie de l'art.

Address:

Ioulia Podoroga

Russian Academy of Sciences Institute of Philosophy

Volkhonka 14, 119991 Moscow, Russia

Email: iouliapod@hotmail.com

On the Possibility of Mystery. Philosophy and Esotericism

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

Abstract

The aim of the present article is to show that the relation esoteric-exoteric is intrinsic to philosophy. For Hegel, mystery and esotericism are categories related to the finite and so, with the incomplete reflection of the spirit in himself. The speculative philosophy is oriented towards the ideal of complete (*vollständig*) revelation of the object and so, towards an intrinsic exoteric character of philosophical reflection.

Keywords: Hegel, esoteric philosophy, reflection, mystery, truth

1. The Place of Mystery

At the beginning of his book *Kabbalah and Interpretation*, Moshe Idel gives a definition of the hermeneutical practice which makes Jewish hermeneutics of the post biblical period possible; he speaks of *arcanization*, defined as a "secretive understanding of canonical texts understood as pointing to these realms in allusive ways: anagrammatic, numerical, allegorical or symbolic" (Idel 2002, 1). Two moments are the landmarks of this process. The former is that of "extending the relevance of the canonic text" to various domains: cosmology, psychology, theosophy, etc. The latter, which is the actual interpretive one, consists of developing complex hermeneutic techniques that master and account for this extended relevance. The hermeneutic presupposition of the Jewish post biblical tradition is the

* This paper presents a part of a research granted by Romanian Ministry of Education, Research and Innovation: CNCSIS grant no. 2009: *Origen: fundamentals of the European philosophic space (commentary of the bilingual Origenian interpretation to the Hexateuch)*, director PhD Lecturer Adrian Muraru. The research was developed during a fellowship at Humbolt Universität zu Berlin, offered by KAAD (Katolischer Akademischer Ausländer-Dienst).

following: “Secrets are commensurable to the methods that will solve the enigma implied in the secrets” (Idel 2002, 2).

It is interesting to note that arcanization is seen in this particular context not as a simple interpreting game, but rather as a manner of creating tradition and, moreover, as a phenomenological mode of the sacred. According to M. Idel, a proliferation of the interpretive techniques is connected to a larger religious phenomenon, that of the “textualization” of religious life. During the post biblical age, revelation shifts from the emphasis on the level of the world to the level of the text. God expresses Himself through words, the sacred text becomes the place where religious life is put at stake. Hermeneutics thus becomes the privileged manner of assuming the connection with the sacred, while mystery is its fundamental category. On the one hand, it is a “systemic feature of the sacred”, a name given to the absolute of the sacred. The sacred retains its difference from the mundane by hiding itself, which results in the labyrinthine creation of the text. On the other hand, however, “the special status of a text is the feeling of necessity to adopt it in a later period and to adapt it to that period.” (Idel 2002, 6). Arcanization meets the need to open the text, of increasing not only its systemic relevance, but also its temporal relevance, in relation to the renewed question – and danger – that time carries in itself. Hence, there are two manners of arcanization mentioned by M. Idel, i.e. systemic arcanization, derived from “the nature” of the sacred, and critical arcanization, in relation with its historical condition.

The place where an explanation of the mystery and of the esoteric practices accompanying it can originate is the mystic tradition, that is the Jewish tradition in this case. Paradoxically, the consequence of arcanization is not a “weakening” of the interpreter, whose task is to reconstitute a meaning starting from its symptoms, but rather that of assuming an infinite horizon, in a progressive perpetuation and cohabitation with it.

On the contrary, another landmark of the hermeneutics of mystery is represented by Johannes Chladenius who belongs to the Western tradition. For this author, mystery is scantiness, not abundance. Firstly, the obscurity of the text derives from

the manner it is transmitted, and eliminated by the criticism exerted on it. Secondly, obscurity can persist through the inherent quality of the text placed in a horizon which is historically different from that of the interpreter. Understanding *the author's viewpoint (Sehe-Punkt)*, his world is actually the most important element of the hermeneutical exercise. This progresses through the accumulation of knowledge, through the explanation of implicit concepts that make the author express himself in a certain way. Interpreting is thus reduced to rendering in an explicit manner what the text contains implicitly; this implicit aspect, which is not uttered or assumed, is the element that differentiates it from any other. In the case of theology, when relying on the interpretation of the Holy Scriptures, the general rules of interpreting are not applicable as they are in the case of lay texts. However, through interpretive exercise, they too can be brought closer to perfection and become useful in this manner, as Chladenius says in paragraph no. 189 of *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (Leipzig, 1742). For Chladenius and, as a matter of fact, for the entire tradition of Enlightenment hermeneutics, mystery, the obscure locus represents an obstacle. It is not assumed as such, while reduced to the difference between the world of the author (of the text) and the world of the interpreter. In the case of Biblical hermeneutics, in spite of the difference resulting from the fact that the sacred text is revealed, interpreting is reduced to the same task of diminishing historical difference. Interpreting is thus oriented not towards “living” within the horizon of the mystery, but rather towards reducing it for practical or theoretical purposes. According to Dannhauer, the good interpreter, is (considered through the stand point of mystical hermeneutics that was introduced in the beginning of this article) a weak interpreter.

2. Philosophy between the Esoteric and the Exoteric. Hegel

The two manners in which mystery can be assumed – as the “transcendental element” and as the horizon of the hermeneutic task, can also be discussed from the point of view of two

concepts pertaining to the “philosophy” that accompanies them. Once philosophy – at the end of modernity – understands its task from the point of view of the process of interpretation and not from that of substantiation, the relation between the exoteric and esoteric principle is reopened. One does no longer speak about a cultural relation, defined by the interconnection between philosophy and its “public”, but rather about a systematic relation which starts from the “role” mystery plays in the horizon of the text. Philosophy takes on either of the two positions related to the mystery of the word that have been drafted in the previous section.

A good instance of author in this respect is Hegel. As a critic of the Enlightenment, which he understands as a cultural form placed under the sign of abstract intellect, Hegel places himself in a paradigm that opposes mystery. With Hegel, the idea of philosophy is linked to that of “clarity”. In the history of philosophy, for instance, Hegel speaks about spirit as a universal spirit whose substantiation is neither nature, nor the forms of individual conscience, as in the case of the finite spirit, but rather the rational form that the historical world, art or a people’s religion takes. Under all these shapes, the spirit becomes an object for itself and returns to itself through philosophy, seen as a form of knowledge of this substantial spirituality. Consequently, “philosophy is the thought of its age”. “The determined form of a philosophy is contemporary to a certain form to the peoples from which this philosophy emerges (...)” (Hegel 1971, 73) In other words, the form that a philosophy takes depends on the stage in the evolution of the spirit it “fulfills”. Considering that the substantial form of an age is its content, philosophy becomes the specific form that this content takes, when it sees itself as having a spiritual content. The essentially historical nature of philosophy can thus be explained: it is the historical form of an age, “adopted” by thought and assumed at a spiritual level. Hegel speaks of philosophy as of the central element of an age which captures its inner logic, thus allowing to be transcended. “Therefore philosophy is an already subsequent feature of the spirit, it is the inner birthplace of the spirit which will later move on to truly creative activity.” (Hegel 1971, 75). Defined as knowledge

of spiritual substantiality, philosophy becomes a locus of the passage from one age to the next, from one historical world to the next.

The same idea also appears in *Lectures on the Philosophy of History*, where Hegel speaks about the death of a nation: this can only occur when the nation starts to “be creative in philosophy”, becoming aware of its own spiritual principle as an impulse of its own history and opposed to this very principle. As for the definition of philosophy in *Lectures on the Philosophy of History*, it is convenient to remark that, by considering philosophy to be the knowledge of the spiritual principle of a world, of an age, Hegel also considers it as the linking element between the forms of the spirit, completing a world, but at the same time also containing the principle of a new world: “We shall thus see that the essence of Hellenistic philosophy was actualized in the Christian world.” (Hegel 1971, 75).

In the lectures that I refer to, the concept of *philosophy* is, therefore, related by Hegel to a certain configuration of a historical world. On the one hand, this configuration is not defined outside history, the thought is not unrelated to the context in which it is formed – in this case, it would be abstract, i.e. a representation of the intellect and not a concept pertaining to reason (*Logic*) – it is rather in a provisional explanation, the intelligible form of the historical world. On the other hand, this form is not an instantaneous replication of the data of a world at the level of thinking, but a denial of these data, a reflex that opposes its immediate character through problematization, thus projecting them beyond their level. “Although philosophy, seen as thought, as understanding (*begreifen*) of the spirit of its age, has an *a priori* nature, and it is also a result to the same extent; thought ensures, is a product, a live activity that produces itself. This activity contains in itself the essential instance of a negation: to create equal means to destroy.” (Hegel 1971, 71). This idea belonging to Hegel is self-obvious. The “great” philosophies in the course of history occur in times of decadence for people. Hegel also states that “taking refuge in thought” begins when the substantial forms of the spirit of the world enter a crisis, when they can no longer offer support to activities in that world. Philosophy, as Hegel remarks, repre-

sents the reconciliation within the ideal world, beyond the forms of substantial life. The Greek philosophers – Hegel’s reference is uncertain at this point – no longer take part in the life of the community, hence the public imputations associated with their activity. This reconciliation within the world of thought is not abstract, however, it is not an alternative to the real world. If it were so, then philosophy would result from an alien principle, different from the one which governs the other spiritual creations of that age. However, as we have seen, Hegel is in favor of the opposite position. “For this reason, the relationship between political history, state institutions, art, religion, etc. and philosophy is not a cause-effect type of relation, meaning that these forms are not rational for philosophy or, on the contrary, philosophy is not their foundation, but they all have a common root, i.e. the spirit of the age.” (Hegel 1971, 74). The problem raised here is to specify the connection between philosophy and the other forms of the spirit of the age, so that this connection explains, on the one hand, how it becomes inseparable from these forms and how it transcends them, on the other hand. The instance that Hegel discusses most extensively is the relationship between philosophy and religion.

From a historical point of view, the relationship between philosophy and religion can be considered to have several configurations, dialectically ordered by Hegel. An initial instance is that of oriental religions. In their case, philosophy and religion are inseparable, since both focus on absolute rationality seen as a “wisdom”, a soteriologic technique. The unmediated relation between philosophy and religion accounts for the persistence, within a religion, of a set of “philosophemes”, statements and concepts that are the domain of philosophy, but which can be found now as religious representations. An example is the theme of Mithras the intercessor and the relation between Good and Evil as an opposite pair of divine principles in the Persian religion. However, such a relation between philosophy and religion cannot be considered as ground for understanding the nature of philosophy. The mythological form taken by the religious idea is not indifferent to the content, but it alters it: the finite form of the representations obscures the thought instead of revealing it. “The presentation of thought in a sensitive form

always is inadequate...” (Hegel 1971, 103). The second historical form of the relation, occurring in several versions, is that of philosophy being defined as opposed to religion. An example is the Greek philosophers’ attitude towards popular religion. Christianity brings along other configurations of this opposition. First of all, the “historical pattern” that Hegel uses at this point is that of succession, i.e. scholastic philosophy – the philosophy of Enlightenment – German idealism. This succession repeats – in terms of the Western world – the logic of the history of religion in general. The first stage – Scholastic philosophy – corresponds to Eastern religion as far as the relationship between religion and philosophy is concerned: they are in a relation of abstract identity, which does not facilitate the complete understanding of either term. The Enlightenment raises the problem that absorbed Hegel’s attention as early as the Jena papers; it is the relation between faith and reason and the opposition between them to be more precise which he argued by using the instruments of both philosophy and theology. Within this relation, thought is conceived according to the fashion of the intellect, the faculty of finite knowledge. Hegel also remarks that, in this manner, neither philosophy, nor theology are in agreement with their own nature. The criticism of Enlightenment from previous works is a proof. The third position is that of “thinking which knows in itself what the Church admits as being the truth” (Hegel 1971, 113). It is the position of speculative idealism, which also justifies Hegel’s view on philosophy. A feature of this instance is the fact that philosophy appears as a “testimony of the spirit” in the content of religion. The rational element is the link between the two modes of the spirit. The difference lies in the form of this rationality: in the case of philosophy, this form is the concept, while religion takes the form of the unmediated modes of thought: representation, feeling, piety, etc. As Hegel further on remarks, the difference is not abstract: philosophy makes use of representations – the speculative concept can be only conceived as meditation on representation, as shown in *The Logic* – while in the case of religion, thought cannot be said to be totally absent.

To Hegel, the genuine difference is a discrimination among the various phases of the truth and not the act of opposing these phases for bearing the seeds of conflict. The

central phrase of this debate is that of “testimony of the spirit”, which I will only outline here to return extensively to in the following section. “Man must embrace a religion. Which is the fundament of his belief? Christianity states: the fundament is the testimony of the spirit on this content.” (Hegel 1971, 93). In its turn, the testimony of the spirit is achieved only within the concept. The concept is the entity that unifies the two sides of religious conscience: an understanding of the absolute as external and objective, on the one hand and the participation to the “Last Supper” (Hegel 1971, 94-5). through cult and piety, on the other hand. The truth of religion expressed in the form of mysteries – also called dogmas in Christianity – essentially separates the religious community from other communities and creates its identity within this opposition. The opposition is reproduced at another level, too: at the same time, it becomes an opposition between thought regarded as abstract intellect and pure faith expressing adherence to dogmas. Hegel’s concept of *philosophy* transcends this opposition between faith and the intellect, an opposition which lies at the basis of all tensions that especially define the modern era.

Within the context of the present paper, the text from *Lectures on the History of Philosophy* can be rightfully called upon, since it is a model regarding the manner in which the philosophical concept operates, the way in which it works within the framework of Hegel’s discourse. History is the context which limits and defines “conceptualization” or, better still, the concept as a figure of the discourse of speculative philosophy: in fact, this operation is the *self-suspension* of the positive nature of the forms of the spirit regarded as forms of history. “The testimony of the spirit” fully achieved by the philosophical concept is identical with the process of removing the positive character from the finite representations of conscience as forms of the “objective” spirit (in Hegel’s terms from *The Encyclopedia*) that provides them: religion, art, science. How can this process of “*de-positivization*” of representation in the concept be further understood? An appeal to *The Logic* is inevitable at this point.

As Hegel points out in the first part of the *Encyclopedia*, the representation is the unmediated form of thought, fundamentally marked by two features: singularity and reciprocal

exteriority. Hegel gives examples: feelings, intuitions, images – as far as we are aware of them – are representations which, given their unmediated form that they bestow on the content, turn it into something finite. Hence Hegel’s critique of a philosophy of representation that takes the absolute as its object. Emphasizing the contradictions of such a philosophy can be actually equaled with the critique of traditional metaphysics in Hegel’s entire work. However thought is defined as the mediated form of thinking, as a result of reflexivity. As determination of the process of thinking, the concept is *infinite* since thinking does not relate to its exterior through reflexivity. The concept is thus the form of thinking whose object is not exterior to itself. At the same time, the concept is also *concrete*. “Since thinking seeks to create a concept about things, this concept (along with its most unmediated forms, the judgment and the syllogism) cannot consist of determinations or of relations that would be alien and exterior to things.” (Hegel 1970b, 81). A synonym of *concept* in its speculative meaning is, therefore, the term “objective thought.” From a speculative point of view, thinking is not limited to a mere faculty of knowledge. Consequently, it would relapse into the limitations of an opposition, namely that between the subject and the object. Ergo thinking has a double universal nature: that of the self and that of things, and only together can the two access their truth, according to Hegel’s speculative philosophy.

Hegel’s distinction between representation and concept is of essence for the definition of philosophy seen as a manner of considering objects through thinking. The task is subsequently specified: it is not directly about thought – concept – in philosophy, but rather about the transformation of representation into concept. The mediation of the concept makes philosophy the absolute form of speculative thinking. The issue raised at this point for philosophy is that of not being understood outside Hegel’s ultimate reference, which is the speculative. Therefore, emphasizing the essentially correlative side of the philosophical object is necessary: the object is not the concept in an abstract sense as much as the *transformation* of representation into concept. The relationship between representation and concept is not accidental: representation is not the subjective starting point of thinking, it is the unmediated reproducing of itself

through the mediation of concept. At the level of the forms of thinking, the concept, as an object and medium of speculative philosophy, is mainly a reflected representation, therefore transformed within philosophy. What is produced is thus informed as a restoration of the traditional content of philosophy: “only through the mediation of a change does the true nature of the object become conscious to us.” (Hegel 1970 b, 78). At this point, the question is *how can the mediated nature of the concept be made visible in the discourse?* The answer, in terms of Hegel’s logic, is that the truth of the concept is judgment and syllogism. As for the broader issue of philosophy, Hegel leaves traces which can be identified as the defining features of speculative philosophy.

Among these traces, the most important one is understanding philosophy as a system. The relationship between philosophy and the system is not a historic accident. That speculative philosophy is a systematic philosophy means for Hegel that the systematic character is a necessary determination of philosophy which is seen as necessary. “The science (of the Absolute, author’s notes) is mainly a system, since truth, being of a concrete nature, exists to the extent to which it grows in itself and is then reunited with itself, retaining this unity; in other words, this is to the extent to which it becomes a totality; only through the differentiation and determination of these differences can the necessity of these differences be comprehended, as well as the freedom of totality.” (Hegel 1970 b, 59). With Hegel, the system is opposed to a rhapsodic enumeration of items of knowledge. To the same extent, it is also different from the axiomatic way of thinking, characterized through the arbitrariness – therefore the subjective and hence limited nature – of the principle. For Hegel, the system can be defined as the logic of the determinations that the content itself poses, as the self-explanatory presentation of the contents of philosophical knowledge. Therefore, for Hegel the system is not defined extensively, as a sum of items of knowledge, but dynamically. The moments of the system cross each other, as they are not joined according to an external principle. “Each circle (part of the philosophical system author’s note), as it is not totality itself, goes beyond the limits of the element that

defines it and lays the foundations of a broader sphere.” (Hegel 1970b, 60). As Hegel points out, the idea or thought that is thinking of itself, appears as integral both at each point of its determination within the system and in the system itself. This cannot be well comprehended if the system is given an interpretation in terms of classical logic. However the problem is solved when the system becomes a form of dialectics, a passage from the unmediated nature of a point to the mediation that totality gives: “the particular science is both knowledge of its content as existing object and acknowledgement – in this content – of the passage to its higher circle.” (Hegel 1970 b, 64). In other words, what the system accomplishes is a passage from the unmediated nature of thinking to its mediation, or, using the terms previously defined, from representation to concept. The *concept* of representations is actually their philosophic system, i.e. the process of placing them in coherence, freeing them from the singularity and exteriority that sets them to be unmediated forms of thinking.

To Hegel, philosophy is the modality *par excellence* of the “depositivization” of representation through concept, in other words it means “presenting” it to the testimony of the spirit. The *Lectures on the Philosophy of Religion* takes this issue even further in the sense of relating it to the horizon of the mystery mentioned above. At this point, the specification of the absolute religion (Christianity) as a revealed religion can be achieved starting from a clarification. The term *Offenbarung* has a double use (Hegel 1993, 179-180): at the same time Christianity is a religion of revelation (*offenbarte*), as well as a religion that is revealed (*offenbare*). In the first case, revelation is a historical fact which is characteristic of the mode of the Christian truth: this is a truth of faith and not of the intellect, related to a specific historical moment and which thus a positivity that will be, as I will try to prove, the object of “speculative interpretation.” In the second case, the Christian religion is revealed in the sense that it is the full development of the essence of religion as such, the plenary religion, identical to its concept. Plenary, substantiated religion is, in this sense, a revealed religion. The two meanings combine when revelation – in its former meaning – becomes the spirit’s testimony through the philosophical exer-

cise of the concept; the positivity, the historical character of Christianity becomes a point in the process of the spirit of relating to itself. The Marheineke edition of *The Lectures* contains a synthesis of the versions of the lectures of 1824 and 1827. In an initial stage, revelation is seen as a manifestation of the spirit. "Being revealed is this primary division of the infinite form and it means to be determined, to exist for another; this manifestation of the self belongs to the very nature of the spirit." (Hegel 1970 a, 193). However, the content of revelation is a totally different issue: on the one hand, it is manifold. Creation and dogma are instances of divine revelation. Therefore, revelation takes the form of positivity, as something that "comes" from elsewhere and is, through its very origin, of a nature other than human. On the other hand, as Hegel points out, revelation is its own object: seen as a manifestation of the spirit, it is, in fact, the form of the testimony of the spirit and not the origin of a truth which is different from this testimony: "What does God reveal if not that He Himself is this revelation of His being? What He reveals is infinite form." (Hegel 1970 a, 194). The importance of the philosophy of religion lies in this very identification between the two meanings of revelation; in other words, the disclosure of the fact that the entire dogmatic content of Christianity, initially a positive content *par excellence*, is in fact the moment of founding the truth about God as spirit, whose essence is self manifestation. What I will try to demonstrate in the end of this section is precisely the manner in which Hegel manages to proceed to this identification, so that "the revealed content is that what is revealed (God as Spirit) is exactly what is for the Other and always for itself, at the same time" (Hegel 1993, 106). From this standpoint, for Hegel, revelation is complete. Therefore, Christianity, as a religion of the spirit, is neither a religion of truth, nor one of mystery: the revelation of the spirit does not allow any remainders, it is complete, while the truth reaches its full "expression" within this religion. Although it is questionable from a dogmatic point of view, the consequence drawn by Hegel is completely justifiable from the standpoint of the philosophy of spirit, which reveals itself to be identical to itself even when existing in The Other, having a fundamental determination to

show itself. Therefore, in Hegel's view as presented in the lectures held in Berlin, philosophy as depositivation of representation ultimately leads to the theological "outcome" of a God who has nothing to hide.

3. Spirit and Truth

Paragraph no. 381 in the *Philosophy of Spirit* defines the spirit starting from the relation it has with nature. The strategy is the same as that of the Jena papers, where the spirit is defined by the relation with its opposite concept, that is nature. In an initial phase, The Encyclopedia deals with clarifying the systemic relations between the two: "To us, the spirit implies *nature*, since it is *truth* and, therefore, an *absolute principle*. Nature has disappeared from this truth and spirit has revealed itself as the Idea that reached the point of existing for itself, whose object and consequently subject is the *concept*." (Hegel 1970 c, 17). The identity between Spirit and Idea, created through the mediation of suppressed nature is the most important element of this paragraph. Hegel defines the spirit in terms of the process, not of the substance, as a mediation of the Idea, a return of the Idea from its alterity, which is nature: in other words, the fundamental determination of the spirit is *ideality*, the process of reducing exteriority to interiority; the term is a translation of what is acknowledged in *The Phenomenology of Spirit*, namely *Erinnerung*. Seen from the standpoint of the relationship with nature, this ideality is seen as a negation, as a difference; however, from the point of view of the entire system, ideality is a manner of the affirmative, since it represents a return of the logical Idea to itself, the self-comprehension in relation to nature. Therefore, the philosophy of nature is not only a subjective attempt of reconstructing natural phenomena from the perspective of the spirit within the system, but also a description of the manner in which the Idea itself, while present in nature, suppresses "dispersion" as a form of the existence of nature. The philosophy of nature is a phenomenology of the Idea in nature, not a "re-definition", a reconstruction of nature from the standpoint of the philosophy of spirit. Thus, the relationship

between the three terms (idea, nature, spirit) becomes intelligible: it is a circular relation in which the last term, i.e. spirit, actually defines the circle itself, that is the “idealization” that allows the speculative relationship between the first two elements. The relationship that the spirit establishes with another form of its “exteriority”, namely history, radicalizes this result: “the spiritual activity is directed towards a subject that is active in itself – towards an object that has made efforts to rise up to what has to be accomplished through this activity.” (Hegel 1970 c, 23-4). The age is the one that creates the people who define and inform it, who give the specific goal to it, Hegel says. A consequence of these clarifications regarding the definition of the spirit is the fact that it is conceived in relation with the other instances of the philosophical system, as a form of circularity; in other words this is neither as a transformation of nature into something other than nature itself, nor as a transformation of logic, but as a “truth” of nature and logic, as a way of establishing a dialectic relation between them. Once the spirit becomes a mode of relation and not a resulting substance from the natural process, and the spirit thus designates the development of logical subjectivity so that it can recognize itself to be a form of concrete subjectivity, the question that rises is: *how can the development of the spirit as such be understood, which is the most important element of Hegel’s pneumatological project?* Hegel himself makes the request clear in the addition to paragraph no. 379: “Only when we consider the spirit in the self-realization of its concept can we genuinely know it and its truth; (for this is, in fact, the conformity between the concept and reality).” (Hegel 1970 c, 15).

Paragraphs 382-384 refer to the inference of the determinations of the spirit starting from its definition outlined in paragraph no. 381. The first determination is freedom: “Formally speaking, the essence of the spirit is, therefore, freedom, the absolute negativity of the concept as identity with itself.” (Hegel 1970 c, 25). As Hegel warns us, freedom cannot be conceived as a withdrawal from the relationship and as singularity, but on the contrary as the process of assuming the relationship, considered as a necessary point in the development of the spirit. *Reference to oneself*, which is the

speculative name given to freedom, can be achieved only *within the other*, not outside him. It is a result of the growth of the spirit, not its premise. And, consequently, freedom identifies itself with the truth of the spirit. Hegel repeats Christ's words: "The Truth shall make you free!" which he re-writes as follows: "freedom makes it (the spirit, author's note) true." (Hegel 1970 c, 26). The spiritual definition of truth will be discussed further on; for the moment, the result is that truth is identified as freedom of the spirit or, in other words, with the dialectic assumption of the relationship with the other. The crucial element of Hegel's aforementioned pneumatological project thus becomes clear: it is about a demonstration of the necessity of the "path" of the spirit in relation with the various modes of exteriority, in other words, of its freedom. The "idealization" as a definition of spirit is identical with its *freedom* as a determination of the existence of the spirit in relation with its various alterities.

It is interesting to note how the problem of truth is brought about. Paragraph no. 379 defines it as in "conformity with the concept to reality". Paragraph no. 381 further clarifies the matter by designating the actual modality of this conformity: it is not established immediately, but it rather a dialectical reduction of alterity, a form of assuming the relation as a point of dynamic identity with itself. Paragraph no. 383 raises the problem in a new way: "The determination that is distinct from the spirit is *manifestation*." (Hegel 1970 c, 27). Reality that is consonant with the concept of spirit, acquired by going through its factual hypostases, represents – in this new determination – the universal nature of the spirit which, existing for itself, is the process of making itself particular in relation with the various positivities. It is not a content whose form is the spiritual one that is revealed in the spirit, but the spirit itself, identical with itself in its particular manifestations. In other words, the spirit does not reveal something, it shows itself, "its determination and its content are the revelation itself" (Hegel 1970 c, 27). The process of idealization becomes understandable from the perspective of paragraph no. 383, as the self-recognition of the spirit within the environment of its alterity; the process is neither mechanical, nor logical, but essentially phe-

nomenological. “The particularization” of the spirit in its factual manifestations is, in fact, the process of revealing itself, as an essence or fundamental determination. The consequence is the re-delineation of the relation between form and content, which has been referred to in the present chapter. The central element of this re-delineation is the idea of the unity between form and content, the fact that, from the standpoint of speculative philosophy, the absolute content is, in fact, its own manifestation as form. “Therefore, true content includes form in itself, while true form is its own content.” (Hegel 1970 c, 28).

Consequently, truth is defined as the full manifestation of spirit, as the unity between form and content, a unity that is seen as manifestation, in other words, a unity in which form is not external to content, but is its actual manifestation. From the standpoint of the philosophy of spirit, Hegel’s theory of truth becomes a theory of revelation or manifestation of the self. The theological example provided by Hegel is clear: the Son does not represent the organ of divine revelation, but the very content of this revelation, namely that the Father is differentiating Himself in the Son, and from this process of differentiation He returns to Itself as Spirit. The same context clarifies Hegel’s assertion that the Spirit represents the truth of nature and logic. When nature and logic are seen as forms of the spirit – i.e. as its manifestations, substantiations – they are conceived in truth, from the point of view of their real content. Similarly, defining absolute spirit as the unity between the concept of spirit and its reality – therefore as truth of the spirit or as its complete manifestation as a spirit, gives an interesting meaning to the term “absolute”; from the point of view of the hermeneutic framework that I have tried to present, this term has an important meaning: in this view, “absolute” corresponds to the mode of a complete manifestation of the spiritual content, the identity of spiritual form with spiritual content, its total transparency. Consequently, it is in fact identical with the meaning of the term “true” as a unity between reality and concept.

4. Interpretation and the Reduction of Mystery

If a Hegelian concept of “interpretation” is accepted, it can be seen as being oriented towards the *clarification* of the content of representation and, therefore, towards the reduction of mystery, not towards its assumption and accretion. At this point, the paradigm still draws on the Enlightenment, as mentioned before. Hegel’s “interpretation” is not a subjective enterprise that can be summarized in a set of rules, it is a transformation of the object and it means bringing it into the position of being intelligible, comprehensible. Moreover, interpretation thus justifies (*rechtfertigt*) the object, finds a place in the horizon of the truth. It is difficult to define this concept of interpretation by referring to the acknowledged traditions of hermeneutics, as they make Hegel reject his fundamental beliefs. This concept can be clarified through an analogy, for instance that of the mirrors reflecting themselves (R. Gasché), an indication of perfect transparency or of the mystical birth unto God as a sign of return to truth through the very tensed relation with its own boundaries. The locus of these phenomena, the process of clarification as a result of self-confrontation describes somehow intuitively what Hegel suggests by his concept of *interpretation*. Unsuspicious through its very nature, Hegel’s interpretation starts from the presupposition of the initial clarity of the object and is defined as an approach through which this clarity is acquired again and assumed in the horizon of the finiteness of the world.

REFERENCES

- Hegel, G. W. F. 1970 a. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1970 b. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. 1970 c. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. 1971. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. 1993. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Einleitung. Der Begriff der Religion*, ed. by W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Idel, Moshe. 2002. *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*. New Haven & London: Yale University Press.

Ioan Alexandru Tofan is PhD Lecturer at the Department of Philosophy of the Al.I. Cuza University of Iasi. His research interests are the history of modern philosophy and the philosophy of religions.

Address:

Ioan Alexandru Tofan
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Email: atofanro@yahoo.com

Book Reviews

Towards a Rediscovery of Classical Values: The Ethics of the British Idealists. A Passport across Cultural Borders

Dana Tabrea
A.I. Cuza University of Iasi

William Sweet, ed., *The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists*. Exeter: Imprint Academic, 2009

Keywords: moral philosophy, political philosophy, theory and practice, community, common good, self-realisation, virtue

The edited volume in question here reunites thirteen captivating studies in the practical side of the British Idealism, especially its moral and political aspects, signed by Avital Simhony, Philip MacEwan, Darin N. Nesbitt, Carol A. Keene, Stamatoula Panagakou, David Boucher, Leslie Armour, Jan Olof Bengtsson, Tom Brooks, James Connelly, Efraim Podoksik, Elisabeth Trott, and last but not least William Sweet.

The book is organized by the leading idea that theory and practice should stand together. Without reserve and without the fear of getting wrong, we can consider this to be a general principle of the philosophy of the British Idealists; also, the chapters follow one another in such a manner as to suggest how practical issues were of importance for each generation out of three generations of British Idealists: the first generation of British Idealists (especially T.H. Green and Edward Caird), the second generation (naming as its contributors F.H. Bradley, Bernard Bosanquet, William Wallace, and R. L. Nettleship, but also Henry Jones, D.G. Ritchie, A.S. Pringle-Pattison, John Watson, R.B. Haldane, J.M.E. McTaggart, J.S. Mackenzie, and J.H. Muirhead) and the third generation of British Idealists (consisting of authors such as R.G. Collingwood, A. R. Lord, C.C.J. Webb, H.J.W. Hetherington, and G.R.G. Mure, also C.E.M. Joad, A.C. Ewing, R.G. Mure, C.A. Campbell, Michael Oakeshott, Dorothy Emmet).

The editor even establishes an all totalizing purpose of the book, that is to configure the major lines of an idealist ethical theory, and also to examine whether (how) it may function today, that is similar to saying that we have all the reasons to inquire whether it can be (made) vital for the present times.

Avital Simhony, author of the first text in the volume, *A Liberal Commitment to the Common Good. T.H. Green's Social & Political Morality*, argues that T. H. Green's account of the idea of the *common good* is crucial to its moral and social philosophy, and that it is assumed by modern liberal political debates. By trying to transcend the dualism between the *liberal politics of rights* or the rightness – common good, that is a common good in terms of the right, and the *communitarian politics of the common good*, or the goodness – common good, Green enters a debate that is still present nowadays. The solution that Green offers in order to surpass the dualism between the two is showing how the right derives from the good and how the right is constitutive for the good and also imperative for its realization. Avital Simhony argues how the ideal of a moral community of reasonable individuals that are ends in themselves is essential to the realization of the common good society concerned with the self-realization of all its members, and based on both justice and citizenship.

In a text on Edward Caird (i.e., chapter two of the volume), Philip MacEwan argues that Caird's social philosophy can be derived from his study of Auguste Comte's positivism, while his moral philosophy can be seen as the practical side of his epistemology. His merit consists in showing how moral accomplishment is a process developed in stages and this refers to individuals as well as to whole societies.

The third study in the volume is dedicated to D.G. Ritchie's ethics, and it is signed by Darin R. Nesbitt. Member of the second generation of British Idealists, Ritchie was influenced by Green and Caird, upholding the idea of the inseparability of society and individual, of the moral nature and purpose of the state, and assuming the notions of self-development and self-realization.

Carol A. Keene considers the moral philosophy of F.H. Bradley in a fourth chapter of the volume - *The Interplay of Bradley's Social and Moral Philosophy*. The author takes Green's ideal of the realization of the self as the starting point of Bradley's own account from *Ethical Studies* where the quest for the true self to be realized (as in the question "What is the self to be realized") gives rise to the ethical theory of *my station and its duties*, that exceeds its own purpose of answering a moral question, and even fails to establish the true self. According to Bradley, *society is an organism and a moral organism*, apart from which the individual is a mere fiction. His moral theory of *my station and its duties* (that individuals have various statuses and accordingly different duties to accomplish) is not without defect and the author thoroughly explores its shortcomings.

Stamatoula Panagakou is interested in *The Religious Character of Bosanquet's Moral and Social Philosophy*, which is the fifth chapter of the volume under review here. The author suggests that Bosanquet's moral philosophy is not to be found in works dedicated directly to ethics, but it can be drawn out of his account of religion. Stamatoula Panagakou's essay has three leading points: the immanentist perspective; the true conception of the spiritual world; and ethics, self-realization and the social nature of the *kingdom of God*. The first leads to a conception that reunites the order of what is and the order of what should be into the positive purpose of human life to accomplish self realization and perfect itself through moral life, through human hood that contains in itself a divine element, and through citizenship. The second shows us the content to be attained through the realization of the self, i.e. the realm of beauty, truth and goodness. And the third establishes the practical side of the *kingdom of God*, meaning the individual's living under the guidance of the good will, or leading a good life. I remark the ability of the author to explain concepts and to use illustrations (as in the example used in order to explain "one's station" and "its duties").

Professor David Boucher offers us a brilliant piece of writing on the only Welshman of the British Idealist, namely *Henry Jones: Idealism as a Practical Creed*, in the sixth chapter

of the volume. The author comes forth with a complete image on Jones's metaphysical as well as on the moral and social principles that guided him along when discussing both theoretical and practical issues.

Chapter seven (*Metaphysics, Morals, and Politics McTaggart's Theory of the Good and the Good Life*) reissues the theory of the good that was previously discussed in political terms by Avital Simhony at T.H. Green and in religious terms by Stamatoula Panagakou at Bernard Bosanquet. This time, Leslie Armour examines Mac Taggard's philosophy in order to point out its perplexities: his political and social views do not match any standards; his moral theories are grounded upon his metaphysics, which is not very common either. Among the principles upon which Mc Taggard's metaphysics is based (such as the principles of sufficient and exclusive description, the principle of substantial predication, the principle of divisibility, the principle of determinacy), of greatest importance is his metaphysical principle of morals. In Mc Taggard's view there are timeless loving spirits joined together in natural communities that make up reality, including us, but our consciences do not experience reality as such but only illusions of it. However, there is something that human beings as conscious and sentient creatures are endowed with and this is described as *love - a relation of perfect sharing, such that each participant enjoys the experience of the other and neither seeks any advantage beyond this sharing*, apart from simple benevolence or sympathy. Consciousness is valuable and its value consists of love. By sharing the same ultimate reality, we are all equals and we can practically lead a good life of caring for each other.

Personal idealism opposes Hegelian absolute idealism when it comes to the role and function of individuality (person) within the economy of the system of reality. In the eighth chapter of the volume, Jan Olof Bengtsson approaches the conception on ethics, political and social philosophy of three main representatives of the personal idealism within the British Idealism - Andrew Seth Pringle-Pattison, James Seth, and Clement C. J. Webb.

Less known figures among the British Idealists such as John Henry Muirhead, Sir Hector James Wright Hetherington,

and John Stuart Mackenzie are introduced by Thom Brooks in the ninth chapter of the volume - *Muirhead, Hetherington, and Mackenzie*. Disciples of Green, the three mentioned are not considered by critics to have a voice of their own. Since there are hardly any books entirely dedicated to any of them, the author proposes to analyze the major themes of their philosophies.

James Connelly proves once more his eloquence in arguing when stating against those that charge Collingwood with somehow embracing a form of ethical *intuitionism*, that he should better be considered to be a representative of ethical *particularism* in *Collingwood's Moral Philosophy Character, Duty and Historical Consciousness*, as the tenth chapter of the volume. When asserting this by *intuitionism* James Connelly means a position that claims the impossibility of defining the good as well as the fact that moral principles are intuited. Or in Collingwood's opinion any concept is definable and thinking is much more important than intuiting and James Connelly deeply explores this idea by also providing the relevant passages of quotation. Particularism derives from the acceptance of the idea that reasons may change when an alteration in context is produced. When discussing the moral reasoning of self-consciously dutiful moral agents Collingwood can be attached to particularism: *The consciousness of duty is thus the agent's consciousness of his action as a unique individual action relevant to a unique individual situation*. Very much Kantian in the position that he upholds, Collingwood is looking for that purely moral deed (the morally good act) and he identifies it with one's doing one's duty as a rational virtuous act apart from right as the latter has no intrinsic value of its own. Collingwood ethics is based on the idea of the free agent that has the liberty of choosing what to do.

The interest in the third generation of the British Idealists continues with the eleventh chapter of the volume dedicated to Michael Oakeshott; I am referring to Efraim Podoksik's essay on *Without Purpose or Unity: Moral and Social Life in the Thought of Michael Oakeshott*. For the first time with Oakeshott, moral, social and political aspects interweave forming a whole: political science tends to understand social life, meaning the life of human beings in society, but in order to

do so it must be a moral and not a natural science – a political philosophy whose subject matter is *the nature of meaning of human association and the principles that underlie it*. Oakeshott's thought passed through different stages from a teleological and holistic understanding of the meaning of association connected with a teleological view concerning morality and practical life in his 30's (*Experience and its Modes*) to a pluralistic, traditionalist, conservative, anti-teleological view on moral and social life in the late 40's and the 50's and culminating with a third stage starting in the middle 50's, when his social and moral philosophy really configures in *On Human Conduct* (1975). The study of human conduct as the product of intelligent agents is undertaken when trying to understand the *practices* (sets of rules) to which the particular actions subscribe. But this is not a unique way of perceiving human actions; a complete understanding of human conduct can be also done in terms of *substantive performances* – the agent has a choice whether to do *this* or *that*. Consequently, there are these two ways of approaching human conduct through the practices, leading to a social theory and by studying substantive choices of particular human beings at certain moments in time and specific places in space, naming history. Accordingly, human associations are of two kinds: one way of understanding social intercourse is by considering the substantive element of the human conduct and the other in respect of the formal character of human conduct. First, there may be the associations in quest for the satisfaction of specific wants (transactional association, enterprise association), and second, the associations considered in terms of the practices that govern human actions (moral association, defined by internal criteria and not in relation to some external goal to be achieved). The civil association is a moral association whose practice is a system of general rules (*lex*): any self-chosen action should subscribe to these conditions.

The twelfth chapter of the volume (*John Watson and the Foundation and Applications of Moral Philosophy*), written by Elizabeth Trott, captures our attention with a representing figure of the British Idealism who, although born a Scottish, wrote and taught in Canada, far from the British island.

The same intention of showing how British Idealism survived on different continents guided William Smith when writing the thirteenth essay, *British Idealism and Ethical Thought in South Africa and India*, which closes the volume. After generally considering central figures for the intrusion in the 19th and 20th century, and persistence of the British Idealist tradition within the African and the Indian thinking, the author dedicates to showing how the different but in some concerns similar moral and social conceptions of R.F.A. Hoernlé and Sarvepalli Radhakrishnan serve British Idealism. Hoernlé was born a German but studied in Britain with the best British Idealist tutors of his time and finally got to teach among other places at Cape Town and Johannesburg. He constructs an ethics of freedom, claiming that liberty belongs to the individual (free agent) as a moral and social being. The sole purpose of this liberty is to allow individuals to lead a good life, accomplishing the *common good*. As for the Indian case of assuming the British Idealist tradition, Sarvepalli Radhakrishnan, who was President of India (1962-1967), promoted an integrative way of understanding philosophical traditions on the behalf of the idea that all shared some common principles. He considered that practice should precede dogma or theory and that Hinduism provides us with a specific way of life that involves engagement in the world. Sarvepalli Radhakrishnan provides us with an interpretation of the Vedas in terms of the absolute British Idealism, which made a unique and controversial figure among the Hindu scholars out of him. He succeeds in bringing the Occident and the Orient together by finding a link between the British Idealism and the Hinduism when examining the metaphysical principles that underlie the ethics of the Vedanta. Paradoxically, the Idealism as a school of thought lasted longer in South Africa and India than it did in Britain!

I salute the idea that gave birth to such an impressive collection of good writing – the British Idealists may be brought together by their common interest in practical (moral, social and political) issues. Apart from the many differences to be found within their complex insights into the human world, as the authors of the essays of the present volume have pointed out, all the philosophers considered were preoccupied in one

way or another with the idea of the realization of the common good. This way we get a glimpse of the idea that a general ethical theory of the British idealist can be traced along the lines of the arguments here presented. William Sweet strongly encourages this idea and even establishes several characteristics of such an ethics: it focuses on practice and not on theory, it is an ethics of the community and the individual depends on this community (for the most religious of the British Idealist, e.g. Bosanquet, the community is identified with the kingdom of God on earth), the individual agent also has an important role within this community, as a free and virtuous creature. The relation of the individual to the community is given by the very idea of the common good, as the general purpose of all the members of the society. This general scope is to be achieved by developing certain qualities (character or virtues) and by performing certain responsibilities – doing one's duty. The good is to be understood primarily in metaphysical terms as the whole, the absolute, the rational, or the complete, and then as the perfecting of the human character. Its moral meaning comes to be derived out of its metaphysical.

Although the British Idealism altogether has disappeared from the philosophical scenery, and therefore the volume under review here is undertaking an historical inquiry rather than an argument that engages into contemporary debates on moral, social and political issues, it can still be of special interest to those specialists or specialists-to-come engaged in a research that involves an author here discussed. It can also familiarize students with the work of the British Idealists and even stir their attention to their texts. We also got to know how professors and doctors in the Anglo-American cultural space approach specific topics in the philosophy of the British Idealists and fight their way through passages not very accessible nowadays in order raise questions of importance to the philosophical community they belong to and find solutions to problems that the interpretations of the British Idealists' philosophy may entail. I consider this volume to be an imperative to read the British Idealists for the preciousness that their texts carry in is inevitable: liberty to think and act within a

society based on the values of tradition, fulfillment, duty, virtue and character.

Intercultural and trans-contextual endeavors in thinking and writing are encouraged especially by the editor's own effort to bring together different cultures and traditions starting from a simple fact: there were professors of British Idealism and disciples of the British Idealistic school of thought that transgressed borders both ways from Europe to far away territories (South Africa, India) and from other continents to Britain and tried to find links between the Occident and the Orient, and British Idealism happens to be one interesting illustration of such a link.

Address:

Dana Tabrea

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

E-mail: dtabrea@yahoo.com

Conséquences husserliennes. Une voie phénoménologique intrinsèque

Gim Greco
Al.I. Cuza University of Iasi

Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble : Millon, 2007

Title: *Husserlian consequences. An inherent phenomenological path*

Keywords: Husserl, transcendental, legitimation, intersubjectivity, pre-immanence

Le livre d'Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, s'avère être une défense solide de l'unité d'ensemble de la phénoménologie husserlienne dans toutes ses phases, unité qui a été fortement mise en doute par de nombreux lecteurs de Husserl. Une approche traditionnelle du parcours philosophique de Husserl prendrait en compte la différence entre la phénoménologie transcendantal-idéaliste et la reconnaissance de la priorité de sens du *Lebenswelt*, qui semble provoquer une situation d'impasse: deux sources de sens, antagonistes et originaires.

Alexander Schnell propose une tout autre interprétation: l'exigence husserlienne de légitimité transcendantale n'est pas abandonnée dans le nouveau cadre du *Lebenswelt*, tout au contraire, elle est approfondie. Ses arguments s'appuient sur une lecture quasi-exhaustive de l'œuvre husserlienne et sont organisés sur plusieurs paliers, visant trois problèmes qui, selon lui, interrogent le pouvoir constitutif du transcendantal: la temporalité, les pulsions, l'intersubjectivité.

Si le dernier problème est plus connu dans ses détails et dans ses conséquences, les deux premiers interrogent ce pouvoir d'un point de vue moins explicite, presque différent:

1. Sur le plan de la temporalité, l'on questionne la position de la conscience dans son rapport au temps, plus précisément, à la constitution du temps. Si les phénomènes peuvent recevoir un sens seulement dans des temporisations,

comment se constitue le temps lui-même? La conscience, peut-elle rendre compte du temps dans le temps? Quel est le temps originaire? Ce temps originaire, est-il le temps de la conscience ?

2. Sur le plan de la conscience, il est légitime de se demander si la conscience peut-elle encadrer les pulsions.

Les pulsions n'ont pas le même statut que les intentions, tout au contraire; elle ne sont ni tendances conscientes, ni même volontés. Comment donc peut-on les définir? Une définition de ces pulsions nous placerait dans un territoire trop obscur? Les limites de ce compte rendu font de sorte que je ne puisse pas traiter ces deux problèmes (la temporalité et les pulsions) à leur juste valeur. C'est justement pour cette raison précise que j'invite les lecteurs à découvrir eux-mêmes les subtilités du livre.

La thèse fondamentale de Schnell est que le transcendantal comme source absolue de toute connaissance demeure la sphère ultime de légitimation : il s'agit d'une activité phénoménologique *constructive*, offrant des structures pré-immanentes, plus complexes et profondes que celles dérivant de la *constitution*, structures qui réussissent à expliquer les apories de la temporalité, de la pulsion et de l'intersubjectivité. Mon propos est de restituer les enjeux de ce livre.

Nous allons relier cette discussion aux deux types de phénoménologie mentionnées par Husserl: la phénoménologie statique et la phénoménologie génétique. Ce qui les différencie est la manière de rendre compte de la temporalité inhérente au mode de donation des objets. La phénoménologie génétique développe une prise de l'« histoire » même d'un objet donné à la subjectivité transcendantale (Schnell 2007, 22), pendant que la phénoménologie statique constitue l'objet par synthèses des *Abschattungen*, sans expliciter la constitution de la temporalité (Husserl 1992, § 37).

Cette différenciation surgit de manière inhérente dans les recherches husserliennes, guidées par la même exigence qui engage tous les niveaux de sens traversés par la phénoménologie, dans son chemin vers l'ultime légitimation. Cette exigence requiert des intuitions, c'est-à-dire l'accès direct aux « choses »; l'apport de ces intuitions fonctionne comme guide permanent de

reconsidération, de modification compréhensive (question confirmée par l'exigence primaire de la phénoménologie: *zu den Sachen selbst*, ou mieux, par le concept d'évidence phénoménologique).

L'objectif principal de la phénoménologie est d'éclaircir la manière selon laquelle ses objets se donnent à la conscience et de maintenir les visées directes des objets comme guides. Cependant, ce qui se donne de façon assez directe n'est pas l'intégralité ou la structure des objets. Chaque fois les objets se donnent partiellement, ils ne se donnent pas de façon singulière (détachés du reste), mais dans des co-intentions, des co-présences, des structures d'horizons de sens.

Comment rendre compte de ces structures sans perdre le mode ingénu de donation de l'objet ? La réponse du Husserl est simple: par la réduction. Ainsi, les préjugés et les contenus de sens qui prédéterminent la compréhension et qui appartiennent à l'attitude naturelle, ou scientifique sont suspendus. Seule la simple apparition d'un objet à une conscience est sauvegardée. La réduction transcendantale institue une sphère primordiale dans le sens littéral du terme, un ordre premier circonscrit par les activités de la conscience, un ordre antérieur à la dichotomie aporétique entre sujet et objet. Dans ce cas, la conscience n'est plus la faculté d'une subjectivité. Mais si la conscience était bien la faculté de la subjectivité, nous aurions une confirmation des accusations de subjectivisme et de solipsisme.

« La conscience, pour Husserl, est un domaine premier qui rend seul possible et compréhensible un « objet » et un « sujet » - termes déjà dérivés. Dans ce dernier point, [...] réside la différence principale entre Husserl et l'idéalisme berkeleyen » (Levinas 1930, 64).

Toute discussion et toute pensée ont lieu à l'intérieur du champs de la conscience, sans les déséquilibres ou aliénations de la connaissance, parce que le guide intuitif est déjà présent. La dualité entre sujet et objet se transforme en dualité entre noèse et noème, qui sont les pôles du champ transcendantal constitués par la thématization de l'intentionnalité et respectivement du donné intuitif.

La tâche du phénoménologue est de se rendre compte de l'activité de la conscience tout en constituant le sens des donnés

de cette conscience. Ainsi, le phénoménologue peut constituer d'abord des objets (avec les outils d'une phénoménologie statique), mais il est obligé par l'impératif de légitimation de ses actions et de ses résultats de se rendre compte phénoménologiquement de ses opérations.

Quel est le statut de ces constitutions? Celles-ci sont des idéalités, des structures d'association, d'identification, rendus possible grâce à l'utilisation des capacités spécifiques de la conscience. Elles diffèrent des autres types de compréhension des objets (voir réalistes, subjectivistes) par le statut qu'elles confèrent aux objets et à la subjectivité constituante, c'est-à-dire un continuum polarisé dans la conscience.

La tâche mentionnée institue la nécessité de légitimation, au niveau des structures et des opérations, de la conscience même, légitimation différente de celles des objets.

Le chemin phénoménologique est, dans cette perspective, légitimateur, régressif, allant de la constitution d'objets vers les opérations constituantes, et ces dernières requièrent d'autres opérations, plus profondes. Concernant cet aspect, Paul Ricœur affirme:

« Le travail concret de la phénoménologie – en particulier dans les études consacrées à la constitution de la « chose » - révèle, par voie régressive, des couches toujours plus fondamentales où les synthèses actives renvoient sans cesse à des synthèses passives toujours plus radicales. La phénoménologie est ainsi prise dans un mouvement infini de « question à rebours », dans lequel son projet d'auto-fondation radicale s'évanouit ». (Ricœur 1986, 27)

Paul Ricœur propose cette interprétation parce qu'il tient la solution husserlienne au problème de l'intersubjectivité pour un échec : Husserl n'aurait pas résolu l'antagonisme des deux sources de sens et ainsi le pouvoir transcendantal raterait toujours l'altérité.

Paul Ricœur comprend le rattachement husserlien au *Lebenswelt* comme une prise de distance par rapport à la position de l'idéalisme transcendantal, comme le signe de reconnaissance d'une couche de sens irréductible parce qu'antéprédicative. La solution proposée par Ricœur quant au problème de l'intersubjectivité se constitue comme un tournant

herméneutique de la phénoménologie et s'inscrit sur la voie ouverte par Heidegger et Gadamer.

Alexander Schnell opère une distinction entre la sphère immanente, qui correspond à la phénoménologie statique, et la sphère pré-immanente, qui correspond à la phénoménologie génétique, développée comme phénoménologie constructive. Ainsi, l'auteur ne considère pas que ce mouvement régressif de légitimation peut se prolonger à l'infini ; le mouvement doit être reparti sur deux paliers et c'est sur le deuxième qu'apparaît la construction qui servira de solution au problème du mouvement régressif.

Cette construction est le corrélat d'une réduction « démantelante », comme l'appelle Schnell, qui, en dévoilant les couches sédimentées de ce « qui est certes déjà constituée et dont il faut précisément élucider la constitution » (Schnell 2007, 239), (re)construit les structures originaires :

(a) celles de la temporalité – le flux originnaire de la conscience absolue, qui décrit les caractéristiques de la conscience antérieure de la division sujet-objet;

(b) celles du système pulsionnel d'instincts originaires, l'affection originnaire, l'association originnaire, comme tendances pré-conscientes universelles qui situent déjà l'ego dans le monde de la vie.

« La construction » est un nom donné au projet de l'idéalisme transcendantal après le surgissement du problème de l'intersubjectivité, c'est une réponse transcendantale jugée satisfaisante à ce problème. Je considère que la validité des positions proposée par Ricoeur et par Schnell est vérifiée dans le cadre de la question de la subjectivité.

Schnell considère qu'il ne faut pas renoncer aux exigences de légitimation transcendantale et que le projet de Husserl a été insuffisamment compris. La défaite du transcendantal a été prononcée sans une évaluation correcte et suffisante des thèses concernant l'altérité.

Il prouve minutieusement que la subjectivité a déjà une structure intersubjective (« ces points de vue de l'autre Moi (ou des autres « ici absolus ») se révèlent des potentialités de la sphère primordiale de l'ego ») (Schnell 2007, 261) et que l'intersubjectivité ne se « dépose (en couche) » jamais que sur le

monde du Moi primordial. La seconde détermination veut dire que « l'expérience d'autrui confère au monde propre l'objectivité qui caractérise précisément le monde un et unique de tout chacun ». Ici réside « tout le mystère de la phénoménologie de l'intersubjectivité » (Schnell 2007, 254).

Il serait difficile d'évaluer ici quelle position détient les arguments les plus pertinents. Une raison de plus de lire le livre d'Alexander Schnell et de réfléchir sur les prémisses et les conséquences de l'héritage philosophique husserlien.

REFERENCES

Husserl, Edmund. 1992. *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Levinas, Emmanuel. 1970. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Schnell, Alexander. 2007. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble: Éditions Jérôme Million.

Ricoeur, Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*. Paris : Seuil.

Address :
Gim Grecu
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
E-mail: gim.grecu@gmail.com

Whose Hume Is This?

Emilian Margarit
Al. I. Cuza University of Iasi

Jeffrey A. Bell, *Deleuze's Hume. Philosophy, Culture and Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009

Keywords: Deleuze, Hume, exegesis, historical ontology, dualism

For the one seeking to understand the silent thought of Gilles Deleuze, an exegesis about his first book published, *Empiricism and Subjectivity*, is surely a remarkable undertaking, not because Deleuze embarking on Hume is an odd thing for a French philosopher, but for being his first attempt to imprint a direction of thought in philosophy; hopefully, some of his “idiosyncrasies” are better lightened in his early work. This is only natural if we assume that his genuine concepts owe to the manner of his reactions concerning philosophical heritage. I make this assumption for at least two reasons, the former being reflected by one of the main consequences of the book mentioned above, the critic of representation (Deleuze 1991, 29-30), and the latter, a general conclusion of the first one, that his philosophy is not an unknown fruit sprung from the old tree of Western philosophy. The following discussion dwells upon the issue of a pleasing book: the exegesis on Deleuze’s first published work by Jeffrey A. Bell in 2009: *Deleuze's Hume. Philosophy, Culture and Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press. This is not Bell’s first book on Deleuze; he published an exegesis on Deleuze’s philosophy of difference three years ago (Bell, 2006).

Returning to the problems of *Empiricism and Subjectivity*, we see that Bell’s book on how Deleuze reads Hume is not as his first title announces, mainly because five of his six chapters use Hume and some of the lines of argumentation

Deleuze has forged in Hume; to be more precise, his intention can be set in the devious experimentations he makes in an attempt to clarify the coil of political consequences of Deleuze and Guattari with *Anti-Oedipus*. But let us not be hasty, considering that an exegesis on Deleuze's Hume has not been the main subject of any interpretation until now and perhaps Bell is concerned with the locus of this book, i.e a minor one, in respect to the line of thought suggested by many of Deleuze's interpreters. The last two chapters of Bell's work are exploring an issue that is just an application of Deleuze's and Guattari's political philosophy, the name of Hume and the socius of the 18th century are just circumstances for an explanatory compounds skillfully mastered by using concepts like territorialization, deterritorialization, and counter-actualization. The middle of the book is a nexus joining together what is to be used as an explanatory machine for the aforementioned application. For Bell, Historical Ontology is the name of the process that expresses the manner in which Deleuze's philosophy is neither on the side of the subject, nor on the side of the object; it is a process involving "the drawing of a number of associations and links between human and nonhuman elements [that] enables the actualization of the autonomous factual reality that is then taken to be the cause of these relationships." (Bell 2009, 71-2). When I spoke of devious experimentation, I had in mind only this rhizomatic concept of historical ontology. It is a concept that has as many fathers as mothers: a scientific dimension given by authors as Ian Hacking, Manuel Delanda; another scientific perspective with implications of social ontology brought by interpreters highlighting the importance of mathematics and physics for Deleuze's ontology such as Brian Massumi, John Protevi; last but not least, the works of Bruno Latour who on his own terms, mingles a Deleuzian political flavor with elements of the philosophy of science. A fog rises in the depths of the text where only shades of strange languages mix, making a naive reader believe that Deleuze is the last frightening alchemist of the old world (even Heidegger appears here with a mere role of one line) (Bell 2009, 64-80).

What I am trying to say is that the concepts developed by Deleuze starting with *Difference and Repetition* and *Logic of Sense* as ‘pre-individual’ and ‘event’ need clarifying with respect to their function and status, or their modification in the works started with Guattari, for the sake of clarity, and not for giving an explanation to the manner in which Bruno Latour manages to deal with some similar topics in a Deleuzian way. Although this could mean that Bell’s book is addressed to those that are already familiar with Deleuze’s work and with his secondary bibliography, one can still ask oneself why the concepts developed in his later works are not faced to his work on Hume; isn’t this exegesis concerned with the way Deleuze is reading Hume? And being so, we practically assume that we are dealing with the same issue in all of his works and we are confronted with the same problems, or maybe we are to guess that he had all his thoughts laid down in his first published book. If we just presume that some lines of thought which are particular to his entire philosophy are given there, we must assume this only in respect to the arguments that need to be laid on the table. Let us say that we are dealing with the same problems, only answers differ from book to book, but is not this a dangerous road, taking into account that in his first (Deleuze 1991, 106-110) and last book, *What is philosophy?* – the first half of it, to be more precise – contains a warning: we must read an author for the problematic that he or she envisages or for a concept developed only in a plan of immanence drawn by the author. With Hume, he discusses political issues (that are in need or lack in respect to their institutional solutions), but it is not the same as that of *Anti-Oedipus* (desire exhausted by capitalism). The arguments for this are the following: firstly, the *Anti-Oedipus* is written with Guattari and a Lacanian field is implied; secondly, between 1953 and 1970 Deleuze wrote several books, and each one implied a new problematic or a re-experimentation, a new set of concepts, etc.

A positive aspect is given by the confrontation of Bell with Alain Badiou, throughout his book, on to the general project of Deleuze’s philosophy given that Badiou is a harsh and acknowledged reader of Deleuze. Even from the start, Bell

raises the problem of Deleuze's empiricism in the terms elected by Badiou claiming that his philosophy "fails in his effort to reconcile the dualism of empiricism with his assertion that being is univocal" (Bell 2009, 2). The dualism he is talking about in Hume refers to the relation between the causes of perceptions and those of the relations among them. The relation amid those two should be seen as resolved on the line described by Bergson as the relation between virtual and actual as we can see in the second chapter, including the problem of the self that has in Deleuze's Hume a particular and quite different aspect in respect to the concept of historical ontology (Deleuze 1991, 64). As Bell rightfully shows, the author fails to illustrate the difficulties encountered by Deleuze and what was the intent of Deleuze's book per se - the first chapter discusses the issue of Deleuze's Hume in terms of empirical transcendentalism. The dualism encountered in Hume is not the same as that of Badiou's terms of critique who is clearly speaking of Deleuze's Spinoza and mostly of the *Logic of Sense* and *Difference and Repetition*. We notice that when it comes to Deleuze's Hume, we are dealing with a dualism of "the whole of nature which includes the artifice and the mind affected and determined by this whole" (Deleuze 1991, 44). For a better understanding of his part of dualism in Hume's reading, it is perhaps necessary to refer to the problematic of the texts in that period and not to accept the political implications of similar issues sometimes reduced to a draft given by Guattari in *Anti-Oedipus*.

Another positive aspect is specified by his insertion of Deleuze's arguments on specific problems encountered by interpreters of Hume in analytic philosophy, an approach that could stimulate the "other side" of philosophy so as to have the need for a different perspective on Hume's debate.

If we take Bell's quest in his own terms "We shall seek to think Deleuze's Hume" (Bell 2009, 7), i.e. as an immanent reading of the concepts built by Deleuze with Hume's material, we are reading the wrong book. The readers of this book are those that feel political desires when they read Deleuze, those that endure knowing that the logic of "and" is opposed to the logic of "is"; so this book is not about Deleuze's Hume, but

rather about the “ands”, the connections that Bell finds fit for the subject of Deleuze and politics, and etc.

REFERENCES

Bell, Jeffrey A. 2006. *Philosophy at the Edge of Chaos: Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*. Toronto: University of Toronto Press.

Bell, Jeffrey A. 2009. *Deleuze's Hume. Philosophy, Culture and Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Deleuze, Gilles. 1991. *Empiricism and Subjectivity*. Translated by C. Boundas. New York: Columbia University Press.

Address:
Emilian Margarit
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Email: emi_margarit@yahoo.co.uk

The individual way of thinking Christianly

Ionut Barliba
Al.I. Cuza University of Iasi

Sylvia Walsh, *Kierkegaard Thinking Christianly in an Existential Mode*. Oxford: Oxford University Press, 2009

Keywords: Kierkegaard, Christianity, existential communication, paradox, faith

Although Kierkegaard did not consider himself to be a pure theologian, Sylvia Walsh opens her latest book *Kierkegaard Thinking Christianly in an Existential Mode* by saying that the Danish philosopher was first and foremost a Christian thinker. However, this is by no means a contradiction. Walsh refers to the genuine and special way in which Kierkegaard conceives Christianity, a religion which represented for him, right from the beginning, his true way in life the only way towards salvation and redemption, as an individual. Kierkegaard was not a theologian but only “a singular kind of poet and thinker” who wrote *without authority*” (p. 24). Regarding religion, the official authority belongs to the Church, an institution which, in Kierkegaard’s time was way to far from the original Christian spirit. That is the reason why Kierkegaard actually launched an attack against the established Danish church of his time.

As the author herself writes in the *Preface*, the study seeks to sift out Kierkegaard’s contributions, both critical and constructive, to modern Christian theology, pointing out the existential mode of thinking Christianly, as characteristic to Kierkegaard’s theological reflection. This study is not Sylvia Walsh’s first attempt to write about Søren Kierkegaard’s philosophy and Christian thought. By the same author we can also have in attention studies such as *Living Christianly: Kierkegaard’s Dialectic Of Christian Existence* (Pen State, 2005) and *Living Poetically: Kierkegaard’s Existential Aesthetics* (Pen

State, 1994) or as co-author of *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard* (Pen State, 1997).

Søren Kierkegaard is the kind of philosopher, whose life and times he lived in had a great influence on his writings. Therefore, the first chapter of Sylvia Walsh's study seeks to highlight the major intellectual influences and events in Kierkegaard's life.

Thus, we find out about the great influence his father Michael Pedersen Kierkegaard had on the child Søren in loving and venerating Christianity, a religion that at the same time scandalized him. The university years are pointed out with highlights on his introduction with the rationalist theology and speculative dogmatics through Danish teachers and personalities such as Henrik Nicolai Clausen or the Hegelian thinker Hans Lassen Martensen. Other important moments of Kierkegaard's life, as transformative events are his engagement with Regine Olsen and his attack against the Danish Church with the boiling point reached at the death of Bishop Mynster, accused by Kierkegaard that he lived and promoted a toned-down version of Christianity. Referring to the importance of Kierkegaard's engagement with Regine the author underlines that "As Kierkegaard understood it his personal relationship to God was 'in a way' a reduplication of his relation to Regine inasmuch as it helped him to understand what faith is" (p. 18). The author's aim is to present these moments in Søren Kierkegaard's life and the social and intellectual context in which Denmark, as well as Europe in general were.

The second chapter dwells on Kierkegaard's idea that Christianity is not a doctrine, but an 'existential communication'. In Sylvia Walsh's words: "By this he meant that what Christianity seeks to communicate to individuals is not *knowledge* about Christianity [...] but an inward capability for existing authentically through a relation to God or the eternal in time in the form of an individual human being, Jesus Christ" (p. 26). The author refers here mainly to *Concluding Unscientific Postscript*, a text Kierkegaard wrote under the pseudonym of Johannes Climacus. In this text, he introduces the fundamental thesis that Christianity is an existence-communication.

Walsh discusses Climacus's views on the objective issue of the truth of Christianity, as historical or rational (metaphysical), as distinctive from the subjective issue of the individual's relation to Christianity. In order to be a Christian, one has to know what Christianity is. However, this should not be an objective issue. Christianity is not a doctrine in the sense of being a philosophical theory. This view would exclude faith as the basis of one's relation to Christianity. Moreover, even if Christianity has doctrines such as the doctrines of incarnation and atonement, they should be actualized in existence rather than to be speculatively comprehended (p. 34).

Being an existence communication Christianity has a rather subjective truth, which should exist in those individuals who are passionately concerned with their eternal happiness. A subjective thinker is the one "whose task is to achieve self-understanding in existence whereas objective thinking is indifferent to the thinker's own existence, requiring the abandonment of oneself in objectivity" (p. 37). For instance, a subjective thinker, when thinking about death and immortality he does not think about them in general but about what means for him to die and to become immortal (p. 38). According to Climacus, the best example for a subjective thinker is Socrates but still he is not a Christian subjective thinker whose existence is caused by a radical alteration supposed by the revelation that one exists in a state of untruth or sin (p. 43).

Chapters 3, 4, and 5 touch upon the main concepts that Søren Kierkegaard analyzed thoroughly in his writings, especially *Philosophical Fragments*, *Concluding Unscientific Postscript*, *Sickness into Death*, *The Concept of Anxiety*, as well as the *Journals*. These theological concepts constitute in fact his most important and original contribution to Christian thought.

The third chapter, *Venturing a relation to God*, underlines the most important aspect in the thinking of the Danish philosopher: the way in which we, as human beings, relate ourselves to the divine, namely the direct way, that of the personal, the intimate, and the unmediated. Here Sylvia Walsh explores Kierkegaard's view on God's attributes (God as spirit, subject and pure subjectivity, God's omnipresence, omnipotence, goodness, majesty, God's love, providence, governance and change-

lessness), his refusal of the arguments regarding God's existence and his sense of uselessness when discussing the attempts of demonstrating the existence of the divinity. The author shows Kierkegaard as distancing himself from the modern perspective in this respect and advocating a leap from the rational towards pure faith.

In chapters 4 and 5 the author explores the Kierkegaardian perspective on concepts like: anxiety, sin, despair, as well as the Absolute Paradox. Walsh underlines that the "analysis of anxiety as the psychological precondition of original or hereditary sin in *The Concept of Anxiety* (1844) is one of Kierkegaard's most original and most notable contribution to Christian thought." (p. 80) as well as the approach on *despair* as a sickness of the human spirit and its continuance in sin, as mark of the relation of the human self to God. Through the concept of sin, Sylvia Walsh touches upon another important aspect in Kierkegaard's thought, namely the absolute paradox of Jesus Christ as the God-human being, which constitutes the heart of his understanding of Christianity (p. 111). In chapter 5, Walsh analyzes this concept of the absolute paradox not with the aim of presenting the doctrines of the Incarnation and Atonement in themselves, but rather in order to clarify their meaning for the individual who meets Christ and who must decide whether he believes in Him or is offended by Him (p. 111).

In chapter 6, Sylvia Walsh continues her analysis by turning her attention to the "positive passions" (p. 145) namely faith, hope and love. The author starts from the work *Fear and Trembling*, which underlines the image of Abraham traditionally regarded as the father of faith. Through Abraham, Kierkegaard amends the tendency of modern philosophy (meaning the Hegelian speculative philosophy) "to go further than faith by presumably comprehending it conceptually in a philosophical system" (p. 147). Kierkegaard sets himself against the classic formula of the Middle Ages *credo ut intelligam* (I believe in order to understand) as he also parts company with modern speculative thinkers (Hegel, Martensen), for whom the goal of theology is the mediation of faith and knowledge (p. 155). Through Walsh's words the object of faith for Kierkegaard "is not a *teaching* about Christ that is to be comprehended

through philosophy or theology but rather the teacher himself, who is the absolute paradox and thus not object to mediation or a higher understanding in knowledge" (p. 155).

The last chapter of Sylvia Walsh's study deals with Kierkegaard's critical attitude upon society, culture and religion, upon the shift from the individual to the collective, a shift that goes hand in hand with the leveling of society. This phenomenon runs counter the personal relationship with God that Kierkegaard advocates hence an obstacle against spiritual evolution. Walsh stresses upon the fundamental contrast created by the modern age as suggested by Kierkegaard between the individual and the crowd or the numerical. "Due to the advance of civilization, urbanization, centralization, and the rise of the press as the means of communication that 'corresponded to all this and essentially produced it', Kierkegaard was convinced that personal existing had vanished and daily life had been given a wrong direction in the modern age" (p. 182). Turning the analysis to the concept of religion Walsh underlines the distinction made by Kierkegaard between politics, which has to do with the external system of government under which people live and, on the other hand, religion and particularly Christianity, which is more a matter of inwardness of the individual's personal relationship to God.

From this point on Sylvia Walsh amplifies on Kierkegaard's attack of the church, which at its last stage had in attention almost every aspect of the established church and social life in Christendom including baptism and marriage.

In the last pages of her study, Sylvia Walsh makes some important remarks. Therefore, despite Kierkegaard's vigorous attack he has given up on the church as an institution he has not given up on Christianity itself. According to Walsh, this is what distinguishes Kierkegaard most profoundly from other nineteenth-century critics of religion such as Feuerbach, Marx, or Nietzsche (pp. 198-9). Walsh's opinion is that Kierkegaard's legacy would be "to enable us and future generations to think Christianly with a more balanced and existentially oriented understanding of what Christianity is and how to become a Christian in the context of our own existential situations and times" (p. 199).

Sylvia Walsh's new study frames a comprehensive analysis of Søren Kierkegaard's Christian and also philosophical thought. Having in mind some of the key concepts of Kierkegaard the author tries to mark out the particularity of Kierkegaard's thinking Christianly, namely in an existential mode. I consider that she reached this aim in this respect and the main reason of her success is the direct and sometimes exclusive relationship with Kierkegaard's texts in the approach proposed by Sylvia Walsh. From this point of view, the author's suggestion in the last lines confirms both the success of the study and the personal edification concerning the theme: "But if we are to think theologically or Christianly in an existential manner as Kierkegaard enjoins us to do, it is important to read his works first of all on their own terms, that is, as indirect communications to the reader, 'that single individual', for the sake of personal appropriation, rather than as theological fodder that must be translated into some other conceptual framework in order to have contemporary relevance. Only then will Kierkegaard be truly read for the first time, even though we may have read him many times previously" (p. 206).

Address:
Ionuț Bârliba
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Email: ionutbarliba@gmail.com

Der Mensch als verstehendes Wesen

Lucian Ionel
Al.I. Cuza University of Iasi

Emil Angehrn, *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008

Title: *The human being as an understanding being*

Keywords: hermeneutics, meaning, understanding, philosophy of history, naturalism, philosophy of subject

Emil Angehrn ist ein schweizer Philosoph, der an den Universitäten von Heidelberg, Berlin, Frankfurt am Main und Basel unterrichtet hat. Sein Buch *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken* stellt eine Sammlung von Aufsätzen vor, die sich als „Beiträge zur hermeneutischen Verständigung über Sinn und Verstehen“ darstellen. Der Autor erwähnt, dass diese Aufsätze an sein früheres Werk *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik* (Weilerswist 2003) anschließen. Andere Publikationen Angehrns sind: *Geschichtsphilosophie* (Stuttgart/Berlin/Köln 1991), *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos* (Frankfurt am Main, 1996), *Die Frage nach dem Ursprung. Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik* (München 2007).

Die Frage nach dem Sinn begleitet alle thematischen Annäherungen des Buches. Die Reflexion über den Sinn thematisiert ihn „in seinen mehrfachen Bezügen [...]: im Wechselspiel von Verstehen und Welt verstehen, in der Dialektik zwischen dem Sinn und seinem Anderen, zwischen Verstehen und Nichtverstehen, in der Frontstellung zwischen Hermeneutik und Naturalismus“ (S. 10). Das Buch kann allerdings als eine Einführung in Hermeneutik gelten. Die Angehrns Rede wendet sich an Autoren wie Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Derrida. Das Buch wird in zwei Hauptteilen eingeteilt: I. „Zur Hermeneutik des Selbst“, Hauptteil der die

Verhältnisse zwischen Hermeneutik und Naturalismus, Subjekt und Sinn, Selbstverständigung und Identität, Metaphysik und Frage verfolgen; II. „Historisches Verstehen“, in welchem Fragen nach der Philosophiegeschichte, der Erinnerung, dem Historischen, dem Sinn der Geschichte vorgestellt werden.

„Hermeneutik hat mit dem Verstehen und seinen Grenzen zu tun.“ (S. 7) Weil das Verstehen selbst vielfältig ist, indem der Mensch sich selbst, andere Menschen, seine Welt und seine Geschichte schon jeweils versteht, hat demnach auch die Hermeneutik mit vielen Formen des Auslegens zu tun. Die Grenzen, wegen deren „viele [dem Menschen] unverständlich, befremdlich, verschlossen [bleibt]“, bestimmen den Raum des Verständlichen. Das Unverständliche ist gleichfalls von vielerlei Art. „Verstehen ist ein Sicharbeiten am Nichtverstehen“ – es setzt sich mit „den Lücken des Sinns, zum Unverständlichen und Dunklen, zum Nichtsinn und Widersinn, zur Verhüllung, Verzerrung und Vernichtung von Sinn“ (S. 8) auseinander. Das Andere des Sinnes kann zuerst das Nichtsinnhafte sein, wie die Naturobjekte oder die materiellen Beschaffenheiten. Zweitens, es ist das an sich Sinnhafte, aber nicht als Sinn Erfassbare – „das Fremde, das Ferne, Unverständliche, das Burchstückhafte, Dunkle, Überkomplexe.“ Drittens, das Andere des Sinnes ist was für den Sinnproduzenten (nicht nur für den Betrachter) unklar, unverfügbar ist – „die unbewusste Absicht, die verzerrte Kommunikation, das falsche Bewusstsein.“ Schließlich, was Angehrt dem Anderen des Sinnes zuschreibt, ist „das dem Sinn Widerstreitende, das Sinnlose und Widersinnige – das zwecklose Leiden, das Absurde, die sinnlose Existenz“ (S. 8).

Eine wesentliche Eigenschaft des Menschen, die Hermeneutik angeht, ist das Selbstverständnis des Menschen, die Tatsache, dass der Mensch so lebt, „dass er immer ein bestimmtes Bild und Verständnis seiner selbst besitzt, dass er sich selbst und seine Existenz in bestimmter Weise interpretiert“ (S. 7). Wie Heidegger es sagte, sein Dasein ist ihm immer schon in bestimmter Ausgelegtheit gegeben. Jedes Verstehen ist ein Sichverstehen. Jeder Sinn zeigt auf das Subjekt zurück.

Die Hermeneutik bestimmt seine Aufgabe durch Auseinandersetzungen mit anderen Fächern. In ihren Abgrenzungen richtet sie sich auf den Sinn des Gegenstandes verschiedener Weisen der Erkenntnis. Es ist der Fall von Naturalismus oder von Phänomenologie.

Warum soll die Hermeneutik sich auseinandersetzen? Die Hermeneutik bestimmt sich als ein fragendes Denken. Sie fragt zuerst über die Möglichkeit des Fragens und über den Sinn der Frage. Nicht nur Was die Frage meinen mag, sondern auch Woher und Wozu die Frage herkommt und hinget. Das Philosophieren ist ein radikales Fragen. Und radikal zu fragen, heißt nach der Frage selbst zu fragen. Der Horizont, in welchem eine Frage erscheint, erschließt sich als ein Sinnhorizont.

Die Hermeneutik fragt demnach nach den Wissenschaften und den verschiedenen Weisen der Erkenntnis. Die Hermeneutik kann über eine Wissenschaft das ausdrücken, was die letzte nicht sagen vermag. Denn „Hermeneutik ist die Kunst der Auslegung: des Verständlichmachens dessen, was sich nicht von selbst versteht, sondern des vermittelnden Zugangs, der Interpretation bedarf“ (S. 31). Die Welt, in ihrem Ganzen und in ihren Teilen, ist interpretationsbedürftig. Sie ist als solche, indem ihr Sinn schon jeweils ausgelegt wird. Eine neue Auslegung wird erst auf Grund einer früheren Interpretation ermöglicht. Das Dasein west, indem es versteht, und „jedes Verstehen ist ein Auslegen“ (S. 175).

In der Auseinandersetzung der Hermeneutik gegenüber Naturalismus meint Emil Angehrn dadurch auch Materialismus, Neurologie, künstliche Intelligenz. Es gibt für ihn zwei Versionen des Naturalismus: A. die stärkste Version, materialistische Identitätsthese („Nach ihr sind bewusste Zustände und Vorgänge – Gefühle, Erinnerungen, Denk- und Erkenntnisprozesse – in ‚Wirklichkeit‘ nichts anderes als neurophysiologische Sachverhalte.“ – S. 18), eine These, die eine Person durch Gehirn ersetzt; B. die schwache Version, Funktionalismus, die „Vergleichbarkeit zwischen dem Funktionieren mentaler Vorgänge und materiell lokalisierbarer und induzierbarer Prozesse“ verfolgt; in diesem Fall wird die Person als ein perfekt programmierter Computer vorgestellt.

Um den Mangel dieser Theorien vorzuweisen, gibt Angehrn das Beispiel der Übersetzung eines Textes. Obwohl ein Computer einen Text sprachlich richtig übersetzen vermöge, versteht er den Text nicht. Was ihm fehlt ist der Sinn des Textes. Die Naturalisierung des Menschen, oder die Stellung des Menschen zwischen Tier und Maschine verfehlt das Menschliche. „Vielleicht überschematisiert könnte man sagen, dass mit den Vorgängen im materiellen Substrat nur die Bedingung, nicht die wirkliche Ursache des interessierenden Phänomens in den Blick kommt (oder allenfalls, aristotelisch formuliert, nur die Bewegungs-, nicht die Formursache, welche erklärt, was ein Phänomen zu dem macht, was es ist).“ (S. 19) Der Inhalt eines Aktes fehlt der neurophysiologischen Betrachtung. „Wir können in einer noch so genauen Untersuchung des Gehirns nicht sehen, was das Subjekt sieht.“ (S. 24) Die wissenschaftliche Betrachtung ist syntaktisch, während die Hermeneutik die semantische Dimension ansieht.

Die Neurophysiologie betrachtet nur das stoffende Wie eines Aktes, aber sie kann nichts über den Inhalt desselben behaupten. Es geht um wie eine Erinnerung materiell möglich wäre, aber nicht um was erinnert wird. Es geht um Schritte des Erinnerns und nicht um den Sinn einer Erinnerung. Wie man eine Erinnerung aus seiner Vergangenheit auswählt, sagt die Neurophysiologie nicht. Dem Wozu der Erinnerung kann der Naturalismus ebenfalls nicht antworten. Seine Beschreibung ist unvollständig, unumfassend. Der Naturalismus verfehlt letztes Endes das Wichtigste für den Menschen, den Sinn der Gegenstände und Akte – „das Element des Sinns ist irreduzibel auf jede materialistisch-naturalistische Beschreibung.“ Es gibt menschliche Eigenschaften, die nach Angehrns Auffassung nur Hermeneutik ausklären vermag, nämlich: die Privatheit („etwa die privilegierte Zugänglichkeit von Empfindungen für das Subjekt, die von anderen per analogiam identifiziert, nicht an ihnen selbst erfahren werden können“), die Perspektive der ersten Person, die Unräumlichkeit, die Selbstbezüglichkeit. Das Selbstverhältnis ist wesentlich das Menschliche. Die Frage kommt darauf an, nicht wie Menschen funktionieren und wie sie die Welt wahrnehmen, sondern was es heißt, Mensch zu sein.

Gegenüber der Phänomenologie stellt Angehrn „zwei bedeutsame Verschiebungen“ der Hermeneutik dar. Beide sind Versetzungen phänomenologischer Themen im Raum des Fragens. Einerseits, wird der intentionale Gegenstand nicht mehr in seiner Vermeinung betrachtet, sondern in seinem Sinn: „Hinter der Gegenstandsvermeinung wird die virtualisierende Tiefe des Möglichen, des Frageraums eröffnet, innerhalb dessen das Gemeinte erst in seinem Sinn fassbar ist.“ (S. 67) Andererseits, der Dialog mit dem Anderen ist derjenige, der den Sinn des Objektes für ein Subjekt bildet – „hinter dem Subjekt wird die Intersubjektivität, hinter dem Denken das Gespräch als Ort der Sinnbildung aufgezeigt“ (S. 67). Die Begriffe, die sich an dieser Auseinandersetzung verknüpfen, sind die Interpretation und die Dekonstruktion, Richtungen in Hermeneutik, die Angehrn in ihrer Ausarbeitung von Rorty bzw. Derrida annimmt. In „Erinnerung und Interpretation“ erwähnt Angehrn, dass die Hermeneutik sich „gerade als Gegenbewegung zur subjektivistischen Zentrierung der Bewusstseins- und Erkenntnisphilosophie versteht.“ (S. 169)

Ein gutes Beispiel der hermeneutischen Betrachtung ist die im Angehrns Buch Analyse der Erinnerung. Die gebräuchlichen Methoden stellen sich zu der Erinnerung, als ob die Erinnerung „ein Mechanismus unabhängig von Inhalten, welche bewahrt und erinnert werden“ (S. 163) sei. In Hermeneutik kommt es darauf an, was Erinnerung mit Sinn zu tun hat. Sie ist „eine Form des hermeneutischen Bewußtseins, des Umgangs mit Sinn.“ Erinnern heißt Sich-erinnern. In jedem Erinnern gibt es eine Selbstreferenz, eine Selbstbezüglichkeit – „ich erinnere mich nicht einfach an vergangene Tatsachen, sondern an vergangene Erlebnisse dieser Tatsachen“ (S. 167). Das Erlebniss, das ich im Erinnern wiederhole, ist mein eigenes. Darum ist „die bewußte Wiedererinnerung ein Modus des Selbstbewußtseins.“ Jede Kehrung zum Vergangenen ist eine Kehrung zu mir selbst, eine Interpretation meines selbst. Erinnern ist nicht bloß Wissen von Vergangenen. Erinnern gibt es da, „wo ein Inhalt für mich (und nicht nur irgendwie in mir) gegeben ist, wo ich etwas als ehemals Erlebtes erinnere“ (S. 167). An dieser Stelle fügt Angehrn den Unterschied zwischen

Gedächtnis (d.i. totes Material zu speichern) und Erinnerung (d.i. lebendiges Vergegenwärtigen und neues Durchleben eines ehemaligen Erlebtes) ein.

Erinnerung ist somit mit dem Sinn des erinnerten Gegenstandes befasst. Die Hermeneutik verfolgt „nicht nur formal ein temporales Ganzes aus Früherem und Späterem [zu] konstruieren, sondern Früheres seinem Sinn nach auf[zuf]assen und es unter diesen Beschreibung auf Späteres und auf heute [zu] beziehen“ (S. 169). Einen Gegenstand seinem Sinn nach aufzufassen heißt aber Verstehen. Erinnerung ist eine Art Verstehen, „ein Modus der Reflexion, welche Vergangenes in den Horizont des eigenen Daseins und des eigenen Selbstverständnisses integriert“ (S. 169). Angehrn fragt, nicht nur wie Erinnerung als Verstehen vorzustellen ist, sondern wie sich das Verstehen als Erinnerung verfasst und begründet.

Wie geht die Erinnerung mit dem Sinn um? Angehrn beschreibt ein paar Umgangsformen der Erinnerung. A. Erinnerung als Sinnvernehmen, als Vergangenheitserschließung, wobei der Versuch, autentisches, ursprüngliches Gegebensein zu ver-gegenwärtigen; B. Erinnerung als Sinnbildung, die Interpretation und Konstruktion einschließt – die Vergangenheit wird aufgearbeitet, „in eine lineare Sukzession, eine narrative Ganzheit, eine systematische Klassifizierung oder eine funktionale Erklärung überführt“ (S. 175); C. Erinnerung als Kritik, die sich eine „sachgerechte Lektüre“ eines Textes oder eines Geschehnisses gegen den Wortlaut zu entziffern vornimmt, denn sie glaubt, dass es eine „Kluft zwischen Sagen und Meinen“ gibt, an welcher der Autor selber nicht bewußt ist. (die Fälle der Hermeneutik des Verdachtes oder der Dekonstruktion).

Ausgehend vom zweiten Punkt, dass Erinnerung eine ständige Veränderung und Re-konstruktion des Sinnes ist, kann man gleich merken, dass diese ebenfalls Zeichen des Verstehens sind. Denn „kein Verständnis und keine Auslegung beginnt an absoluten Anfang. Jede wurzelt in einem Vorverständnis, in einer vorgängigen Ausgelegtheit [...], die ohne abschließende Deutung bleibt“ (S. 176).

Das Verstehen gründet sich als Erinnerung und in ihr. Jedes Auslegen ist ein Er-innern eines Sinnes, eines schon ausgelegten Sinnes. „Verstehen ist ein Wiedererkennen, das in einem Schonverstandehaben gründet, welches es zugleich weiterbildet und verändert.“ (S. 180) Dieser Gedanke erinnert uns an die Platons Idee von ἀνάμνησις – das, was Erkennen bestimmt. Erkennen und Wissen sind Hinausziehungen aus der Vergessenheit. Etwas zu verstehen heißt den vergessenen Sinn eines Seienden erinnernd herauszuholen.

Address:

Lucian Ionel

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: lucian.ionel@yahoo.com

The System of Phenomenological Philosophy

Tudor Cosma Purnavel
Al.I. Cuza University of Iasi

Bob Sandmeyer, *Husserl's Constitutive Phenomenology. Its Problem and Promise*. New York: Routledge, 2009

Keywords: Husserl, system of phenomenology, zigzag methodology, genetic and static constitution, consciousness

Bob Sandmeyer, lecturer at the University of Kentucky, specialized in the German phenomenological movement, published his Ph.D. dissertation under the title *Husserl's phenomenological movement*, a book that we will review in this text. It should be noted from the start that Sandmeyer's first intention was to study Husserl's late works, namely those that the German philosopher produced after his retirement in 1928, a study guided by the focus on the conception of the historic constitution. Eventually, the author turned his attention to the entire corpus of Husserl's writings, including here also the *Nachlass* (literary estate), a decision made possible by the following discovery: the volumes in the *Husserliana* that are not among those published by Husserl himself were the outcome of an interpretative view or other from the part of the editors that concealed the direction of Husserl's investigation. The following step taken by this research was to question the possibility of a system of phenomenological movement, a system that would express just this direction of Husserl's investigation.

With this new scope, Sandmeyer's new research theme could be formulated as follows: is there a possibility to identify a unity in Husserl's thought that runs through all his published and unpublished writings and that could clarify some of his more or less apparent incongruities and disparities? Or, in the author's own words: "At issue in this investigation is not a special problem of Husserl's philosophy – such as the role of historicity in his Crisis writings – but rather the very essence of transcendental phenomenology as Husserl conceived it" (p. 31).

This is by no means an easy task. We only need to evoke those more or less apparent contradictions that could be identified in Husserl's phenomenology: realism vs. idealism, static constitution vs. genetic constitution and so on.

What about his unpublished manuscripts? When viewing them for the first time you cannot help to think that they are just a chaotic bundle of experimental and disjointed researches. Nonetheless, studying them, Sandmeyer realized an important fact about Husserl's mode of investigation, namely that it has a zigzag structure. This means that when studying a certain problem, the German philosopher used to come back after months or even years to the first formulation of his concern, and this repeatedly. Husserl did this with the intention of reconfiguring the problem in the light of his latest findings. The zigzagged mode of approach is a method requested by the nature of the phenomenological problems themselves or, to put it differently, is endemic to Husserl's philosophy. Take, for example, the distinction between the natural attitude and the transcendental one: "One begins with the natural attitude to return to it again from the quite unnatural stance of the phenomenological attitude in order to make clear and bring to expression the position-takings going on quite naturally and anonymously within the phenomenologically uncritical attitude" (p. 20). If this is the case, then Husserl's phenomenological program could be reduced to a never ending reworking and intensification of some major themes which run from the *Logical Investigations* to the *Crisis*. The exegete will capitalize on this finding by using it as guiding line through Husserl's texts: "Husserl's very style of philosophizing should thus provide us a means internal to his investigations by which to discover within them the systematic development of analyses within the total problem field of transcendental phenomenology" (p. 20).

So far we brought to light the range of Sandmeyer's study, as well as its interpretative principle. In what follows, we will undertake a brief survey of the exegete's arguments through a step by step presentation of the book's four chapters. It should be noted that the author incorporated four appendices in his book, which have relevance in the argumentative devel-

opment of this research. The first is a catalogue of Husserl's writings published during his lifetime. The second represents a translation into English of the correspondence between Husserl and Georg Misch. The third includes the draft arrangements of Husserl's Bernau time-investigations by Fink and the last one contains a variety of plans which represent the first steps taken by the German philosopher with the purpose of producing a systematic account of the phenomenological philosophy.

The first chapter, called "A Question of Focus", deals with two issues: first of all, it embarks on a discussion about the possibility of discovering a systematic explanation of phenomenology in the writings published by Husserl himself; secondly, it puts forward an overview of the corpus of texts which the German philosopher produced for his own use. Regarding the first task, the starting point of the analysis is paragraph 153 from *Ideen I* in which Husserl proposes a sketch of the full extension of the phenomenological problematic. Thus the exegete holds that the *Ideen I* articulates phenomenology as a discipline which presumes eidetic investigations and descriptions of the essential structures that are given in experience. Taking as an example the perception of a cup, Sandmeyer specifies the phenomenological outline of this experience. It is put forward here nothing less than the famous Husserlian analysis of the make-up of a transcendent perception, which, among others, includes reference to its adumbrative character, a feature that prescribes the act as an imperfect setting – there will always be a moment of the object that is meant only through an indeterminate expectation, which may or may not be fulfilled. This imperfection has a tremendous role in the constitution of the perceptual sense: it does not represent a diminishing of the experience, but rather the essential condition for the appearance of the physical object as it appears, that is as perceptual sense formed by a harmonious string of appearances. The adumbrative character of perception implies also that consciousness has a temporal character – the object is not given in a full blow, which suggests a temporal dynamic. From this scrutiny Sandmeyer concludes that "the central theme of phenomenology is precisely this dynamic on-going sense-determining consciousness" (p. 5). Even

though we have here an important feature of phenomenology, *Ideen I* was intended to represent only a first entrance into a problematic that required further refinement or, otherwise put, it was meant to provide the bridge – research theme and methodology, that is the phenomenological reduction – to upcoming concrete constitutive analyses (*Ideen II*) and to the grounding of philosophy as science by phenomenology (*Ideen III*). Having in mind that these texts never came to print, the exegete comes to the conclusion that in *Ideen I* could be found only a partial sketch of the complete systematic structuring of problems pertaining to phenomenology.

Concerning the second task of the aforementioned chapter, Sandmeyer undertakes an analysis of the structure of the *Nachlass* and of the way it was published in the *Husserliana*. One of the most important aspects that the exegete is trying to suggest is that if one tries to understand Husserl's philosophy, one must "comprehend the tangled contents of this *Nachlass*" (p. 29). But the research manuscripts confront the reader with a great difficulty: they seem to lack any form of systematic structuring. Thus it just may be the case that the editors of *Husserliana*, in the pursuit of a systematization of Husserl's *Einzeluntersuchungen* so that the thought and intentions of the German philosopher could come to light, introduced some organizational criterions – thematic, historic – that covered up a research dynamic, i.e. the zigzagged method that was at work through their making.

The second chapter, titled "A Unitary Impulse", has the mission of showing that a unitary development can be identified in Husserl's thought. In order to accomplish this, Sandmeyer takes into account two sets of letters, namely those between Husserl and Dilthey and those between Husserl and Misch. The second set has relevance in this study because Husserl states here that there is an "impulse running through his thinking from the time of his first meeting with Dilthey up to the present" (p. 51) – the letter was written in 1929. Husserl met Dilthey in 1905 and they exchanged letters in 1911. This exchange revolves around criticisms which Husserl articulates in his *Logos* essay, namely those that identify Dilthey as a historic relativist. But Dilthey also criticized Husserl for his so-

called “Platonic turn”, which seemed to be the outcome of his logicist program from the *Logische Untersuchungen*. Thus, it seems that these two philosophers were situated on two completely separate positions, a situation that makes unintelligible Husserl’s statement about the importance of his meeting with Dilthey. Sandmeyer tries to clarify this aspect, by pointing to the fact that Dilthey didn’t have any contact with Husserl’s turn to transcendentalism, which was the outcome of the development of reduction around 1905. On the contrary, the exegete will attempt to track down Husserl’s turn to the supposed influence of Dilthey. However, in his published writings (namely in the Logos article), Husserl mentions Dilthey only once. The only direct evidence about this influence can be found in Misch’s *Briefwechsel* where Husserl is said to be “maddeningly vague about the efficacy of this impulse” (p. 61).

The third chapter, titled “The Development of Constitutive Phenomenology”, offers a plausible positive articulation of the impulse mentioned above. This is probably the most important part of the book under attention. We will give here only a brief account of Sandmeyer’s explanation. Thus Husserl forced by the arguments of the life-philosophers, Misch for example, acknowledges the inadequacies of his static model of constitution, i.e. structural constitution through the hyletic data apprehended by intentional moments. At this point of development Husserl’s attention is caught by the reduction to the pure self-givennesses. The problem here is indicated by the fact that what gives itself to consciousness is not a bare fact, but rather is given to consciousness in some manner, constituted by it, which in turn implies that the I has to attend to the constitutional activity. Sandmeyer shows that the structural model of constitution fails exactly at this point, by not being able to account for the agency of the I. But this does not imply that the static model is wrong, but rather that its explicative power is limited to only a certain level. For example, being given the intentions behind *Ideen I*, namely pedagogical, it had a precise scope which it accomplished. In the Bernau time investigations Husserl will try to address these problems, a course of thought which will end with the development of a new model of constitution, i.e. the genetic one. Here,

Sandmeyer's interpretative principle comes forth. He shows how "the Bernau time investigations begin precisely where the *Logische Untersuchungen* leave off. Husserl, thus, zigzags back to the subject matter of his earliest investigations of sense-constitution (...) He sets about in the Bernau investigations to recast the earlier hard won insights within the frame of the more profound time-investigations" (p. 110).

In the fourth chapter, titled "The System of Phenomenological Philosophy", the exegete concentrates on the efforts of the German philosopher to bring together the two models of constitution, this being precisely the contour of the system of phenomenological philosophy. In order to do this Sandmeyer examines a plan from 1926 that was produced by Husserl with the intent of giving a general account of the phenomenological system and the draft plans for a book that should have been the full expression of the "System of Phenomenological Philosophy" from the early thirties, which were the outcome of the collaboration between Husserl and Fink. This presentation is particularly interesting because, among others, it circumscribes the impetus behind Husserl's decision to systematize his own philosophy. To give just an example, the rising popularity of Heidegger's philosophy had an important impact on Husserl's choice "to re-introduce his philosophy to the German and larger international academic public" (p. 127).

In the end of this review it should be stated that Sandmeyer's study will be of particular interest to those who are already acquainted with phenomenology, because it is helpful in the process of understanding some of Husserl's more puzzling turns, namely the transcendental one and the turn to a genetic model of constitution.

Address:
Tudor Cosma Purnavel
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
E-mail: tudor.cosma@yahoo.com

Journal Details

Frequency

2 issues per year, published

June 15 (deadline for submissions: February 15) and

December 15 (deadline for submissions: August 15)

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial policy

We publish original articles in the areas of hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy, regardless of philosophical affiliation. Articles in the history of philosophy, philosophy of religion, aesthetics, moral, and legal philosophy are also welcome.

We only publish articles that have not been previously published. Republication of an already published article is possible only in exceptional cases. Manuscripts should not be currently under consideration with another journal.

The opinions expressed in published articles are the sole responsibility of the authors and do not reflect the opinion of the editors, or members of the editorial board.

Journal sections

Each issue contains research articles on a specific philosophical topic, a *Varia* section with articles not related to that topic, and a *Book Reviews* section. Philosophical debates are also welcome.

Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Peer Review Policy

Papers are refereed by two anonymous reviewers. The refereeing period is 3 months. Authors will be notified by email if their text is accepted for publication, recommended for revision, or rejected. All submissions should be prepared for blind reviewing: authors should remove all information that could reveal their identity and provide their name and contact information on a separate page.

Rights

All rights remain with the authors. Authors retain the right to republish their articles in original or changed format with a note indicating that they were first published in our journal.

Open Access Policy

Meta adheres to the Open Access policy. All texts are available free of charge on the website www.metajournal.org

Submission Guidelines

Text Formatting

Texts should be submitted in .doc or .rtf format, and edited using the Times New Roman font, 12 point font size (10 point font size for endnotes).

Title Page

Texts should be prepared for blind reviewing. Authors should write their name, position, affiliation, and contact information (including e-mail address) on a separate page.

Abstract

All submissions must be accompanied by an abstract (max. 200 words) in English, together with the English version of the title.

Key Words

5-10 key words should be provided in English, after the abstract. This applies to book reviews and debates as well.

Length of texts

The length of texts submitted for publication should be 3,000-7,500 words for articles and 1,000-2,000 words for book reviews.

Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Informations about Authors

Authors should also submit a short description of their research interests and recent publications. This description should not exceed 5 lines and should be sent separately.

Citations and List of References

References should follow the author-date system of the Chicago Manual of Style, the 15th edition (see the [Quick Guide](#)).

Sources are cited in the text, in parenthesis, as follows: author's last name, date of publication, page number. Citations in the text must agree exactly with the list of references. All sources that appear in the one place must appear in the other. Multiple sources by the same author(s) should be listed chronologically, from the earliest to the most recent. The reference list should only include works that are cited in the text.

Sample reference for single author books:

Citation in the text: (Dahrendorf 1997, 45).

Entry in the reference list: Dahrendorf, Ralph. 1996. *After 1989. Morals, Revolution and Civil Society*. New York: St. Martin's Press.

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Sample reference for journal articles:

Citation in the text: (Bernstein 1982, 825)

Entry in the reference list: Bernstein, Richard J. 1982. *From Hermeneutics to Praxis*. Review of *Metaphysics* 35 (4): 823-845.

For all other references, please consult the Chicago-Style Citation Guide:

<http://www.chicagomanualofstyle.org/contents.html>

Endnotes

Notes should be numbered consecutively and placed at the end of the text (endnotes), not as footnotes. They should only be used to provide further information about a particular idea. Endnotes cannot be substituted for the Reference List.

Acknowledgments

Acknowledgments of grants, funds, etc. should be placed before the reference list. The names of funding organizations should be written in full.

Submission

Papers should be submitted as e-mail attachments to the editors at: editors[at]metajournal.org

Articles for the *Varia* and the *Book Reviews* sections can be submitted at any time.

Contact

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences

Al.I. Cuza University of Iasi

Bd. Carol I, no. 11

700506, Iasi, Romania

Email: editors[at]metajournal.org

Call for papers

The deadline for Vol. II, no. 1 / 2010 is February 15, 2010. The issue will be dedicated to the topic of Intersubjectivity.

The deadline for Vol. II, no. 2 / 2010 is August 15, 2010. The issue will be dedicated to the topic of Public Space.

Articles for the *Varia* and the *Book Review* sections can be submitted at any time.