

META
Research in
Hermeneutics,
Phenomenology,
and Practical Philosophy

Vol. II, No. 1 / 2010
Topic: Intersubjectivity

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. II, No. 1 / 2010

Topic: Intersubjectivity

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
Jürgen Mittelstraß, Prof. Dr., University of Konstanz, 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
Héctor Wittwer, Lecturer Dr., University of Hannover, Germany
Frederic Worms, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille 3, France

Table of contents

INTERSUBJECTIVITY

Intersubjectivity in Husserl's Work

ALEXANDER SCHNELL

Pages: 9-32

Le temps avec les autres

GRÉGORI JEAN, DÉLIA POPA

Pages: 33-56

I/You: Reciprocity, Gift-giving, and the Third Party

MARCEL HÉNAFF

Pages: 57-83

Subjektiv *und* intersubjektiv

in der hermeneutischen Übersetzungstheorie

LARISA CERCEL

Pages: 84-104

Descartes and the "metaphysical dualism":

Excesses in interpreting a classic

ȘTEFAN AFLOROAEI

Pages: 105-138

VARIA

Taktile Rezeption und lebensweltliche Umsicht.

Film und Stadterfahrung bei Benjamin und Heidegger

CHRISTIAN FERENCZ-FLATZ

Pages: 141-154

Mythe et technique. Autour de Cassirer

E. JOLLY

Pages: 155-177

Wertapriori und Wertsein

in der materialen Wertethik Max Schelers

WEI ZHANG

Pages: 178-194

La mise à jour de la philosophie de la nature hégélienne
par Alexandre Kojève. La théorie des Primats
SLIM CHARFEDDINE
Pages: 196-234

BOOK REVIEWS

Violence as a philosophical theme
TUDOR COSMA PURNAVEL
(James Dodd, *Violence and Phenomenology*, New York:
Routledge, 2009)
Pages: 237-242

Hermeneutik heißt Übersetzen
LUCIAN IONEL
(Larisa Cercel, Hg., *Übersetzung und Hermeneutik. Traduction et
herméneutique*, Bucharest: Zeta Books, 2009)
Pages: 243-249

Reading desire
EMILIAN MARGARIT
(Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et L'Anti Œdipe.
La production du desir*, Paris : PUF, 2010)
Pages: 250-253

Intersubjectivity

Intersubjectivity in Husserl's Work

Alexander Schnell

University of Paris-Sorbonne (Paris IV)

Abstract

In this study, the author develops an original reading of the Fifth Cartesian Meditation. This text, far from giving rise to a “transcendental solipsism”, as classical commentators (Ricœur, Lévinas, Derrida, etc.) claim, leads to a constitution of intersubjectivity on various levels (“primordial”, “intersubjective” et “objective”). In its center, a “phenomenological construction” operates, i.e. a methodological piece that masters the genetic approach of intersubjectivity. Closely following the “almost mathematical” rigour of this crucial text of Husserl's phenomenology, the author equally tackles the issue of the constitution of the experience of the other and the truly intersubjective structure of transcendental subjectivity. The article concludes with the metaphysical results of the analysis of the experience of the other.

Keywords: Husserl, intersubjectivity, Ego, alter ego, transcendental, apperception, phenomenological construction, phenomenological method, pairing, body

Introduction

In what follows, we will try to clarify the meaning and the status of the Husserlian phenomenology of intersubjectivity, supporting our interpretation on the *Fifth Cartesian Meditation*. This text remains the most important reference in the field – although it implicitly sends us to volume 8 (*First Philosophy*, second part & other important additions) and especially to volumes 13-15 of the *Husserliana*, dedicated to intersubjectivity, which, we have to admit, bring elements that clarify the meaning in a decisive manner. Therefore we will refer to those texts that belong to *all* the periods of Husserl's philosophical work.

First, we will draw the plan that guides Husserl in his analysis of intersubjectivity. Initially, the issue is to establish the fact

that the meaning of objectivity is constituted within and starting from the *immanence* of the transcendental *ego* – which requires the introduction of the methodological procedure (that we will deal with in detail) of the “primordial reduction” – immanence on which the sphere of intersubjectivity is then founded. The latter brings into play two *intimately connected* meanings of “*transcendence*” (that characterizes the ego in relation with what transcends it): the primary transcendence (regarding the *ego* alone) and the secondary transcendence (regarding the *alter ego*) – a double constitution *that, first of all, makes the constitution of objectivity stricto sensu therefore possible*. The primary transcendence brings into play a “*primordial*” world (or nature) (made possible by the self-mundanization of the *ego*). The secondary transcendence constitutes the “*objective*” world. Husserl takes several steps to establish all that. First, he aims at shedding light on the specificity of intentionality that is an open one and *in which* the being of the other is constituted and completed. Then, the concrete experience of the other is analyzed according to its constitutive moments. In this case, intentional analysis, in terms of “empathy”, brings the real ingredients of this experience of the other – Husserl aims at solving in this manner the problem of “thereness for me” (*Für-mich-da*) of the other. Finally, the issue of “thereness for everyone” (*Für-jedermann-da*) is posed for the objects (be they “natural” or “cultural” – Husserl also says: “spiritual”), which is therefore the objective “actuality” (*Wirklichkeit*) itself.

I. The meaning of transcendental intersubjectivity

How could transcendental intersubjectivity be defined? And what architectonic function does it fulfill in the economy of phenomenology in general? In order to be able to understand its content, it should not be taken in a metaphysical sense, nor in a psychological (or psychoanalytical) sense, nor even in a sociological sense, but in a sense which draws on phenomenology understood as transcendental idealism. Actually, this is neither a systematic structure that *grounds* consciousness, nor a “*collective consciousness*” (or a “*superego*”).

Moreover, it does not characterize a “social” (*mundane*) relationship that would be noticed *from the outside*. Transcendental intersubjectivity – and this is a completely original and new perspective – is a *relationship between Me and the other* that can be analyzed only *within* this relationship, *starting from the ego*.

Methodological considerations

If phenomenology aims at contributing to solving the problem of intersubjectivity – in a way corresponding to the prescriptions it gives itself – it should first answer the question that regards, as always in phenomenology, the *mode of access* to intersubjectivity (and its legitimacy). Here, two pitfalls should be avoided: on the one hand, the other should be acknowledged *as the other* otherwise the experience of the latter could not be distinguished from self-experience. On the other hand, it is impossible to have access to intersubjectivity “from the outside”, from an external perspective – as, from a phenomenological viewpoint, intersubjectivity does not allow its comprehension from a sort of meta-level beyond any egoic experience. This triggers the following question: how can *otherness* be attested starting from the intentional life of the *ego* without being condemned to a solipsistic perspective and without adopting, at the same time, an external perspective that cannot meet one of the “minimal constraints” (*cf.* J.-T. Desanti) of phenomenology – that of phenomenological attestability? Or, in other words: how is it possible to keep together two apparently contradictory statements – i.e. one according to which the world is presented “for everyone” (*für jedermann*), therefore *objectively*, and another according to which any sense is constituted within the life of the consciousness *ego*¹, that is, in the transcendental *subject* (which implies the opposition between the subject that experiences the world, on the one hand, and the world as it is in itself, on the other)?

To answer these questions, Husserl conducts his analyses starting from two different points: a problematic and a methodological one. The *problematic* starting point – that does

not formulate a *presupposition*, but “has in view” what a *phenomenological construction*² would build – is that subjectivity is structured inter-subjectively (precisely because my experience is not really an experience unless it testifies a point of view that transcends my own sphere). Such a phenomenological construction will establish the sense and the being-sense of this intersubjectivity. In order to verify this, it is necessary for *me* to be given an account of the concrete experience of the other. This will attest a transsubjective status of experience, starting from which objectivity will be established. And the *methodological* starting point will be precisely the *ego* – the only possibility (in order to avoid a purely dogmatic position) provided by transcendental idealism that, as we know, aims at accounting for the constitution of any sense and being-sense starting from the manifestations of “functioning” (*fungierend*) transcendental subjectivity.

II. “Intersubjective reduction” and “primordial reduction”

Does Husserl make use, in order to have access to the other, of a reduction that *directly* reveals intersubjectivity? In other words: is there an intersubjective reduction? In certain texts, this seems to be a possibility actually taken into consideration. For instance, the end of text n° 4 of the *Husserliana XV* reads that “starting from intersubjectivity, it is possible to establish the intersubjective reduction by placing between brackets the world in itself and thus achieving the reduction to the universe of the intersubjective that includes in itself all that is individually subjective” (Husserliana XV, 69; Husserl 1972, 188 sq., 272). However, this is not the option Husserl chose in *Cartesian Meditations*. Here, he sticks to a strictly Cartesian path, and for a good reason: if we want to provide ourselves with the being-sense of the other (and, then, of the objective world), we must first delimit properly what characterizes the Self – a “solipsistic fiction” caused therefore “by healthy method reasons” (Husserliana XXXV, 281)³. For this purpose, it is necessary to use, as Husserl mentions in § 44 of the *Fifth*

Cartesian Meditation, an entirely new methodological process – that of a specific reduction that consists in putting out of play any constitutive function of intentionality as reported to *another* subjectivity. This reduction – that Husserl calls “primordial reduction” – brings us in the presence of, or rather reduces the Self, in what concerns its relation to the world, to what Husserl calls the “primordial sphere” of the *ego*, in its irreducible *immanence*, that is, to the intentional sphere – actual and potential – where the *ego* is constituted in his “peculiar ownness” (*eigen*).

However, it should be stressed that primordial reduction is methodologically different from classical phenomenological reduction. While the latter brings us back to the constitutive transcendental subjectivity, the former (that implies the latter) should be understood as a “dismantling reduction” (*Abbaureduktion*) (that is however essential to “phenomenological construction”) whose role is determined by genetic phenomenology and goes beyond the frame of a purely descriptive phenomenology.

The primordial Ego

How is it possible to characterize more precisely the *ego* thus reduced? It does not go back to a mundane Self that would be from then on “alone in this world” as if a “universal pest” had wiped off all other human beings. In fact, the abstraction is here even more radical: this does not consist solely in ignoring the other subjects, but also in what gives the mundane, objective character (and, therefore, intersubjective) of my own Self. What should be ignored is my Self as it is considered according to the form of what it is – and of what is true – “for everyone”. Again: what is then this primordially reduced Self?

First of all, the primordial *ego* can only be characterized *negatively*. The primordial sphere *grounds* – from a constitutive point of view – the experience of the other as well as the meaning of the experience of the objective world (Husserl 1982 § 44, 92 *sq.*). In a passage from *Krisis*, Husserl warns us, in relation to the *method*, against the idea of “jumping” directly into the transcendental intersubjectivity, and thus “over the

original Self (*Ur-Ich*), the *ego* of my *époque*, that cannot, in fact, ever lose its uniqueness nor the fact that it is personally impossible to decline” (Husserliana VI, 188). In this late text, all Husserl does is actually repeat what he had already stated at the beginning of the *Fifth Cartesian Meditation*, that is, that in any constitutive phenomenological questioning – be it that of intersubjectivity – it is impossible to neglect the fact that every constitution, of any kind, belongs to the originally constitutive transcendental subjectivity, i.e. “my” intentional life and the constitutive syntheses of this life “of mine”. Of course, this is not a “transparent” consciousness, since it encloses the potential and “anonymous” functions, pertaining to the “pre-immanent sphere” and to “passive syntheses”. How should then this “original Self” be conceived? “But, in my spiritual ownness, I am nevertheless the identical Ego-pole of my manifold ‘pure’ subjective processes, those of my passive and active intentionality, and the pole of all the habitualities instituted or to be instituted by those processes (Husserl 1982 § 44, 98).” More precisely – and this is the feature that concerns primordial reduction here – it is possible to isolate by abstraction, at the center of the intersubjective sphere, a “pole of any affection and of any action” (Husserliana XIV, 170). According to phenomenological analysis, the subjective pole is not a predicate but a functional center to which all predicate or attribute is related and that is the reason of every possible individuation. Any subjective process, any experience, is the experience of a Self. This fundamental characteristic remains true to the ultimately constitutive level of intersubjectivity – although this original egoic pole can only be grasped by abstraction, according to a “dismantling reduction”.

How can we understand the relation between this primary Self to which we have access due to this “dismantling” reduction and the transcendental *ego* to which the “classical” phenomenological reduction leads us back? In order to answer this question, we now have to clarify the relation between the reduced phenomenological sphere and the – mundane – sphere of the concrete and objective world.

Actually, in the transcendental attitude, the *constitutive* correlate of reduction blooms and becomes visible: in the same

way that reduction guides us back from the objective world to the transcendental *ego*, it is possible, conversely, to identify the constitutive act that allows us to acknowledge the constitution of the objective world starting from *this transcendental ego*. What is this constitutive act – which has a crucial importance (as shown in § 45 of the *Fifth Cartesian Meditation*)? Husserl calls it the “*mundanizing self-apperception (verweltlichende Selbstapperzeption)*” of the transcendental *ego*. Due to this self-apperception, the transcendental *ego* “becomes” world (see also Husserl 1972, 107 sq.). It is because of this that we witness the constitution of the world starting from the transcendental *ego*⁴. Thus, the relation between the transcendental *ego* and the primordial *ego* becomes clearer. What ties the transcendental *ego* to the mundane (concrete, objective) Self is the apperception of the world (*Weltapperzeption*). And to the extent to which the transcendental *ego* constitutes the world as a phenomenon, it can reach such “mundanizing self-apperception”. From now on, we can point out the following correlation: on the one hand, we have the mundane Self, within which we can make a distinction between the “souls” and the bodies and, on the other hand, the transcendental *ego*, within which we have to make a distinction between what is related to the sphere of his ownness and what is related to the sphere of what is alien⁵. What is related, at the mundane level, to the “soul” corresponds, for Husserl, within the transcendental *ego*, to the sphere of ownness, whereas what is related to the body corresponds to the sphere of what is alien. However, this does not mean that the sphere of ownness does not include *consciousness, the mode of appearance, of what is alien!* Now, let us explain and detail this difficult point. Through the *positive* analysis of the primal Self – to which we will continue at present – a meaning of transcendence is revealed, which Husserl calls “primary” or “primordial” transcendence. This belongs to a constitutive stratum *beyond* the objective world and constitutes – being at the same time a determining component of the concrete *ego* – an “immanent transcendence”. Let us then clarify what this mode of appearance or this consciousness of what is alien that belongs to the primordial sphere consist of. Such a clarification requires the ex-plication,

the experiencing-explicating regard, *of all that belongs to the* transcendental *ego* and this, in a new and original intuition that constantly and continually gives in its identity. So what belongs to the *ego*? It seems first that this donation is problematic: is not the *ego* given – in a living present – only in an *actual* perception, *present* in its turn? And isn't past given only in re-collections and the future in "fore-memories" (*Vorerinnerungen*), therefore in the *presentifications* and not in *presentations*? Of course, but – and this is accepted even since *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* (1905) – *there is* definitely a way of original givenness that is not related to *perception*: that of the primary memories ("retentions") and of primal anticipations of the future ("protentions") that belong to the "*form* [that relates to an 'apodictic *a priori*'] of the continuous constitution of the ego from its own life experiences as temporal (*zeitliche*) in universal time (Husserl 1982 § 46, 103)". But the "original sphere" (which is that of the original self-explicitation) is not limited to this pure *form*: "Manifestly (and this is of particular importance) the own-essentiality (*das Eigenwesentliche*) belonging to me as ego comprises more than merely the punctualities and potentialities of the stream of subjective processes" (Husserl 1982 § 47, 103) (which, of course, can only be applied to the units that are *inseparable* from the original constitution). To be more specific, Husserl refers here to three types of phenomena: the sensitive *data* which are constituted as "immanent temporalities" specific to the *ego*; the habitualities and sedimentations constituted as "abiding convictions" (*bleibende Überzeugungen*), which determine precisely the Self as a *concrete* egoic pole; and the "transcendent objects" (given either actually or potentially) – with the condition to take into consideration exclusively what appears (spatially) according to my own sensitivity (and to the apperceptions that are inseparable from the sensitive modes of appearance, that is, inseparable from my "own life").

This way, even before approaching the constitution of the concrete consciousness of the other, Husserl was able to set the distinction, "within" the transcendental *ego* – more specifically: within the sphere of what is specific to it – between what is

related to the actual *ego*, that is, the immanence specific to the concrete *ego*, and what is related to a first type of transcendence (“immanent transcendence”) that, although it belongs to the *ego*, concerns (but does not constitute) the *consciousness* it has of what is alien. Now, the issue is to clarify this constitution of the consciousness of the other, which, as we have already mentioned, will apply a second meaning of transcendence – i.e. secondary transcendence.

The concrete constitution of the other

In the analysis of the *concrete* constitution of the other, two pitfalls should be avoided, as previously indicated: the reduction of the primordial sphere to a *solipsistic* psychologism and the *dogmatic* position of a universal community of egos. Husserl's purpose is to present intersubjectivity as a community of monads (a notion regarding the *ego* in its relation to the objects that are constituted in its intentional life, as well as to other subjects) – knowing that, as we have already said, this project serves to found *objectivity*. Nevertheless, objectivity cannot be simply supposed or stipulated – otherwise we fall into dogmatism. *We should therefore start from the transcendental ego*. But, on the other hand, this *ego* should not be considered as private or as “solipsistic” either – because *otherwise, it is impossible to escape it*. Husserl simply tries to account for the phenomenological *factum* of the “in itself for me” – where the being in-itself of the objective world is no less phenomenologically attestable, and effectively attested, than this being(-in-itself) *for me*. As Husserl states in § 46 of the *Fifth Cartesian Meditation*: “So much illusion, so much being...” (Husserl 1982 § 46, 103).

But the analysis – which we have just reconstructed – of primal transcendence (that is, what is still related to primordially) and of secondary transcendence *are the two sides of the same coin!* – this means that it is not a subtraction, nor an invention, nor a metaphysical hypothesis: what we have just seen “is itself part of the explication of the intentional components (*Bestände*) implicit in the fact of the experiential

world that exists for us.” (Husserl 1982 § 49, 108). What should we understand by this?

We might think that in order to explain intersubjectivity, Husserl posits dogmatically its constitution, without actually delivering its genesis. This is not true. In fact, it is enough to pay attention to his *methodological* prescriptions: “Here again it is to be noted that, as has been repeatedly emphasized, the ideas referred to [the world and its correlate – the intersubjectivity (Husserliana VIII, 480) – itself ‘constituted as having the ideality of endless openness’] are not phantasies or modes of the “as if”, but arise constitutionally in integral connexion with all objective experience and have their modes (*Weise*) of legitimation (*Rechtgebung*) and their development (*Ausgestaltung*) by scientific activity” (Husserl 1982 § 49; Husserliana I, 138). Here, two aspects are decisive. Intersubjectivity is not at all *posited* or *stipulated* in advance, nor is it constituted *subsequently*, but it is constituted *genetically*, that is, it blossoms *at the same time* as the objective experience. From then on, in order to bring it to the stage of unquestionable truth, a type of *specific legitimation* is required: it is not revealed in a simply descriptive manner, nor in a speculative way – as imposed by the phenomenological constraint. *This “type of legitimation” required is that of the phenomenological construction, which is always the construction or genesis of a factuality. This factuality is here that factum of the “world of experience” quoted above, as constituted in an intersubjective manner.*

And what constructs this “phenomenological construction”⁶? Actually, it constructs precisely that phenomenological *Einsicht* (view or comprehension) that allows seeing that, first of all, the experience of the other makes possible the fact that the primordial Self, although irreducibly one and singular, *enters the monadic community*, that is, it is one and singular only *to the extent to which all the other Selves are, too*; and, secondly, that the intersubjective community “deposits itself (in a stratum)” uniquely *on* the “world” of the primordial Self. There is no speculative dialectic here: the experience of the other transforms the appearance of the world for the Self, in what characterizes it specifically, into an appearance of an “objective”

world, as it is “for everyone”. And all the “mystery” of the phenomenology of intersubjectivity resides exactly in this “addition of sense (*Sinnesaufstufung*)” due to which the experience of the other gives to the own world precisely the characteristic objectivity of the single and unique world of everyone.

The constitution of this monadological intersubjectivity – that Husserl calls a “communitarization (*Vergemeinschaftung*)” and where no *ego* (not even myself!) remains absolutely singular – means at the same time the constitution of a sphere specific to intersubjectivity that, as we have already mentioned, is no other than the “subjective” (actually: “*intersubjective*”) correlate of the objective world. Just as within the peculiar sphere of the *ego*, that is, upstream the intersubjective constitution, Husserl has made the distinction between what is specific to the *ego*, strictly speaking, and what constitutes the consciousness of an otherness, he now makes the distinction, within the *intersubjective* sphere, between the “transcendental we” and the objective world. And in order to characterize this relation, he uses here again, just like before, the term of “immanent transcendence”: the objective world does not transcend the “intersubjective we” in an absolute manner, but – precisely – in an “immanent” manner.

“Analogical apprehension” and “pairing»

In order to actually account for the constitution of the other, we will currently develop on the intentional determinations that characterize the experience of the other.

The analysis of the other *as other* requires the clarification of the manner in which it *appears* in a constitutive consciousness. Or, he could never give himself to another as he gives to himself, unless “it would be merely a moment of my own essence, and ultimately he himself and I myself would be the same” (Husserl 1982 § 50, 109). In order to emphasize this state of affairs, Husserl introduces a new concept (that we have already used above): that of *alter ego*.

The concept of “*alter ego*” is in fact chosen by Husserl in order to emphasize the “thing itself” properly characterizing the

phenomenological experience of the other: “the second ego, however, is not simply there, and strictly given to himself; rather is he constituted as ‘alter ego’ – the ego indicated as one moment by this expression being I myself in my ownness” (Husserl 1982 § 44, 94). And this “other” “according to his own constituted sense, points to me myself; the other is a ‘mirroring’ (*Spiegelung*) of my ownself and yet not a mirroring proper, an analogue of my own self and yet again not an analogue in the usual sense” (Husserl 1982 § 44, 94). The other is not *directly accessible* – hence a certain “mediatedness” (*Mittelbarkeit*) in the constitutive intentionality of intersubjectivity. This mediatedness expresses a certain *combination* (*Verflechtung*) between two intentionalities: in the consciousness of the other, intervenes at the same time a givenness of the self (of the ego) and an appresentation of another ego. This combination is that of an apperceptive transposition which is not an analogical reasoning (Merleau-Ponty 1945, 404) but, the quote from § 44 of *Cartesian Meditations* indicates it, an *analogical apprehension* (Husserl 1972, 87). (The different terms of a reasoning are related with each other through an act of the faculty of thinking, while, in the *apprehension*, the transposition occurs in a direct manner, without any intervention of an intellectual act). “But the analogy is not in full force and effect (*voll*); it is an indication, not an anticipation (*Vorgriff*) that could become a seizure of the self (*Selbstgriff*).” What does then specifically ground the apprehension or apperception of *another*?

What does specifically characterize the apperception of the other, is that the “original”, meaning the ego – remains constantly present (contrary to the apperception of whatever object – for example this lamp – which does not require the original one, in which the lamp has been constituted for the first time for me in a “primal instituting”). The “primal instituting” is accomplished in a continuous manner! This means that the ego and the alter ego are always – and necessarily – given in a primal “pairing” (*Paarung*), as the (transcendental) condition of the analogical apprehension.

Or, this pairing designates the primitive form of the “association” between two (or more) data – the one of “passive syntheses” studied by genetic phenomenology – by virtue of

which a “couple or a “plurality” (*Mehrheit*) of data is constituted, data which are certainly different, but passively recognized as “similar” (*ähnlich*). In the case of the experience of the other, these similar *data* are those of the appearance of the living body of the other and of the *ego's* body as well. The pairing is therefore characterized by an intentional overreaching (*Übergreifen*) – “an overlaying of each with the objective sense of the other” –, knowing that the meaning of one could “awake” this same sense in the other (and we will come back to this), that it can re-cover it, etc. and that, this involves a “transfer of sense” (*Sinnesübertragung*) (which is neither a simple analogy nor a projection) of what is thus paired.

Harmoniousness

“The experienced animate organism (*Leib*) of another continues to prove itself as actually (*wirklich*) an animate organism, solely in its changing but incessantly harmonious “behavior” (*Gebaren*). Such harmonious behavior (as having a physical side that indicates something psychic appresentatively) must present (*aufreten*) itself fulfillingly in original experience, and do so throughout the continuous change in behavior from phase to phase” (Husserl 1982 § 52, 114 *sq.*). Husserl claims here that the *Leib* does not really manifest itself as *Leib* but for the harmoniousness of its expressions, gestures and behaviours (idea that Merleau-Ponty will also recall). In other words, there is something – and we will see below what it is – that allows to recognize the other in the manner in which this something indicating the existence of an alter ego allows to be constantly verified in a substantial manner.

The apprehension of the other is in effect well grounded, for Husserl, in “this kind of verifiable [or attestable] accessibility of what is not originally accessible” (Husserl 1982 § 52, 114).

In order to clarify this, Husserl proposes an analogy – which is based on the term of “intentional modification” between the experience of the other and the consciousness of *time*. The other is a modification of “my self” (*mein Selbst*), just as the consciousness of the past is that of a past present – thus demanding an intentional modification of the present. In the

same way that the past demands a “harmonious synthesis” (*Einstimmigkeitssynthese*) in order to be verified as passed, the other is verified in harmonious experiences. And in the same way that the present can be aware as such only “after the fact”, that is in contrast with the (only just-) passed, the Self cannot be “mine” except in contrast – in the pairing – with the other⁷. As Husserl says elsewhere – and we would not be able to highlight it enough: “*the other man is constitutionally the intrinsically first man*” (Husserl 1982 § 55, 124).

“Potentialities” of the primordial sphere in the apperception of the other

Could we really be satisfied with this review of the notion of “harmoniousness”? Does it not already involve a regularity governing the course of mundane experience and, all of a sudden, the achievement of the constitution of the objective world (*that we should however account for*)?

As we will see below, this is not the case: the constitution of the objective world is not presupposed since the sense of the objective world is in itself tributary of the self-mundanisation of the transcendental subjectivity understood as transcendental intersubjectivity. Actually the constitutive operation (*Leistung*) characterizing the experience of the other demands something else: namely the constitutive function of the *potentialities* of the primordial sphere in the apperception of the other. What are these potentialities? In order to answer this question, we must analyze the status of the living corporeity (*Leiblichkeit*): this is not simply characterized by the fact of having sensations, but also by its capacity to constitute the *spatial* nature. In fact, to that extent that the ego, which is first of all an “absolute here”, “can” go towards “there” – an orientation that “can be freely changed by virtue of my kinesthesias” (Husserl 1982 § 53, 116) –, it constitutes the kinesthetic horizon of an own spatiality based on which a uniform spatiality, or even orthonormed is built, at a superior constitutive level. However, *in order for this spatiality constituted by kinesthesias to be possible*, the points of view of any “absolute here” of the other are already requested:

“to everything alien (as long as it remains within the appresented horizon of concreteness that necessarily goes with it) centers in an appresented Ego who is not I myself but, relative to me, a modificatum: an other Ego” (Husserl 1982 § 52, 115-6)⁸. Or, according to Husserl, *these points of view of the other Me (or of any “absolute here” of the other) reveal potentialities of the primordial sphere of the ego!* The fact that I am in a position to apperceive the objects “as if I were there” means that I do not perceive the other simply as an object, but as an “apperceptive” object – therefore precisely as *an other subject*. Thus, the primordial sphere is indeed already structured in an intersubjective manner.

The Association Intervening in the Concrete Experience of the Other

From now on we can determine very precisely the association which comes up in the experience of the other – analysis that Husserl proposes in § 54 of the *Fifth Cartesian Meditation*.

There are two types of associations: immediate associations and mediate associations. The immediate associations constitute a direct link between the given term and another one that may be given or not. Concerning the mediate associations, *the link is not direct* – and it is precisely the case of associations constituting the mode (*Modus*) of the “other”. How do we get then the second term of these associations? Regarding this matter, all Husserl’s critiques that only see, either a *psychological description*, or a *desideratum* which could only be satisfied by *positing* a mode of consciousness which is not phenomenologically attested, miss the essential part. We are here in the same case as, for example, that of the constitutive sphere of the immanent temporality (where one could dispose of all the elements of the immanent sphere and where, *in order to account precisely for their creation*, it is necessary to proceed to a *phenomenological construction* descending within the pre-immanent sphere of consciousness⁹). Due to phenomenological descriptions, we dispose of all links between what is “seen” and what is demanded, allowing to account for the phenomenon –

except what can be attested with regard to its validity only due to a phenomenological construction. Let us reconstitute the chain of these links within the constitution of experience of the other. The missing link, needing such a construction, is that of the *mode of appearance* of the other as *other* subject, which is not limited, of course, to a pure “body” (*Körper*). Here, there is my living body. There appears a body which is part of my primordial sphere, but which, of course, is not the “other” yet in the proper sense of the term (but in fact just a “body”). But, this appearance “awakens” (expression that we should not understand in the psychological meaning), in a reproductive way, i.e. *starting from the ego*, a mode of appearance “similar” to my living body, that resends to my living body “as if I were there”. I do not live this awakening in a concrete experience (because it does neither concern the Self alone – otherwise we would remain imprisoned by the sphere of the *ego* –, nor *only* the other Self – otherwise we would lose the *Leiblichkeit*) and it does not become phenomenologically comprehensible, except for the only plan where phenomenological construction occurs) of – *possible – modes* of appearance! Pairing is not just something between the “self” and the body apperceived there, but between my mode of apperception and the one which the appearance of the body there awakens (that is between *two* modifications) – thus at a constitutive *inferior* level! I “live” of course the presence of the other, but the sense of this “subjective process” becomes really understandable only through a phenomenological construction.

III. Constitution of Objectivity

Husserl’s analysis of intersubjectivity ends with the analysis of the constitution of objectivity. With this one we go beyond the limit that separates the subjective from the objective point of view of the constitution of intersubjectivity (the two aforementioned sides of the coin).

At the end of previous developments, we could renew the objection according to which the primordial *ego* would be separated from the *alter ego* by an unfathomable abyss – despite or mainly: precisely due to the phenomenological

construction. Why is such a critique is still unjustified? *Precisely because*, as Husserl rightly says it (Husserl 1982 § 55, 121), *such a distinction supposes that the experience of the other has already accomplished its work!* Taking the primordial ego as starting point is a *methodological need*; it is an *abstraction* – whereof the corresponding *époque* witnesses and gives sense to the latter – for the phenomenologizing spectator who realizes that what is phenomenologically first, is an only and same nature, constituted within the primordial sphere as an identical unity which encompasses both “my” nature and the nature of the other. “I do not have an appresented second original sphere with a second “Nature” and, in this Nature, a second animate bodily organism (the one belonging to the other ego himself), so that I must then ask how I can apprehend my Nature and this other as modes of appearance of the same Objective Nature. On the contrary, the identity-sense of ‘my’ primordial Nature and the presentiated other primordial Nature is necessarily produced by the appresentation and the unity that it, as appresentation, necessarily has with the presentation co-functioning for it this appresentation by virtue of which an Other and, consequently, his concrete ego are there for me in the first place. Quite rightly, therefore, we speak of perceiving someone else and then of perceiving the Objective world, perceiving that the other Ego and I are looking at the same world, and so forth though this perceiving goes on exclusively within the sphere of my ownness” (Husserl 1982 § 55, 123-4). This way, the sense of the primordial reduction is confirmed here in a very obvious manner: there are two “strata”, the primordial stratum – in which the other is given to me only as a “body” – to which we have access by bracketing the experience of the other, and the stratum related to a community of subjects – where this body appears to me as a “living body” and where it gives itself to me also being given to the other at the same time. But what *guarantees* the *identity* between *my* experience of the world and that of the other *other*? Knowing that there may be “abnormalities”, what would be the “normality” for an intersubjective experience of the world? Husserl answers that abnormality supposes *normality* and that this normality is verified – just like it was already the case with the experience

of the other's *Leib* – in the *harmoniousness* (*Einstimmigkeit*) of experiences (Husserl 1982 § 55, 125). As we have already noticed, harmoniousness is the last mark of the world and therefore of an intersubjective community: «The Objective world has existence by virtue of a harmonious confirmation of the apperceptive constitution, once this has succeeded: a confirmation thereof by the continuance of experiencing life with a consistent harmoniousness, which always becomes re-established as extending through any "corrections" that may be required to that end. Now harmoniousness is preserved also by virtue of a recasting of apperceptions through distinguishing between normality and abnormalities (as modifications thereof), or by virtue of the constitution of new unities throughout the changes involved in abnormalities” (Husserl 1982 § 55, 125 *sq.*). How can we specify the nature of this “harmoniousness”? *It is itself constituted* – constitution that is “similar” to that of the identity of a (temporal) object or to that of ideal objectities (characterized by their “omnitemporality”) and that requires in all cases the “*medium*” of “recollective presentations (*erinnernde Vergegenwärtigung*)”. A connection is really (constantly) established between the primordial sphere of the *ego*, that is the self-experience of the concrete *ego*, on one hand, and the alien sphere *presentiated therein*, on the other hand. This *possible* presentation is the subjective correlate of the *harmoniousness* of phenomena of the world. The experience of the other «effects this, first, by its identifying synthesis of the primordially given ‘animate body’ (*Leibkörper*) of someone else and the same animate body, but appresented in other modes of appearance, and secondly, spreading out from there, by its identifying synthesis of the same Nature, given and verified primordially (with pure sensuous originality) and at the same time appresentationally” (Husserl 1982 § 55, 128). To the extent that the intersubjectivity – as coexistence of the *ego* and the *alter ego* – constitutes a common time-form (*Zeitform*) (where the primordial temporality is an *original mode of appearance of the objective temporality*), the constitution of the absolute temporal flow (delivered in the *Bernau Manuscripts* (Husserliana XXXIII), *regardless of this intersubjective*

dimension) is *eo ipso* tributary to the constitution of the monadological community.

*

How to conceive the status of *higher levels* of the constitution of the objective world? The mutual relations characterizing each member of the monadological community involve an “objectivating equalization” (*Gleichstellung*) (Husserliana 1982 § 56, 129) of the existence of the ego and the others. It is not from the empirical experience of the other that I can accede to transcendental intersubjectivity, but, just the opposite, it is the objectivation of the latter that makes me discover the other as having a *Leibkörper* in my field of perception; that makes me discover myself as being situated in his, the others as experiencing the others as others, etc.

Moreover, this objectivation shows me the world transcendently constituted in me is *also, in its essence, a world of men*. And that, not only in this trivial sense that the empirical world is populated with empirical human beings, but with the meaning – strongly reminding of Heidegger’s *Dasein* – that the world entirely derives from the experience of the human *psychè* (*Seele*) (not in a religious sense, of course, but in an existential one): “the psychic (*seelisch*) constitution of the objective world we mean [...] my actual and possible experience of the world, as an experience belonging to me, the Ego who experiences himself as a man” (Husserl 1982 § 56, 130-1). We understand, therefore, the complete meaning of this “mundanizing self-apperception” we have already discussed above. Indeed, the *psychè* or the “soul” is nothing but a self-objectivation (*Selbstobjektivierung*) which is fulfilled in the monad – this “self” (*Selbst*) being the transcendental subjectivity as it is intersubjectively structured. The parallelism between the two spheres (that of the *psychè* and that of the transcendental *ego*) corresponds to the one between the respective fields of study of the phenomenological psychology, on the one hand, and the transcendental phenomenology, on the other hand.

Let us go back again to the notion of “mundanizing self-apperception”. This one is at the same time a “self-mundanization” (*Selbstmundanisierung*) (that is the way the *Leib* gets into the world), a givenness of the world and – it is at this point that intersubjectivity comes up – the institution of an intersubjective community. As Husserl asserts in a text dated from 1937: “I, the *ego*, have the world starting from a performance (*Leistung*), in which [...] constitute myself, as well as my horizon of others and, at the same time (*in eins damit*), the homogeneous community of ‘us’ (*Wir-Gemeinschaft*); this constitution is not a constitution of the world, but an actualization which could be designated as “monadization of the ‘ego’ – as actualization of personal monadization, of monadical pluralization” (Husserliana VI, 417). There is constitution of the world *only if the ego monadizes* – which always means that it actualizes itself and becomes actualized *as intersubjective community and in it*. The world is the “result” of the transcendental actualization of the mundanization (or “self-mundanization”) of transcendental intersubjectivity (Husserliana XV, 403). Thus, if there is constitution of the objective world in intersubjectivity, it is not because we would account for the (already constituted) objective world starting from a subjective dimension, but this is precisely the actualization of this “self-mundanization”, that is the “extension” of a peculiar own sphere to what we call the “world” as correlate of the possibilities and potentialities of subjectivity understood as transcendental intersubjectivity.

Conclusion

We have seen that there is transcendence of objectivity only by virtue of intersubjectivity, and that is why phenomenology is a transcendental philosophy or, as Husserl says sometimes, a “sociological’ transcendental philosophy” (Husserliana IX, 539) or even a “transcendental sociology” (Husserliana XI, 220). This means that the phenomenology does not only propose a phenomenological analysis of intersubjectivity, but it is itself intersubjective, delivering valid analyses in an objective

manner and for everyone (this is what an analysis of intersubjectivity precisely requires).

It appears indeed that the phenomenology of intersubjectivity, even though it unveils the correlation intersubjectivity-world (see *Husserliana* VIII, 432, 480, 495 *sq.*), always starts from an individual *ego* and not from a “collective consciousness” (which would go back to a *dogmatic* positing of intersubjectivity). But this is just a methodological starting point: the transcendental *ego* is only a restraint aspect of transcendental intersubjectivity¹⁰, but at the same time it grounds it (*fundiert*). Contrary to Schütz's assertions which made of intersubjectivity a dimension of the only life-world (which would short-circuit any transcendental and constitutive project of intersubjectivity) (Schütz 1957, 81-107), it obtains its sense and its being-sense only if it is constructed, a construction which is not at all speculative, but which follows from an essential need.

NOTES

¹ For the constitution of the sense of the other in the *ego*, cf. *Husserliana* VI, 189; *Husserliana* XV, 39, 369 *sq.*

² The phenomenology of intersubjectivity – like that of time, of the original *hylè*, etc. – carries out a *phenomenological construction* in which purely *descriptive* analyses stop at dead ends or aporias. A phenomenological construction is not a *speculative* construction, but *commanded by phenomena themselves*: it is actualized by the descent in a *pre-immanent* sphere, below the immanent sphere of transcendental conscience, thus explaining the constitutive phenomena of the latter. We have treated the phenomenological construction in more detail in Schnell 2004 a, 33 *sq.*; Schnell 2004 b, 9-14, 202 *sq.*, 250*sq.*, 255 *sq.*; and especially Schnell 2007.

³ In lesson 35 of the *Philosophie première* (vol. II), Husserl evokes another reason (that will not be mentioned again later on) that justifies the need for a “Cartesian” beginning: only such a beginning actually allows avoiding – *in a case where other subjects would become crazy!* – the situation in which experience is not harmonious.

⁴ And regarding the idea that the passage of the transcendental Self to the natural Self is done due to an *objectivation of the self*, cf. for example *Husserliana* IX, 294.

⁵ What is related to the “psychic” (to the “soul” of the concrete Self) is transcendently “secondary” in relation to the own sphere of the transcendental *ego* (which is therefore transcendently “primary”). And Husserl characterizes this secondary transcendence as follows: it is “transcendence alone which can be called in this way and all that is also called

transcendence apart from that – such as the objective world – rests on the transcendence of the other's subjectivity » (Husserliana VIII, 495).

⁶ We insist: this is not a metaphysical or a speculative construction, but a stress of an inter-subjectivity that appears *at the same time* ("in one") as objective experience.

⁷ See for example Husserliana XIII, 6, 244, 247 (but also, in opposition to this, Husserliana XV, 351).

⁸ Also see Husserliana XXXV, 281 *sq.* Regarding "the open intersubjectivity" discussed here, we can relate to the analyses of Dan Zahavi (Zahavi 1996, 35-40).

⁹ Concerning this matter, we refer to our work Schnell 2004 b (section C, chapter III).

¹⁰ Acc. to the first version of the *Fifth Cartesian Meditation* (1929): "Thus transcendental subjectivity spreads all over intersubjectivity or it is rather transcendental subjectivity that is more comprehensive in itself. It is comprehensive as "promordi(n)al monad which intentionally contains in itself other monads that it has to treat like other transcendentals (*transzendente Ander*) [...] » (Husserliana XV, 17).

REFERENCES

Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke.

I. 1973. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. [Cartesian meditations and the Paris lectures]. Edited by S. Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff.

VI. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. [The crisis of European sciences and transcendental philosophy. An introduction to phenomenology]. Edited by Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.

VIII. 1959. *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. [First philosophy (1923/24). Second part: theory of phenomenological reduction]. Edited by Rudolf Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff.

IX. 1968. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. [Phenomenological psychology. Lectures from the summer semester. 1925]. Edited by Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.

XI. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. [Analyses of passive synthesis. From lectures and research manuscripts, 1918-1926]. Edited by Margot Fleischer. The Hague: Martinus Nijhoff.

XIII. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. [On the phenomenology of intersubjectivity. Texts from the estate. Part 1. 1905-1920]. Edited by Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff.

XIV. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*. [On the phenomenology of intersubjectivity. Texts from the estate. Second part. 1921-28]. Edited by Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff.

XV. 1973. *1929-35. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*. [On the phenomenology of intersubjectivity. Texts from the estate. Third part. 1929-35]. Edited by Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff.

XXXIII. 2001. *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)* [The 'Bernauer Manuscripts' on Time-Consciousness]. Edited by Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

XXXV. 2002. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. [Introduction to Philosophy. Lectures 1922/23]. Edited by Berndt Goossens. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. 1972. *Philosophie première, tome II*. Translated by A. Kelkel. Paris: Presses Universitaires de France.

Husserl, Edmund. 1982. *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. Translated by Dorion Cairns. Seventh impression. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers.

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

Schnell, Alexander. 2004 a. *La Genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*. Beauvais : Mémoires des Annales de Phénoménologie

Schnell, Alexander. 2004 b. *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*. Hildesheim: Olms.

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

Schütz, Alfred. 1957. Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl. *Philosophische Rundschau* 5 (2): 81-107.

Zahavi, Dan. 1996. *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Alexander Schnell is Associate Professor at University Paris-Sorbonne and joint coordinator of Master Erasmus Mundus « EuroPhilosophie ». His main research interests are the German and French phenomenology and the classic German philosophy. His recent publications are : *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005 ; *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, coll. « Krisis », Grenoble, Millon, 2007 ; *Réflexion et spéculation. Le sens de l'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, coll. « Krisis », Grenoble, Millon, 2009 et *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, coll. « Épiméthée », Paris, 2010.

Address:

Alexander Schnell
Université Paris-Sorbonne (Paris IV)
1, rue Victor Cousin
75005 Paris, France
Email: alex.schnell@gmail.com

Le temps avec les autres*

Grégori Jean & Délia Popa
FNRS / Université Catholique de Louvain

Abstract

Time with the others

The article follows the mutation suffered by the issue of alterity from Husserl to Heidegger and from Heidegger to Lévinas, envisaging it starting from temporality. We aim at replacing the question “*Where* is the other?” – that betrays the spatializing presuppositions of description – with “*When* is the other?” that can be clarified starting from the question “*When* are we together?”. Rather than deducing from the issue of co-presence, the final postponement of all attempt to conceive intersubjectivity in terms of contemporaneity, we subject it to an analysis that raises again the theme of world-time starting from an attention that testifies to the multiple layers that constitute temporality and the plurality of durations that intertwine in it.

Keywords: presence, co-presence, temporality, alterity, ipseity, Husserl, Heidegger, Levinas

« ...l'éclosion de la fleur aux mille pétales de notre
présence ici-bas, parmi les autres »
(Smith 2007, 284)

S'il est un geste qui, dans la phénoménologie naissante, devait s'avérer déterminant quant à son histoire, c'est bien celui qui devait conduire Heidegger à substituer à la phénoménologie husserlienne une phénoméno-chronie — une élucidation des phénomènes au fil conducteur non plus du *logos* mais du *temps* —, ou plus exactement un ontochronie, pour autant toutefois que l'être soit lui-même saisi comme constituant leur phénoménalité (Heidegger 1984, 157-160). Dans une telle

* Cet article est un résultat des recherches menées dans le cadre de l'atelier de phénoménologie « Temporalité, passivité, ipséité » qui s'est déroulé à l'Université Catholique de Louvain entre janvier et mai 2010. Les auteurs tiennent à remercier tous les participants à cet atelier pour leur présence et pour leur collaboration.

substitution, il ne s'agissait cependant pas de troquer un *Leitfaden* pour un autre, mais d'exhiber, sur un mode critique, le fondement du « logique » — de la métaphysique comme onto-théo-logie, certes, mais aussi du phénoméno-logique husserlien dans ce qu'il devait encore, à cet égard, à la tradition —, en en répétant « temporellement » la teneur et en en identifiant, d'un bout à l'autre de l'histoire de la philosophie, les présupposés temporels — relevant chaque fois d'un primat ininterrogé de la *présence* :

L'explicitation antique de l'être de l'étant (...) obtient la compréhension de l'être à partir du « temps ». La preuve extérieure (...) en est la détermination du sens de l'être comme *parousia* ou *ousia*, ce qui signifie ontologico-temporalement la « présence ». L'étant est saisi en son être comme « présence », c'est-à-dire qu'il est compris par rapport à un mode temporel déterminé, le « présent » (Heidegger 1963, 25 ; Heidegger 1985, 41).

Or qu'il y aille encore, selon Heidegger, d'une telle présence dans la phénoménologie husserlienne, que le logos au fil duquel s'y trouve appréhendée la phénoménalité des phénomènes soit encore, quoique implicitement, entendue comme un « rendre présent », c'est ce dont témoigne une importante note d'*Être et temps*, où c'est le « principe des principes de la phénoménologie » qui, comme en passant et en demi-teinte, se trouve lui-même compris temporellement, en vue de la critique de son unilatéralité et de sa fondation dans une conception ekstatique de la temporalité à la lumière de laquelle elle devra paraître comme dérivée :

La thèse selon laquelle toute connaissance tend à l'« intuition » a le sens temporel suivant : tout connaître est présentifier. Toute science, ou même toute connaissance philosophique tend-elle à un présentifier ? La question doit demeurer encore indécidée. — Husserl utilise l'expression « présentifier » pour caractériser la perception sensible (...) Une telle détermination « temporelle » du phénomène ne pouvait pas ne pas s'imposer à l'analyse *intentionnelle* de la perception et de l'intuition. Que et comment l'intentionnalité de la « conscience » se fonde sinon à son tour dans la temporalité ekstatique du *Dasein*, c'est ce que montrera notre prochaine section (Heidegger 1963, 463; Heidegger 1985, 252).

Ainsi, avant même la lecture critique de Derrida qui devait conduire la phénoménologie à reconnaître dans la pensée de son fondateur quelque chose comme une « métaphysique de la présence » — liant indissolublement le primat du présent dans la temporalisation de la temporalité et la détermination implicite et comme telle inaperçue de l'être comme « présence »¹ — c'est bien une telle « métaphysique » que diagnostique et dénonce implicitement Heidegger, au fil de la problématique qui devait donner son titre à son œuvre majeure : *Être et temps*.

Or, si la substitution critique du *chronos* au *logos*, et si la répétition et la refondation temporelle de l'ontologie phénoménologique semblent ainsi constituer le bien commun de la phénoménologie en même temps que, dans ses multiples réappropriations, scander son histoire, il nous semble possible et nécessaire d'évaluer les effets en retour d'un tel geste sur le traitement phénoménologique de ce que l'on nommera « le problème d'autrui », et au-delà, sur le ou les « modèles » d'intersubjectivité habitant la philosophie phénoménologique. Car si celle-ci se détermine bien — qu'elle l'assume ou le conteste — dans son rapport problématique avec la tentation d'une « métaphysique de la présence », cette présence n'est pas seulement celle de l'être. À la problématique qui, chez Heidegger, s'annonçait sous le titre d'« être et temps », il s'agirait en effet d'en ajouter une seconde — déplaçant le geste heideggérien dans une contrée qui, sans lui être complètement étrangère, n'est pas pour autant la sienne —, laquelle, en écho à un texte de Lévinas, pourrait être placée sous la rubrique : « l'autre et le temps ». Sans doute un tel déplacement n'a en lui-même rien de révolutionnaire ; et s'il est vrai que, comme nous le faisons valoir à l'instant, l'histoire de la phénoménologie peut être lue comme celle, non pas nécessairement d'une critique frontale, mais d'un positionnement différencié à l'égard de l'idée même de « métaphysique de la présence », elle pourrait tout aussi bien être lue comme celle d'une mise en question de *la présence de l'autre — ou de la saisie de l'autre comme présence*. Mais précisément : cette seconde lecture de l'histoire de la phénoménologie ne possède pas l'évidence de la première, et sans même présumer de ce qu'elle pourrait nous conduire à en infléchir, reste à cet égard plus obscure, moins assurée de

ses tenants et de ses aboutissants. Entre la tentative husserlienne de rendre compte du phénomène d'autrui sur le fondement de sa perception — qui conduirait bien, pour paraphraser Derrida, à considérer que ce n'est pas seulement l'être mais également l'autre qui, chez Husserl, est « présence ou modification de présence » —, et la dénonciation henryenne, par exemple, de la « monstruosité » de la « phénoménologie de la perception appliquée à autrui » (Henry 1990, 153), conduisant à la thèse hyperbolique selon laquelle c'est au contraire « l'impossibilité de la perception » — et ainsi, justement, de la « présence » — qui serait « la condition de l'être en commun » (Henry 1990, 154), quelque chose a eu lieu en phénoménologie, que nous nous proposons, sous forme d'esquisse, d'étudier et d'évaluer ici, au fil de la question de la temporalité du rapport à l'autre.

Dans une très belle note de travail de septembre 1959, Merleau-Ponty demande :

Où est autrui dans ce corps que je vois ? Il est (comme le sens de la phrase) immanent à ce corps (on ne peut l'en détacher pour le poser à part) et pourtant, plus que la somme des signes ou des significations véhiculées par elle (...). Toujours en cours d'incarnation inachevée — Au-delà du corps objectif comme le sens du tableau est au-delà de la toile (Merleau-Ponty 1964, 259).

À cette question, parce qu'elle nous semble en dépendre, nous voudrions toutefois en substituer une autre : non plus *où*, mais *quand* est autrui — *quand autrui est-il ?*, non pas « dans ce corps que je vois », parce que fonder notre rapport à l'autre dans le rapport que nous entretenons avec son corps suppose déjà que la réponse à la question *quand ?* ait été donnée, mais bien, et de manière positivement indéterminée : *quand est-il* en général — ce qui signifie également : *quand* sommes-nous « ensemble », mais aussi *quand suis-je moi-même* lorsque je rencontre autrui ou vis « à ses côtés » ? De même donc que la phénoménologie post-husserlienne s'est, au moins pour une part, constituée sur le fondement d'une mise en question de l'être comme présence, c'est bien la présence d'autrui et notre co-présence qu'il nous faut ici interroger et mettre en question — et d'abord en tentant une lecture de ce qui constitue la

commune référence des différentes critiques phénoménologiques de la présence d'autrui : la conception husserlienne de l'intersubjectivité.

I. Autrui entre présence et absence

Posons donc la question frontalement : dans quelle mesure le traitement husserlien du « problème d'autrui » s'avère-t-il tributaire du primat du présent et de la présence ?

Il semble incontestable, en premier lieu, qu'au primat et à la clôture de la présence en général correspond la manière même dont Husserl tente d'appréhender le phénomène d'autrui, comme celui de son être-présent, et de l'intersubjectivité comme co-présence. Et si, conformément aux indications heideggériennes plus haut rappelées, l'acte intentionnel intrinsèquement structurée par la présence n'est autre que la perception, on ne s'étonnera pas que, d'une part, le problème d'autrui soit posé sur le fondement de la question de l'acte qui nous y donne « accès » et que, d'autre part, cet acte soit justement fondé sur un acte perceptif « présentifiant » — bref, sur la présence. On se souvient de ce passage de la cinquième *Méditation cartésienne* :

L'existence perçue est le motif de la position de la « co-existence ». La perception du monde réduit à la sphère primordiale, qui se développe (...) à l'intérieur du cadre général de la perception constante de l'ego par lui-même, nous fournit la couche fondamentale de la perception. Le problème consiste à savoir comment s'enchaînent les motifs, et comment s'explique l'opération intentionnelle — fort compliquée — de l'apprésentation effectivement réalisée.

Et c'est à cette double exigence que répond d'abord

une certaine intentionnalité médiate, partant de la couche profonde du « monde primordial » qui, en tout cas, reste toujours fondamentale. Cette intentionnalité représente une « co-existence » qui n'est jamais et qui ne peut jamais être « en personne » (*leiblich*). Il s'agit donc d'une espèce d'acte qui rend « coprésent », d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d'« *apprésentation* » (Husserl 1986 §50, 178)².

Ainsi, si autrui ne se manifeste que comme une certaine absence — échappant ainsi à la « donnée en personne » (*leiblich*) propre à l'objectivation de la donnée perceptive —, cette impossibilité n'est pourtant décrite que négativement, à partir de ce à quoi tout ego a accès — sa vie constituante immanente, dont les effectuations peuvent toujours être restituées de manière apodictique dans l'horizon de la présence à soi³. La saisie d'autrui s'effectue donc, paradoxalement, à partir d'une saisie de soi, l'absence de l'autre sur le fondement de cette présence fournissant à l'analyse husserlienne son fil conducteur :

Alter veut dire alter-ego, et l'ego qui y est impliqué, c'est moi-même, constitué à l'intérieur de la sphère de mon appartenance « primordiale », d'une manière unique, comme unité psycho-physique (comme homme primordial), comme un moi « personnel », immédiatement actif dans mon corps unique et intervenant par une action immédiate dans le monde ambiant primordial ; par ailleurs, sujet d'une vie intentionnelle concrète (Husserl 1986 §50, 179).

Cependant, si le caractère spécifique de l'intentionnalité médiate de l'appréhension s'éclaire « statiquement » à partir du contraste entre la sphère seulement *présentifiée* de la vie d'autrui et la sphère *présente* de mes propres actes, il n'en reste pas moins que la manière concrète dont le rapport à autrui s'édifie effectivement à partir de cette sphère égoïque exige que, en marge de la synthèse d'identification des actes par laquelle quelque chose est présenté, une synthèse d'association révèle

une sorte de « transgression » intentionnelle, qui s'établit dans l'ordre génétique (de par une loi essentielle) dès que les éléments qui s'accouplent sont donnés à la conscience « ensemble » et « distincts » à la fois ; plus précisément, ils s'appellent mutuellement et, par ce qui est leur sens objectif, se recouvrent en se passant mutuellement leurs éléments. Ce recouvrement peut être total ou partiel ; il implique toujours une gradation ayant pour cas limite l'« égalité » (Husserl 1986 §50, 179).

Dans ce cadre génétique où Husserl transfère son analyse, présence et absence ne sont donc plus les termes d'une alternative stricte. D'une part, la présence à soi doit elle-même

être explicitée à partir de cette sphère de co-appartenance où la distinction entre des sujets différents peut être progressivement recouverte, jusqu'à ce que depuis leur ressemblance on vise leur égalité. Et d'autre part, l'absence de l'autre, caractéristique de l'expérience de l'altérité dans sa différence avec toute forme d'égoïté, se trouve justement reconduite à l'impossibilité d'établir une telle égalité au sein de l'expérience. De sorte que c'est leur co-appartenance à une unité de ressemblance qui relève désormais d'une co-genèse, dans laquelle autrui est appelé à jouer un rôle plus important que celui d'une modification de l'expérience actuelle qu'un moi fait de soi — autrui traversant en quelque sorte le devenir intrinsèque de toute *auto*-constitution se déployant dans le temps.

L'autre étant défini comme ce qui « ne peut être donné qu'au moyen d'une expérience indirecte » (Husserl 1986 § 52, 187), la question est dès lors de savoir comment cette expérience de la co-présence vient intégrer le rapport à soi de l'ego. Et c'est justement pour y répondre que Husserl mobilise d'une manière toute nouvelle la question de la temporalité :

À l'intérieur de « ce qui m'appartient » et, plus précisément dans la sphère vivante du présent, mon passé est donné, d'une façon indirecte, par le souvenir seulement, et s'y présente avec le caractère d'un présent passé, comme une modification intentionnelle du présent. La confirmation par l'expérience de ce passé, en tant que d'une modification, s'effectue alors nécessairement dans les synthèses concordantes du souvenir ; et c'est de cette manière seulement que le passé en tant que tel se vérifie. De même que mon passé, en tant que souvenir, transcende mon présent vivant comme sa modification, de même l'être de l'autre que j'appréhende transcende mon être propre au sens de « ce qui m'appartient » d'une manière primordiale (Husserl 1986 § 52, 188).

Ainsi n'est-ce plus au prisme du couple statique perception/non-perception que l'expérience d'autrui se trouve appréhendée, mais bien, et explicitement, dans le hiatus entre la présence et ce qui, *dans la temporalité du passé*, ne cesse de la transcender. Reste toutefois que, comme ce texte l'établit clairement, une telle transcendance ne permet pas de rompre avec la position initiale du problème : c'est bien le rapport du

soi à *son* temps — et dans le mouvement par lequel il élargit, par le souvenir, sa présence à lui-même — qui sert ici de fil conducteur à la saisie de l'altérité — de l'absence — d'autrui, loin qu'une telle absence, temporellement qualifiée, puisse s'avérer déterminante quant au rapport entretenu par le sujet avec sa propre temporalité. À cet égard, les apories de la pensée husserlienne de la communauté — relevant toutes à leur manière du primat du *propre* sur ce qui nous est *commun* — pourrait bien s'avérer être, reconduites à leur fondement, des apories temporelles. De ces apories, nous nous contenterons ici de rappeler les plus importantes, en esquissant chaque fois le lien qu'elles entretiennent avec la question du temps :

1/ L'autre est perçu comme corps, mais il n'est pas saisi comme sujet. Cette aporie trouve une solution chez Husserl grâce à la distinction entre corps (*Körper*) et corps vivant (*Leib*), laquelle s'appuie cependant, en dernière instance, sur la reconnaissance d'un système de concordances comportementales qui suivent la ligne d'un enchaînement temporel saisi « en présence ».

2/ L'autre est un moi – sujet constituant le sens de sa vie comme moi-même –, mais il est également *un autre*. La solution husserlienne de cette aporie est celle de l'autre compris comme double du moi (*Doppelgänger*). Mais cela signifie que l'autre est toujours pensé à partir de moi-même, et que le point de vue inverse, qui consisterait à penser le moi à partir de l'autre, n'est ni envisagé ni à proprement parler envisageable. Or cette autre piste de recherche gagne en envergure si l'on interroge radicalement le statut de l'ego en tant qu'ipséité comprise *dans un devenir temporel commun et dans une histoire*.

3/ Puisque je suis toujours « ici » (*hic*) tandis que l'autre se trouve « là-bas » (*illic*), une distance infranchissable me sépare de lui ; cependant, toute une palette de liens reste possible, dont certains vont jusqu'à nous faire croire que cette distance pourrait être supprimée. Pour rendre compte de la compréhension mutuelle qui est à la base des liens que j'établis avec autrui, Husserl utilise le syntagme « je fais *comme si* j'étais là-bas » : dans mes rapports à autrui, je fais comme si j'étais à sa place, en sachant que je ne le suis pas et que je ne pourrais pas l'être. Or si, comme le suggère Merleau-Ponty, un

tel « comme si » n'est pas tant une hypothèse qu'un « mythe » (Merleau-Ponty 1964, 108) solidaire d'un « imaginaire opérant » (Merleau-Ponty 1964, 116), et conformément auquel il faut « qu'il y ait un passage d'autrui en moi et de moi en autrui » (Merleau-Ponty 1964, 108), c'est bien à un brouillage temporel que procède un tel « passage » : le fait qu'autrui soit un autre « moi » n'implique plus que je le rencontre sur le fondement de ma présence à moi-même, mais montre qu'en nous rapportant l'un à l'autre de façon indirecte, nous tissons le fil d'une histoire commune où le présent se détermine également à partir du passé et où le chemin direct du rapport à soi se délite sans cesse sur les nombreux sentiers qui mènent vers les autres. Par l'association accouplante (*Kupplung*), la présence à soi apparaît comme incomplète tant qu'elle n'est pas pensée en rapport avec la présence de l'autre : *les failles de la co-présence dépendraient ainsi d'une unité plus profonde, au sein de laquelle chaque ipséité serait liée à d'autres ipséités et vouée, mais en quelque sorte « après coup », à les rencontrer.*

II. Présence et significativité : les autres dans le monde commun

Or c'est comme une tentative de répondre à une telle exigence que peut être lu le traitement du problème d'autrui dans *Être et temps*. On aurait certes tort de limiter l'apport heideggérien à la simple reconnaissance du fait du *Mitsein*, comme si Heidegger se contentait, sur le fondement de cette expérience première, de se donner originairement ce qui, chez Husserl, exigeait d'être « conquis ». Nulle part en phénoménologie, et pas plus chez Husserl que chez Heidegger, il ne s'agit en effet de « conquérir » un accès à l'autre ou de « déduire » son existence ; le problème consiste à interroger *la façon* dont l'autre se présente en tant qu'autre dans une évidence pleine et entière. Or c'est eu égard à un tel problème que la condamnation heideggérienne de l'*Einfühlung* s'avère pour nous déterminante, notamment en ce qu'elle possède une double face, négative et positive, qui toutes deux, à leur manière, engagent une déconstruction de la présence d'autrui.

Négativement, c'est l'idée d'« intentionnalité médiate »

placée par Husserl au fondement même de l'expérience d'autrui, qui se trouve dans son principe contestée — non pas comme solution insuffisante à un authentique problème, mais comme la solution rigoureuse à un problème mal posé. Du point de vue de Heidegger en effet, la question ne saurait être de savoir comment une chose perçue dans le monde primordial peut bien acquérir un sens tel qu'on reconnaisse en lui un « alter ego », aussi complexe que puisse par ailleurs être une telle « transgression intentionnelle » ; car la complexité de cette synthèse paradoxale de deux « couches » hétérogènes dans l'univers de la constitution n'est telle que parce qu'elle tente de recoller artificiellement deux versants artificiellement séparés d'un unique phénomène. De même donc que Heidegger, dans les premiers chapitres d'*Être et temps*, met en question la manière dont Husserl — dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*, mais aussi et surtout dans la troisième section d'*Ideen II* — thématise le mode selon lequel les « objets culturels », en tant qu'ils seraient *d'abord* de simples objets *perçus* dans une sphère primordiale, se teintent pour nous d'un « sens spirituel », c'est bien *le fondement perceptif* de notre rapport à autrui qui se trouve ici, et dès le départ, déconstruit parce que fondé sur une stratification ontologique artificielle et dérivée : « Ces autres qui nous font ainsi "encontre" (...) ne sont point (...) ajoutés par la pensée à une chose de prime abord sans plus sous-la-main... » (Heidegger 1963, 118 ; Heidegger 1985, 102). Toutefois, cette mise en question ne conduit nullement Heidegger à troquer le modèle husserlien de l'intentionnalité médiate pour un autre. Sans doute s'agit-il bien de faire valoir que tout « *Dasein* inclut d'emblée, puisque l'être du *Dasein* est être-avec, la compréhension d'autrui. » (Heidegger 1963, 123 ; Heidegger 1985, 106), et de faire ainsi de cette compréhension d'autrui autre chose qu'un acte fondé — en l'occurrence, fondé dans un acte perceptif qui, comme tel, serait originellement dénué de tout sens d'« altérité » : « L'être pour autrui est un rapport d'être autonome, irréductible » (Heidegger 1963, 125 ; Heidegger 1985, 107). Mais autonome et irréductible, l'être pour autrui ne l'est que si nous acceptons de rompre non seulement avec l'idée d'une *Einführung* médiate, mais aussi avec l'idée même selon laquelle une acte pourrait nous livrer, dans une

intuition spécifique, l'altérité de l'autre. On ne saurait donc, selon Heidegger, « corriger » le dispositif husserlien — tel est, du moins implicitement, le reproche qu'il adresse également à Scheler — en se contentant de reconnaître la spécificité de l'acte donateur d'autrui, et son hétérogénéité à l'égard des autres actes intentionnels ; il s'agit bien plutôt d'abandonner ce modèle lui-même, en tant qu'il fait du *rapport* à l'autre un rapport à *l'autre* donné justement dans un « acte », et ainsi « intuitionné » dans sa « présence », qu'elle soit, par ailleurs, originellement fondée sur celle de son corps ou immédiatement comprise comme celle de sa vie psychique.

Or tel est le sens cette fois « positif » de la critique heideggérienne de l'*Einführung* — comme mise en question principielle de la position même du problème d'autrui, conformément auquel il nous serait *en lui-même donné*. D'où la tentative d'appréhender le phénomène d'autrui au fil conducteur d'une *autre* instance que l'autre lui-même — au fil conducteur de la phénoménalité des « outils » du monde, et du monde lui-même originellement donné comme *monde ambiant* :

La structure de la mondanéité du monde implique que les autres ne soient pas de prime abord sous-la-main comme des sujets flottant en l'air juxtaposés à d'autres choses, mais qu'ils se manifestent, en leur être spécifique au sein du monde ambiant, dans le monde à partir de ce qui est à-portée-de-la-main en celui-ci (Heidegger 1963, 123; Heidegger 1985, 106).

Ce n'est donc pas sur le fondement d'une compréhension d'autrui, aussi « autonome et irréductible » soit-elle, que le monde « signifie » en tant que monde commun, mais c'est bien en tant que le *Dasein* est-au-monde commun, comme monde originellement « pratique », qu'il est tout aussi originellement *avec les autres* sans que les autres *eux-mêmes* aient à se phénoménaliser, corps ou âmes :

le champ le long duquel nous marchons « dehors » se montre comme appartenant à tel ou tel, comme ordinairement entretenu par lui ; le livre que nous utilisons a été acheté chez... ou offert par..., etc. Le bateau à l'ancre sur le rivage renvoie en son être-en-soi à un familier qui s'en sert pour ses excursions — mais même en tant que « bateau inconnu » il manifeste autrui (Heidegger 1963, 117-118 ; Heidegger 1985, 102).

Et c'est la raison pour laquelle la problématique de l'*Einführung*, qu'elle se fonde dans un acte perceptif ou qu'elle soit reconnue dans sa spécificité, exige d'être *déconstruite* : non pas seulement contestée, mais reconduite à sa genèse et, dans sa genèse même, reconnue dans son illégitimité. La question heideggérienne, à cet égard, ne sera donc plus de savoir comment autrui, tel qu'il me fait face, peut être reconnu comme cet *alter ego* qu'il est, mais de comprendre les raisons pour lesquelles — sur le fondement de quels présupposés dont il s'agira justement d'indiquer le fondement —, la philosophie a été amenée à poser le problème d'autrui comme celui d'un tel « accès ». ⁴ De ces descriptions anticipant celles, bien connues, du « On » comme constituant le *qui* de la quotidienneté du *Dasein*, nous nous contenterons cependant, et conformément à notre problématique directrice, de tirer quelques conclusions concernant la « présence » d'autrui et son sens « temporel ». Car, à cet égard, la critique heideggérienne de l'*Einführung* possède, en miroir de son approche husserlienne, un sens relativement univoque : non seulement le phénomène d'autrui ne s'assimile originairement pas à sa « présence », mais son absence constitutive, clairement reconnue par Husserl, ne peut en aucun cas être reconduite à une présence d'un autre type — fût-elle la présence de son absence elle-même. Ou pour le dire autrement, la frange d'absence qui fêle le phénomène d'un autrui me faisant face n'est pas sa propre absence — l'absence qu'il est —, mais le sens d'altérité qui le précède — précède sa phénoménalisation « en présence » — et relève de sa manifestation au sein du monde en tant que ce monde est justement celui qu'originairement j'habite *avec lui*.

Est-ce à dire que se trouve alors conjurée l'approche d'autrui en termes de « présence » ? À cette question — qui ne pourrait être exhaustivement traitée qu'au prix d'une thématization explicite, bien entendu impossible dans les limites de cette étude, de la question de la temporalité elle-même dans *Sein und Zeit* — on ne saurait répondre ici que dans l'ambiguïté. Sans doute autrui — et telle est à cet égard la conquête décisive de Heidegger —, ne se confond plus avec sa présence sensiblement manifeste, pas plus qu'avec la présence de sa propre absence telle qu'elle se montre dans les lacunes de

sa donation sensible. Reste que c'est encore une certaine présence d'autrui que nous livre la *Fundamentalontologie*, lors même qu'elle est empruntée à celle du monde et, ultimement, à celle que constitue le rapport à soi « quotidien » du *Dasein* se signifiant lui-même dans son environnement familial. Voilà pourquoi, d'une part, l'être-avec-autrui connaît, dans l'analytique existentielle, le même destin que l'être-au-monde, et autrui le même destin que le « monde » lui-même : co-présents dans leur signifiante, ils s'effondrent l'un et l'autre dès lors que, dans l'angoisse et le retour à soi « authentique » du *Dasein*, c'est justement cette signifiante qui se trouve « levée » :

Dans l'angoisse, l'à-portée-de-la-main intramondain, et en général l'étant intramondain, sombre. Le « monde » ne peut plus rien offrir, et tout aussi peu l'être-Là-avec d'autrui. L'angoisse ôte ainsi au *Dasein* la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir du « monde » et de l'être-explicité public (Heidegger 1963, 187; Heidegger 1985, 145).

Et voilà pourquoi, d'autre part mais pour la même raison, le phénomène d'autrui reste bien un phénomène fondé dans la présence à soi totale du *Dasein* que présuppose comme son fondement toute l'analytique existentielle, même si elle se propose de dégager les conditions de possibilité de sa conquête explicite, et ce contre le recouvrement intrinsèque à laquelle elle s'est « toujours déjà » livrée. Certes, c'est bien le monde qui « manifeste » autrui ; mais le monde ne se manifeste pour moi que parce qu'il est « d'emblée, (...) toujours aussi déjà le mien » (Heidegger 1963, 118; Heidegger 1985, 102), et cela parce que c'est la *mienneté* qui caractérise le rapport de tout *Dasein* à lui-même (Heidegger 1963, 42-3; Heidegger 1985, 54-5), mienneté qui révèle le fondement « solipsiste » de l'analytique existentielle dans le retour à son propre fondement — non pas le fondement solipsiste d'une présence à soi coupée de la présence du monde à partir de laquelle il s'agirait de le rejoindre, mais celui de la présence à soi de l'être-au-monde *lui-même* et ainsi de l'être-avec-autrui *en tant que tel* :

L'angoisse isole et ouvre ainsi le *Dasein* comme « solus ipse ». Ce « solipsisme » existentiel, pourtant, transporte si peu une chose-sujet isolée dans le vide indifférent d'une survenance sans-monde qu'il place au contraire le *Dasein*, en un sens

extrême, devant son monde comme monde, et, du même coup, lui-même devant soi-même comme être-au-monde (Heidegger 1963, 188; Heidegger 1985, 145).

Mais dès lors se révèle *a contrario* le double réquisit d'une approche phénoménologique d'autrui rompant de manière définitive avec sa thématization en termes de « présence » : d'une part, qu'autrui ne soit pas supposé se livrer dans un acte « présentant » ou « présentifiant », et que son absence constitutive ne soit pas reconduite à une autre présence, fût-elle celle du monde au sein duquel nous le rencontrons ; mais d'autre part, et par là même, que ce ne soit plus sur le fondement d'une quelconque « présence à soi », fût-elle problématiquement saisie, qu'autrui devienne « manifeste », mais bien *à partir de lui-même*, pour autant toutefois que ce ne soit pas depuis son propre « présent » — parce que ce présent est toujours aussi, et avant tout le « nôtre » — qu'il s'annonce à nous. Ce double réquisit peut dès lors être reformulé : faire droit au phénomène d'autrui — ce qui signifie pour nous : faire droit à sa manifestation en tant qu'elle n'est ni présence, ni présence d'une absence, ni absence sur le fond d'une autre présence — suppose que la subjectivité à laquelle autrui se « montre » — fût-elle « être-au-monde », et *a fortiori* si elle l'est — soit saisie non sur son propre fondement comme « présence à soi », mais sur le fondement même de cette monstration qui le précède : l'altérité d'autrui ne serait telle que pour autant que nous soyons, à son égard, en position de *passivité*, de sorte que sa *présence* ne soit qu'un effet en retour — second et illégitime dans sa prétention à en constituer le fondement — de cette *préséance*. C'est seulement parce qu'autrui est « préséant » à toute « présence » qu'il est lui-même autre chose, pour reprendre la formule de Derrida, que « présence ou modification de présence », et c'est parce qu'il est ainsi « préséant » qu'il ne se montre qu'en tant que je suis foncièrement *passif* par rapport à cette monstration qui me *précède* — pour autant que nous donnions à cette préséance, à cette précédence et ainsi à cette passivité un sens temporel plein. Ainsi le temps ne peut valoir comme fil directeur de notre rapport à l'autre que si ce temps est bien *le sien*, que si la question d'autrui, loin d'être un simple cas d'une onto-chronie, donne lieu à ce que l'on pourrait

nommer une *altero-chronie* — investigation du phénomène d'autrui tel qu'il se manifeste en lui-même et à partir de lui-même depuis un temps qui n'est pas celui de ma propre présence à moi-même et au monde. Or, qu'autrui me vienne de cet autre temps que celui où je le rencontre, d'un temps sur lequel, toujours, je retarde — tel est bien le sens et la portée de la « percée » lévinassienne.

III. Autrui d'un autre temps

En soulignant le rôle central de l'altérité dans la phénoménologie de Lévinas, on oublie souvent qu'elle ne se dessine que sur le fondement d'une analyse inédite de la question de la présence à soi. Pour le jeune Lévinas des textes comme *De l'évasion* ou *De l'existence à l'existant*, c'est en effet la plénitude oppressante qui habite la présence jusqu'à étouffer toute esquisse de rapport à soi qui se trouve désignée comme le point de départ de la question ontologique⁵. Des analyses de l'insomnie, de la fatigue ou de la paresse, décrites comme des états dans lesquels le moi est « encombré » de son soi et rivé à un fond existentiel neutre, mettent en évidence la présence non pas comme une activité libre où la temporalisation se tisse, mais comme une stase d'avant le temps, dont le moi doit s'affranchir pour découvrir tout d'abord ses pouvoirs d'expansion et d'intégration, et ensuite les limites de ses pouvoirs. Ainsi est-ce l'absence de temps qui appelle le temps, tout d'abord compris comme temps du sujet qui jouit d'un monde offert sur le mode de « l'élémental » et qui se comprend par le biais d'une vie intentionnelle, du langage institué et du travail. Mais cette figure de la subjectivité qui, ayant gagné un rapport à soi, devient maîtresse de son temps, ne saurait rendre compte de l'engendrement du temps dans la présence, qui ne peut être restitué qu'à partir d'une certaine « expérience » de la passivité. Demeurant « actif même quand il était débordé par sa propre nature » (Lévinas 1983, 57), le sujet se réserve en effet « sa possibilité d'assumer son état de fait » (Lévinas 1983, 57) : celui d'une vulnérabilité foncière qui affecte ses pouvoirs alors même qu'ils trouvent leur expression la plus plénière, que ce soit sous la forme de la satisfaction de la jouissance ou sous la

forme de la connaissance. De l'inquiétude des lendemains de la joie en passant par l'excès de l'intuition sur l'intention et jusqu'à la matérialité qui nourrit tout mode de production, la gamme de ce qui surpasse le temps dans lequel un sujet se reconnaît comme « égalité de soi à soi » (Lévinas 1990, 161) fait signe vers un autre type de temporalisation, à laquelle toute production de temps en présence reste redevable.

C'est uniquement au terme de ce parcours qui confronte la subjectivité avec ce dont elle peut se rendre capable et avec ce qui lui résiste, avec ce dont elle a besoin pour s'épanouir et avec ce qui la trouble et la déstabilise, que la question de l'altérité peut être envisagée comme source de la temporalisation. Avant de se définir à partir des autres et de s'attester dans la phénoménalisation paradoxale du visage, l'altérité qui intéresse Lévinas s'annonce dans des états affectifs dans lesquels le sujet se heurte aux limites de ses pouvoirs, sans cesser pour autant de s'affirmer comme un soi : le « sans refuge » de la souffrance (Lévinas 1983, 55-57), le « vivre de... » de la jouissance ou encore « le vivre avec » de l'érotisme sont autant de figures dans lesquelles la subjectivité découvre ce qu'il est possible d'éprouver par-delà son activité (Lévinas 1983, 89 ; Lévinas 1998, 284 sq).

Pour contrer l'hypothèse d'une présence au monde dont la significativité, lors même qu'elle est « mienne » et se trouve hantée par autrui, fonctionnerait pourtant, et ultimement, de manière anonyme – c'est le sens de la critique qu'il adresse à Heidegger dans *Le temps et l'autre* (Lévinas 1983, 45 sq) – Lévinas revient ainsi à la question husserlienne des modes de relation à ce qui nous entoure pour en interroger la teneur affective à partir de la temporalité. Car si la significativité renvoie en dernière instance à une ipséité comprise comme mienneté habitée par les autres, cela ne permet de comprendre ni comment cette ipséité se laisse transformer par ce qui dans le monde fait sens pour elle, ni le rôle que l'altérité peut jouer dans cette transformation. C'est pourquoi il s'agit de mettre au jour la possibilité pour le sujet de se laisser transformer par son monde à partir du moment où il découvre que la genèse de son temps lui échappe, non seulement pour des raisons qui tiennent à la structuration architectonique de sa vie transcendantale,

mais aussi parce qu'elle s'effectue dans un autre temps que celui auquel il peut se frayer un accès, que ce soit par la présence, par des anticipations ou par la mémoire.

Tel est le sens de l'objection adressée une fois encore à Heidegger : l'« affectabilité » de la subjectivité l'expose à un appel qui lui vient d'un autre temps que celui qu'il *se* donne dans la possession de soi, où « ce qui peut lui arriver d'inconnu est à l'avance dévoilé, ouvert, manifeste, se moule dans du connu et ne saurait surprendre absolument » (Lévinas 1990 a, 157). Dans ce temps qui recommence avec chaque jouissance et dont la connaissance vient confirmer le caractère anticipatif, il s'agit dès lors d'exhiber, telle une faille dans toute certitude acquise en régime solipsiste — fût-il « existentiel » — « un temps sans commencement » :

Son an-archie ne saurait se comprendre comme simple remontée, de présent en présent antérieur, comme une extrapolation de présents selon un temps mémorable (...) à un mode propre de me concerner : *le laps* (...). La temporalisation comme laps – la perte du temps – n'est précisément ni initiative d'un moi, ni mouvement vers un quelconque *telos* d'action. La perte du temps n'est l'œuvre d'aucun sujet (Lévinas 1990 a, 87-8).

Le fait de penser le temps non à partir de ce qui en est attesté dans la vie en première personne, mais à partir de ce qui, se déroband à ses « intentions », vient la surprendre dans ses effectuations globalisantes, permet ainsi d'envisager la temporalisation, non plus comme la production d'une continuité dont la subjectivité serait le dernier lieu, mais comme laps irrécupérable qui interrompt la cohérence de la vie subjective pour l'exposer à un horizon que ses visées ne sauraient épuiser. La sortie hors du domaine où la subjectivité peut œuvrer en vue de finalités thésaurisées en temps mémorable révèle ainsi sa vulnérabilité comme condition d'une perte quant à soi, à partir de laquelle la temporalisation s'atteste. Si les analyses lévinassiennes font l'économie de la mémoire comprise comme « reconnaissance de la distance temporelle, irrécupérable en représentation »⁶, si la passivité qu'elles rapportent est définie comme « immémoriale », ce n'est donc pas uniquement pour contester la possibilité de penser le temps en termes de

continuité et pour y affirmer la puissance déstabilisatrice de l'intervalle, mais aussi pour poser la question de la présence à soi en termes de sénescence:

Dans la conscience de soi, il n'y a plus *présence* de soi à soi, mais sénescence. C'est comme sénescence par delà la récupération de la mémoire, que le temps – temps perdu sans retour – est diachronie et me concerne. Cette diachronie du temps ne tient pas à la longueur de l'intervalle, telle que la représentation ne saurait l'embrasser. Elle est disjonction de l'identité où le même ne rejoint pas le même : non-synthèse, lassitude. Le pour soi de l'identité n'y est plus pour soi (Lévinas 1990 a, 88).

Le laps nourrit ainsi la distanciation progressive qui s'installe au sein de la subjectivité même, faisant de la présence à soi un lieu cerné par des zones d'absence qui affectent irrémédiablement la capacité de *se saisir* dans un présent et comme présence. À la synchronie temporelle dont la rétention husserlienne fournissait la preuve en exhibant sa perceptibilité au sein d'un présent élargi, Lévinas oppose ainsi la force de distorsion de la diachronie qui rend impossible la coïncidence avec soi et qui compromet l'unité synthétique du présent. L'impossibilité de revenir à soi et à ce qui a été vécu ne relève dès lors plus d'un accident de la mémoire que la progression de rétentions en rétentions pourrait toujours pallier. Bien au contraire, elle définit la temporalisation même, comprise comme ce qui, faisant irruption dans le système de médiations subjectives, en annule l'efficacité. Telle est la dimension du temps – force de rupture, impossibilité de se rejoindre, fêlure du moi – à partir de laquelle l'altérité *s'annonce sans jamais se présenter* ; telle est également la puissance qui en émane de concerner le moi jusqu'à le rendre responsable de ce qui dépasse la sphère de ses actes, se découvrant ainsi comme unique, car élu à répondre à et *de* ce qu'il ne peut pas déterminer :

L'identité du *même* dans le « je » lui vient malgré soi du dehors, comme une élection ou comme l'inspiration en guise de l'unicité d'assigné. Le sujet est pour l'autre ; son être s'en va pour l'autre (...). La subjectivité dans le vieillissement est unique, irremplaçable, moi et pas un autre... (Lévinas 1990 a, 88).

C'est ainsi la manière même dont elle manque à son propre présent qui en vient à définir l'unicité de chaque ipséité, et à indiquer une inédite responsabilité à l'égard de ce qui dépasse la sphère de ses pouvoirs. De cette responsabilité, la subjectivité ne détient cependant pas le savoir et la certitude, tellement elle s'impose à elle à partir d'un horizon qu'elle ne saurait constituer. Ainsi, capable de développer ses pouvoirs, de prendre l'initiative de ses actions et d'œuvrer en vue de finalités qu'elle se donne en conscience de cause, la subjectivité n'en découvre pas moins « une obéissance sans désertion » (Lévinas 1990 a, 88) dans le temps diachronique qui trouble la présence.

Or, c'est à partir de cette unicité dans la passivité immémoriale de chacun que la communauté avec les autres doit être envisagée, la temporalisation qui me détourne de moi-même et qui nourrit l'épaisseur des oublis introduisant un décalage qui imprime à la proximité son pathos spécifique :

La proximité n'entre pas dans ce temps commun des horloges qui rend possible les rendez-vous. Elle est dérangement. (...) La proximité – suppression de la distance que comporte la « conscience de... » – ouvre la distance de la dia-chronie sans *présent commun* où la différence est passé non rattrapable, un avenir inimaginable, le non-représentable du prochain sur lequel je suis en retard – obsédé par le prochain – mais où cette différence est ma non-indifférence à l'Autre. La proximité est dérangement du temps remémorable (Lévinas 1990 a, 142).

Contrairement à la démarche husserlienne, fondant sur le rapport à soi la possibilité du rapport aux autres, il s'agit donc de prendre la mesure d'un dérangement irrémédiable qui affecte « le temps avec les autres », non seulement pour rappeler que l'« absence de l'autre est précisément sa présence comme autre » (Lévinas 1983, 89), mais aussi pour mettre en évidence que le retard sur soi de chaque ipséité provient d'un retard sur l'autre auquel chaque moi reste redevable dans sa temporalisation. Mais s'il s'agit bien ici d'assumer positivement ce qui chez Husserl n'était sans doute qu'un « pressentiment » — celui d'un rapport à l'autre conçu sur le modèle du lien problématique du présent avec le passé —, et ainsi d'envisager le « laps temporel » à partir de l'altérité, la thèse d'une absence

de l'autre définissant sa manière d'être présent, comme celle d'une diachronie rendant impossible un présent commun, ne revient nullement à évacuer la question du temps partagé. De même qu'une mémoire qui ne parvient pas à retrouver ce dont elle est la mémoire reste une mémoire qui se cherche, une co-présence troublée par la dia-chronie ne s'abandonne pas à l'indifférence ou à la séparation. L'impossibilité de se rejoindre dans un présent commun n'en fait pas moins du temps avec les autres l'objet d'une quête commune, qui suffit pour assembler les élans et pour provoquer des rencontres. Que cette possibilité de rencontrer l'autre soit la condition même du décalage par lequel il s'inscrit en rapport avec moi – qui n'est accusé que sur le fond d'une tendance de rapprochement –, que le laps de temps qui « se passe de Moi » (Lévinas 1990 a, 88) incite toujours le moi à se chercher en lui, c'est ce qu'une considération de l'intersubjectivité du temps à partir de ses couches multiples de constitution⁷ ferait au contraire apparaître comme le réquisit de toute « contemporanéité » possible.

Une analyse du rapport que la temporalité des instants entretient avec l'habitude comprise comme « répétition qui en s'instruisant construit » (Bachelard 1992, 79), telle que G. Bachelard l'a par exemple entreprise, permettrait dès lors de mettre en évidence l'importance du rythme par lequel les différentes dimensions du temps s'agentent. À la couche horizontale d'une continuité à chaque fois interrompue, où la diachronie vient cribler la synchronie, il conviendrait dès lors d'ajouter la dimension verticale (Bachelard 1980, 98) des instants où l'étonnement advient avant l'intuition (Bachelard 1980, 56) et à partir desquels la réflexion se construit. Prendre en compte cette perpendicularité des différentes dimensions de constitution de l'histoire revient alors à envisager la possibilité d'une solidarité entre ceux que le temps interpelle et éprouve, et qui, à condition de perdre leur temps et de se perdre en lui, ont la possibilité de se trouver. Car l'horizon fragile qu'ils partagent, traversé par des décalages et des asymétries, peut être à chaque fois réinstauré sur le fond de ce qui, à partir des instants nouveaux, se dresse et s'approfondit dans la réflexion, non pas en vue de conforter le trésor de la mémoire, mais en

vue de la liberté d'une « esthétique pure » (Bachelard 1980, 101) du vécu, dépourvue de charge matérielle et de finalité. L'impossibilité de la contemporanéité dans un présent commun laisse alors la place à une constance à gagner dans la rareté même de la réflexion (Bachelard 1980, 110), que le temps vertical de la personne, le plus lacunaire de tous, construit patiemment avec les autres. L'hétérogénéité que Lévinas faisait ressortir dans l'horizon temporel comme une passivité immémoriale se meut alors en condition positive de la rencontre toujours possible dans l'instant entre des durées plurielles.

Si cette constance dépourvue de continuité est l'œuvre de plusieurs, cela signifie dès lors qu'un ego ne peut pas être présent seul à sa vie, mais qu'il a besoin, pour parvenir à le faire, d'un partage intersubjectif du temps, qui ne comprend pas uniquement les rencontres effectives qu'il fait dans un « maintenant », mais aussi les liens indestructibles tissés dans un « jadis » en vue d'un « toujours ». Ce qui implique également, de manière adjacente, que si la temporalisation est une source de destruction – dans la mesure où, dans le temps, tout sens constitué change et finit par se perdre – la dimension intersubjective du temps permet de penser ce qui dans le temps perdure par-delà les oublis et ce qui revient incessamment dans le présent, par-delà ce qu'il peut comprendre et restituer à partir de son intelligibilité.

NOTES

¹ « Que signifie (...) le « principe des principes » de la phénoménologie ? Que signifie la valeur de présence originariaire à l'intuition comme source de sens et d'évidence, comme *a priori des a priori* ? Elle signifie d'abord la certitude, elle-même idéale et absolue, que la forme universelle de toute expérience (*Erlebnis*) et donc de toute vie, a toujours été et sera toujours le *présent*. Il y a et il n'y aura jamais que du présent. L'être est présence ou modification de présence. » (Derrida 2007, 59-60).

² Souligné dans le texte.

³ Pour cette question voir (Husserl 1986, §46, 166 sq).

⁴ cf. *Sein und Zeit* (Heidegger 1963, 125 ; Heidegger 1985, 107) : « L'"Einführung", bien loin de constituer l'être-avec, n'est possible que sur sa base, et elle n'est motivée que par les modes déficients prédominants de l'être-

avec considérés en leur nécessité inéluctable. Néanmoins, que l'« Einfühlung » soit tout aussi peu que le connaître en général un phénomène originellement existentiel, cela ne signifie pas qu'elle ne soulève aucun problème. Son herméneutique spéciale aura à montrer comment les diverses possibilités d'être du Dasein lui-même séduisent et dénaturent l'être-l'un-avec-l'autre et le se-connaître mutuel qui lui appartient, de telle sorte que toute « compréhension » authentique est empêchée et que le Dasein cherche refuge auprès de substituts ; recours qui cependant suppose comme sa condition existentielle positive de possibilité une réelle compréhension d'autrui. »

⁵ Voir sur ce point Lévinas 1991 et Lévinas 1990 b.

⁶ Voir en ce sens la critique de P. Ricoeur dans *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Ricoeur 1997, 14).

⁷ Voir pour cet aspect de la méthode d'investigation *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (Husserl 1996, §6, 28).

REFERENCES

- Bachelard, Gaston. 1980. *La dialectique de la durée*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bachelard, Gaston. 1992. *L'intuition de l'instant*. Paris : Livre de Poche.
- Derrida, Jacques. 2007. *La voix et le phénomène*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Heidegger, Martin. 1963. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1984. *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*. Traduit par E. Martineau. Paris : Gallimard.
- M. Heidegger, 1985. *Etre et Temps*. Traduit par E. Martineau. Paris : Authentica.
- Henry, Michel. 1990. *Phénoménologie matérielle*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Husserl, Edmund. 1986. *Méditations cartésiennes*. Traduit par E. Lévinas et G. Peiffer. Paris : Vrin.
- Husserl, Edmund. 1996. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traduit par H. Dussort. Paris : Presses Universitaires de France.
- Lévinas, Emmanuel. 1983. *Le temps et l'autre*. Paris : Presses Universitaires de France.

Lévinas, Emmanuel. 1990 a. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Livre de Poche.

Lévinas, Emmanuel. 1990 b. *De l'existence à l'existant*. Paris : Vrin.

Lévinas, Emmanuel. 1991. *De l'évasion*. Paris : Le livre de Poche.

Lévinas, Emmanuel. 1998. *Totalité et infini*. Paris : Livre de Poche.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris : Presses Universitaires de France.

Ricœur, Paul. 1997. *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*. Paris : Presses Universitaires de France.

Smith, Z. 2007. *De la beauté*. Traduit par P. Aronson. Paris : Gallimard.

Grégori JEAN est agrégé et docteur en philosophie de l'Université de Nice Sophia-Antipolis, et auteur d'une thèse de doctorat consacrée au lien entre ontologie et quotidienneté dans la philosophie et les sciences sociales au XXe siècle. Actuellement post-doctorant du Fonds de la Recherche Scientifique belge (FRS-FNRS), rattaché au *Fonds d'archives Michel Henry* et au *Centre de recherche Phénoménologie de la Subjectivité et théories de l'Action* (CPSA) de l'Université Catholique de Louvain, à Louvain-la-Neuve, où il poursuit ses recherches sur l'histoire du courant phénoménologique et sur la phénoménologie contemporaine.

Address:

Grégori JEAN
Université Catholique de Louvain
Centre de Philosophie du Droit
Collège T. More
pl. Montesquieu, 2
1348, Louvain-la-Neuve
Belgique
Email: gergue@free.fr

Délia POPA est docteur en philosophie de l'Université de Nice et Chargé de Recherches FNRS au Centre de Philosophie du Droit de l'Université Catholique de Louvain, Belgique. Ses domaines d'intérêt sont la

phénoménologie de l'intersubjectivité et de la temporalité, la théorie de l'action et l'esthétique.

Address:
Delia POPA
Université Catholique de Louvain
Centre de Philosophie du Droit
Collège T. More
pl. Montesquieu, 2
1348, Louvain-la-Neuve
Belgique
Email: delia.popa@uclouvain.be

I/You: Reciprocity, Gift-giving, and the Third Party

Marcel Hénaff
University of California

Abstract

This essay first examines the issue of intersubjectivity in terms of the paradigmatic relationship between *I* and *You*. From a grammatical standpoint this relationship seems asymmetrical as well as necessarily performative: *I* implies the speech act of the speaker. *You* exists only as *I*'s interlocutor. This helps us understand the very different status of what is called the 3rd person--and which would more accurately be called a nonperson, as Benveniste explains. This nonperson marks the position of a *Third Party*. I propose to show that the same Third Party--whether a living being or a thing--is also involved in the traditional ceremonial gift-exchange relationship discussed by Marcel Mauss. The relationship between the partners in gift-exchange is mediated by the being or the thing given, which is for the recipient a *token* and *substitute* of the giver. What this involves is the *reciprocal public recognition* of the partners. In modern societies this function is performed by the law and by the institutions of the arbiter-State as they emerged in the formation of the Greek city.

Keywords: I/you relationships, performatives, reciprocity, gift-giving, recognition, alliance, third party, otherness, law, mutuality

“Who are you?” This question pertains to an entirely different model of discourse than the question, “Who is the other?” Why is there such a great difference between them? After all, from a grammatical point of view, it only involves a shift from the second to the third person. However, this apparently trivial shift involves crucial ontological implications. The question, “Who is the other?” originates from the position of any curious person, or of such eminently – and professionally – curious people as judges, researchers, historians, police officers, or other professional investigators. Questioners stay in the background, foregrounding what is being questioned; they keep some distance with their objects; they aim to produce a truth that will be recognized and

acceptable by peers capable of verifying the rigueur of the research procedures that have been followed and of accessing documents accessible to any other investigator. This objective and verifiable model belongs to what grammarians call “third person,” or rather “non-person.” The question, “Who are you?” on the contrary, can only be asked by “me.” Of course anyone can take on the position of the questioning “I.” The issue lies elsewhere. Along with the question, “Who are you?” something opens up within language, and this opening up establishes *the very existence* of the addressor and addressee of the question. This shift is a strong marker that is found in every language. What does it mean? Probably that the “I/You” relationship is a relationship of *reciprocity*, that such a relationship only exists as an *act*, and that it commits the interlocutors through a pact, be it an implicit one. What is this pact about? I will try to show that it is about the very fact of the existence of an unbreakable bond, yet one that binds beings that are separable from each other. I am, therefore you are. Yet I am not you. Conversely, you are, therefore I am. Yet you are not me. We are only together through a decision to form an *alliance*. From the start, this encounter implies the fact that the other also exists. Who is the other as a third party? He is everything that is neither you nor me and among which we exist. We only exist for each other because we exist through the other outside of ourselves, or rather the other that stands *between us*. We have no direct access to each other but we can testify to our reciprocal commitment through a *third person*, this other that is not ourselves. This testifying involves not only words but also the act through which “I” presents “you” with something – or someone – from the world as coming from himself, offers it to him as a guarantee and substitute of himself: from me to you through the mediation of the thing that is given, and back, a thing being given in return, reversing the positions of giver and receiver. Human beings only exist through this reciprocal bond through the mediation of what is exchanged between them. The power of this schema is expressed by language through the distinction between grammatical persons and its operation is performed through gift-giving relationships that follow rituals of exchange. This is what I intend to investigate.

Linguistic Approach: the “I/You” Binomial versus Non-Person

What can language itself teach us about this? Since childhood, which is to say since we have learned to conjugate verbs, it seems to go without saying that in every language three types of persons exist, the first being ‘I’, the second, ‘You,’ and the third, ‘He/She/It.’ We also believe that their distribution is relatively universal in spite of the diversity in the occasions in which they are used and the large number of languages in the world (although classical Indian grammarians called the 3rd person the third, and conversely). This is why we find it surprising to learn from linguists that this partition into three elements is based on an illusion, that only the first two persons (‘I’ and ‘You’ in our classification) deserve this name, and that what is commonly designated – in our languages – as third person is not really a person. It seems that Arab grammarians were the ones who had the most accurate intuition of what this question involves when they chose to designate the first person – ‘I’ – as “the one that speaks,” the second as “the one that is addressed, and the third as “the one that is absent”; in short, the position of the latter is not situated at the same level as that of the two others, as Emile Benvéniste noted in several groundbreaking articles (Benvéniste 1971, 195-204)¹ to which I will refer in order to set a first starting point on the question of reciprocity.

In order to better situate what is at stake in this distribution, I will propose that the ontological status of grammatical subjects be distinguished from their relational or social status.

Ontological status. Benvéniste noted that a confusion developed within the Western tradition between grammatical subject and person (we might add that this was probably due to reasons related to a metaphysical conception already well-established in classical Greece). This is why a “third person” was promoted by grammar as an extension of the first two. This extension is inappropriate.

Let us first consider the *I-You* binomial. ‘I’ can only be uttered by a *current speaker*: *I* refers to the person who is speaking at the time when he or she is speaking (be it in everyday life, reported speech, or fictional writing). *I* thus refers to oneself. It is from the start an affirmation and attestation of existence. It is also an attestation of subjectivity that designates this person’s position and act as unique. It is me and no one else that is speaking and acting. “The form of *I* has no linguistic existence except in the act of speaking in which it is uttered,” (Benvéniste 1971, 218) Benvéniste wrote, and he added, “*I* signifies ‘the person who is uttering the present instance of the discourse containing *I*.’” (Benvéniste 1971, 218) In other words, speech-act and existence coincide in this *I*. This entails the same statement regarding *You*, which is symmetrically defined as, “the ‘individual spoken to in the present instance of discourse containing the linguistic instance *you*.’” (Benvéniste 1971, 218) It is you – and nor other – that I am addressing. Moreover, the ‘I-You’ relationship is such that the ‘You’ that I am addressing is also an ‘I’ for which I am a ‘You,’ since even though the ‘I-You’ relationship is from the start a relationship of perspective from ‘I’ to ‘You’ it implies the reversibility of ‘You’ into ‘I’ for the person which I am addressing and which, by definition, can reply to me. In other words, a *grammatical person* is and can only be someone capable of making this statement and this reply. ‘I’ and ‘You’ can only exist through the *speech-act*. From this various deictic words derive, such as ‘here’ and ‘now’; ‘yesterday’ and ‘tomorrow.’ They all refer to speech-acts, whereas their ‘third person’ counterparts are ‘in the same place’ and ‘at the same time; ‘the day before’ and ‘the day after.’ *I* and *You* exclusively belong to the *present* of the speech-act, which is, according to linguists, what confers upon them the status of *persons*. This is how linguistic analysis opens onto pragmatics, i.e. an analysis of speech-acts [*pragmata*].

This is not the case of ‘He/She/It,’ which is a grammatical subject but not a “third person”; the third party position of this grammatical subject designates not just any person absent from the ‘*I-You*’ relationship but also non-persons such as animals and things. As Benvéniste showed, this is very clearly

marked in many languages by the absence of an ending or, on the contraire as in English by the addition of an ending [I do; you do VS he/she does]. This does not involve a depersonalization but merely a positive marker indicating the absence of a person. It makes it possible to recognize whether or not an agent is present. Thus, the Latin phrase, *volat avis*, should not be translated as, *the bird is flying*, but, literally, as, *it is flying, the bird*. Benvéniste notes that this third form can contaminate everything outside of *I* and even affects *You*, sometimes assigning it a value that lies outside of the *I-You* binomial, as in cases when *You* stands for *One* in generalizing statements such as, *If you wish for peace, prepare for war*. This impersonal use of *You* is observed in many languages. In the same way, the so-called “third person” can take on analogical values beyond its normal range, which can be completely diametrical opposites: it can indicate that the speaker situates the addressee above interpersonal relationships in order to mark respect for his or her status, as in the Italian expression of courtesy *Lei (She)* or the French use of *He* or *She* to designate oneself (as when a monarch proclaims, *The King wishes that...; he... etc*); but the same form can on the contrary express extreme contempt when, instead of using the second person, one states in front of an addressee, “*Qu’est-ce qu’il me veut, celui-là?* (“*What’s the matter with him?*”).

Relational Status. These markers make it possible to better identify the specific type of *I-You* relationship involved and to foreground the referential character or perspective of *I*. *I* always identifies the speaker and *You* the addressee. *You* only exists for an *I* that signals and asserts its position of subjectivity par excellence, as Benvéniste summarized, “One could thus define “you” as the *non-subjective person*, in contrast to the subjective person that “I” represents; and these two “persons” are together opposed to the “non-person” form (= he).” (Benvéniste 1971, 201) From this point of view plural forms are interesting: *We* does not consist of the addition of several *Is*, Benvéniste said, but of an “amplified *I*,” i.e. a speaker that takes on the position of subjectivity on behalf of a group of persons, whether it is the inclusive *I + You* or the exclusive *I + Them* category. This echo of this “amplified *I*” is clearly in

evidence in the royal We used by princes and the rhetorical We used by author as well as in the less common We that refers to a community of persons that constitute a single entity, as in the famous “We the people” in the United States Declaration of Independence. Following the same logic, in French *Tu* turned into *Vous* as a polite form and in English *You* came to replace *Thou*, which then disappeared from colloquial speech. Finally, the boundary between *I-You* and *We-You* on one side and *He-She-It* on the other remains clear: grammatically, the latter category is that of the non-person; thus *They* is equivalent to *One* as in the Latin *dicunt* and the English *They say*.

The nature of the *I-You* pair must nevertheless be considered in more depth and its unique relational status more precisely identified. Stating that *I* is a speech-act that necessarily implies *You* as addressee means that *I-You* constitutes an indivisible entity. These two persons are tied along a model of integral reciprocity, since *You* is implicitly reversed into *I* in his or her reply, conversely turning the original *I* into *You*. Saying *I* therefore amounts to accepting from the start this inversion of subjectivities. “Consciousness of self is only possible if it is experienced by contrast. I use *I* only when I am speaking to someone who will be a *you* in my address. It is this condition of dialogue that is constitutive of *person*, for it implies that reciprocally *I* becomes *you* in the address of the one who in his turn designates himself as *I*.” (Benvéniste 1971, 224-5) Let us add that (as we shall later see) any strong reciprocity presupposes a *response* relationship, an alternation of the positions in speech an action, therefore an unpredictable successiveness and hence an open temporality, which constitutes the very evidence of the speakers’ freedom. This makes it possible to better understand another remarkable statement of Benvéniste according to which in the speech-act the whole of language as system is taken on by the speaker and thus *subjectivized as speech* addressed to another person².

At this point it is especially interesting to note the exemplary status of a particular form of speech-act that was first described by J. Austin (Austin 1975) and later examined again by J. Searle (Searle 1969) and others who called it

“performative.” Performatives are first-person statements that only involve certain verbs and in which the very fact of stating performs the action the statement designates. The best examples of this are statements such as “I swear,” “I promise,” or “I commit myself to.” They provide the fullest expression of the function of *I*, which is to testify to the being of the speaker. Testifying means bearing witness as the very person that is committed in and by what he or she is stating. Toward who is the speaker committed? This has to be toward the *You* that is involved in the speech exchange, whether an individual or a group. In performative statements, the grammatical relationship is transcended into a social or rather a political bond: the *I-You* binomial becomes a *pact* in which the collective structure of language comes to the fore along with the implicit convention that characterizes society as an accepted alliance between subjects capable of making a choice. “We the people” once again provides a perfect example of this. We can thus understand that performative statements take us toward a field of experience in which speech-act and social act overlap. This privileged locus requires a more precise examination. It is the locus of practices of reciprocal commitment and relationships of public and solemn exchanges. Anthropology provides us with a particularly important and well-researched example of this: namely, the exchanges of ceremonial gifts. This deserves further discussion for two reasons: first, they express the relationship of reciprocity in an exceptionally strong way, in which the relationship between Self and others takes on a founding character; second, this type of exchange forces us to rethink in depth the role of the third party, namely what is called the third person in the *I-You* relationship: to speak of a “non-person,” as Benvéniste did, obviously does not mean that humans are not persons outside of the *I-You* relationship. It may even be the case that this relationship can only occur through this third party, which is absent from the dialog and yet without which the speech exchange that seems to ignore him could not take place.

Anthropological Approach: Ceremonial Gift, Alliance, and Reciprocity

What does it mean to talk of a third party? The third party can be discussed in several different ways, as *being* can be according to Aristotle. I will not deal with the questions of the third man Plato discussed in *Parmenides*, of the excluded middle in logical reasoning, or of Quine's impossible third text, regarding translation. I will restrict my discussion to the question of the *third as mediator* between two terms in a relationship. Yet even in this case the third party can be considered in different ways depending on whether it designates a thing (as guarantee), a person (as witness or judge), or in a more abstract way a code or text recognized as having normative or even constraining power (such as a law or set of laws). Do these different aspects constitute separate categories or are they articulated together as part of the figure of the mediating third party? I will try to show that such an articulation does exist and can be best deciphered in the case of gift-giving. However, this deciphering can only occur if we understand that gift-giving itself cannot be reduced to a single phenomenon but includes at least three, which constitute something akin to the different realms discussed by Pascal. Presenting in a very general way an articulation between gift-giving, third party, and law thus runs the risk of giving free rein to empty speculations. We must first attempt to precisely define the kind of gift-giving that is involved in order to try to ensure that the two other concepts will be applied to specific fields of reference.

The Three Categories of Gift-Giving

When we reflect upon what it means to give we believe that we can agree on a broad definition that applies to every case and could be stated as follows: giving is providing a good or service in a non self-interested manner, which means that no reciprocation is guaranteed or expected. This definition seems perfectly reasonable, yet applying it to every form of gift-giving can lead to the most serious confusions since ritual gift-giving

precisely includes the strict obligation to reciprocate the gift. We must therefore acknowledge that the character of oblation that is at the core of this definition is not relevant in this case. The solution that has generally been chosen to confront this problem has been to dismiss ritual gift-giving from the scope of this definition by calling it “archaic” and suspecting that the requirement of reciprocity involves the expectation of an advantage (or interest) that would be the damning evidence for this archaic character. This approach already performs a discrimination between “true” gift-giving (which is supposed to have a character of oblation and be unconditional) and its impure instantiations that can be identified by their difference with the definition³. In contrast to this approach, one could resort to casuistic considerations on the amphibology of the word “interest” in order to associate it in a paradoxical way with the word “gift,” so as to preserve this “old-fashioned” notion of gift-giving. In my opinion, recognizing that several models of gift-giving exist and that they are significantly different from each other provides a more promising approach than claiming to force a single mould onto overly diverse practices.

An effort of clarification is required. Let us start with a few convincing examples. It is hard to see how the following could be placed under the same label: a. the festivals and gifts that chiefs offer each other in turn in traditional societies; b. the celebrations and presents that parents give to their children on the occasion of their birthdays or that anyone offers to loved ones in order to give them happiness; c. the donations given to populations on the occasion of catastrophes. These examples are significant: it can be considered that they exemplify three main types of gift-giving: a. the first is generally called “archaic,” a concept heavily loaded with presuppositions; I prefer to keep to descriptive criteria and call it *ceremonial* gift-giving; it is always described as *public* and *reciprocal*; b. *gracious* or *oblatory* gift-giving, which may or may not be private but it is primarily *unilateral*. c. *mutual aid* giving, pertaining to either social *solidarity* or so-called philanthropic activity; it is viewed by some as constituting the modern form of traditional gift-giving.

When a concept – such as that of gift-giving – applies to such different practices and is open to such divergent argumentations, there is reason to believe that its definition is imprecise or even confused and that the practices involved have not been sufficiently described and categorized. Thus it is likely that the three examples given above do not constitute a homogeneous class of objects. The first type is characterized by the obligation to reciprocate the gift that has been received, as shown by ethnographic investigations; it therefore raises the issue of reciprocity (which is certainly much more than a mere exchange of good manners). Its lexical field is that of *dosis/anti-dosis* in Greek in which *anti* always indicates the *action in return* that is called for by the initial action.

The second type reveals a spontaneous generosity towards those close to the giver, which is viewed above all as a psychological or moral quality. Its lexical field is that of *kharis* in Greek (one of the primary meanings of which is “joy”), that of unilateral giving (there is no such thing as anti-*kharis*); this recalls the whole of the theoretical field of Biblical Grace (*hen*, favor translated as *kharis* in the Septante, a term also used by Paul), of the Latin concept of *gratia* from Seneca to Augustine, and of Medieval through Reformation theologies.

The third type – as opposed to the second – expresses a much more social dimension of generosity toward either close associates (friends or neighbors, between which reciprocity is desirable but not mandatory) or strangers (case in which returning a gift would not make sense): this would be the field of the *philia* or *philanthropia* discussed by Aristotle in *Nichomachean Ethics*. It also encompasses various practices of solidarity between close associates or members of a chosen community (such as a religious congregation or a group of friends) and everything Weber described as pertaining to a “religious ethic of brotherhood” [*die religiöse Ethik der Brüderlichkeit*]” (Weber 1993)⁴.

At this point a crucial question must be dealt with: whereas forms of gift-giving pertaining cases 2. and 3. are still common practice to this day, it is clear that ceremonial gift-giving as a public form of exchange of presents between groups no longer constitutes a predominant fact in modern societies. From this

point of view gift-giving is a phenomenon of the past that barely survives in the form of official gifts. This seems to legitimize the use of the term *archaic* and to explain the temptation to identify traces of this in the two other forms of gift-giving that are still occurring. I had the opportunity to show in another work (see Hénaff 2002 / 2009 / 2010) that an entirely different approach of ceremonial exchanges is possible – and perhaps required; it amounts to understanding them above all as exchanges not of goods but of symbols, more precisely as a *public procedure of reciprocal recognition between human groups*. This reading (the central elements of which I will now sum up) provides a starting point making it possible to show that in any society that endows itself with a central organizing authority – such as a city-state and a kingdom, in short every entity that we now call a state – this *public recognition* is ensured by *law* and the whole of civic institutions. This transformation makes it possible to articulate traditional gift-giving, the law (as *nomos*), and the third party which remains to be defined as part of this trinomial.

Ceremonial Gift-Giving as a Pact of Recognition

We must reexamine the question of ceremonial gift-giving. M. Mauss' *The Gift* (Mauss 2000) provides us with an appropriate starting point. Mauss was not the first to show interest in this type of social phenomenon, which he too called “archaic,” but he was the first who epistemologically *articulated* this *question*. Without dwelling on this book which is probably familiar to most of us, I would like to very briefly mention his main conclusions along with a few questions. 1. Mauss defined procedures of gift exchanges as “a total social phenomena,” which meant that they encompass every dimension of collective life such as religion, politics, economy, ethics, and aesthetics, and above all that they constitute the central fact around which everything else is organized; hence this question: what has become of such central facts in modern societies? Either they have disappeared or their purpose has survived in different forms; if so, what are these forms? 2. Mauss showed that gift-giving procedures consist of three inseparable and mandatory

steps: giving, accepting, and returning the gift. To him this mandatory character appeared as the most enigmatic. He documented it but did not explain it; is it possible to present a convincing interpretation of this obligation? 3. Mauss was clearly aware that this exchange in no way amounts to trade: he even noted that the well-known *kula* circuit of exchange of the Trobriand Islands, in which precious goods are offered by both partners, coexists with a profitable exchange called *gimwali*, which is regarded as the opposite of *kula* and conducted *with entirely different partners*. Gift exchanges and commercial exchanges coexist and belong to two very different realms; how can we understand that the mandatory response to the gift that was received is not motivated by self-interest? 4. The last important character Mauss emphasized was that what is given through this exchange of precious goods is always *oneself*; what is literally handed over to the other through the good that is offered is the self of the giver; hence the magic that protects it. What does the presence of the giver in the thing that is given imply? Is this a superstition that should be ignored or the revelation of a relationship that is specific to the third party constituted by the thing that is offered and absent from the thing that is sold?

It is clear that ceremonial gift-giving raises a set of questions that are specific to it and radically distinguish it from the two other forms of gift-giving. Since it is impossible to discuss within the limited framework of this presentation the now considerable empirical collection of materials that has been gathered for almost a century, I will just present a critical assessment indicating seven variables that can be drawn from field investigations and that make it possible to better identify the specificity of ceremonial gift-giving: 1. *goods exchanged*: precious objects (or beings); festive foods; 2. *procedures*: well-established rituals accepted by the partners; 3. *level of communication*: public; 4. *effects caused or expected*: a. strong bonds between givers and receivers; b. prestige and rank gained; 5. *type of choice*: mandatory; 6. *mode of relationship*: reciprocal; 7. *attitude of exchange*: generous rivalry.

Let us note that the two other types of gift-giving (type II, which I call *gracious* and type III, which I call *solidarity-based*),

only share one or two of these variables with ceremonial gift-giving. It is therefore clear that discussing “gift-giving” in general entails a serious epistemological risk. Gift-giving cannot be discussed without qualifying it with the adjective that specifies the realm in which it is practiced. This clearly forces us to divide what has been called “the gift paradigm” into three parts or, better, to acknowledge that there are at least three paradigms rather than a single one. They can be described as different *realms* in Pascal’s sense: each of them has its own system of justification. Thus reciprocity, which is essential to ceremonial gift-giving, is not relevant to gracious gift-giving but may or may not be valued within solidarity-based gift-giving. Similarly, discretion – self-effacement of the giver – which is often expected (and sometimes indispensable) in gracious gift-giving would make no sense in ceremonial gift-giving, which is public by definition. We will focus on ceremonial gift-giving in order to understand the relationship between gift-giving, *third party*, and the *law*. We can therefore expect that this third party involves the public realm and that the law must be understood in its institutional sense.

We must then present an entirely different interpretation of ceremonial gift-giving, one that breaks even with Mauss’. I already mentioned above the central argument of my hypothesis: ceremonial gift-giving is primarily a procedure of public and reciprocal recognition between groups within traditional societies. It still remains to determine what this *recognition* means and why it occurs through such a procedure. I will only indicate this fairly briefly in order to avoid repeating a demonstration that I have already presented (Hénaff 2002). A central lesson is provided by investigations concerning *first encounters*. Numerous testimonies have taught us that these encounters primarily take the form of reciprocal exchanges of presents: the *opening gifts*. This may seem sensible and courteous to us. Our surprise arises once these exchanges are presented as *mandatory* – the alternative being conflict⁵ – whereas we realize that polite phrases and friendly attitudes nowadays seem sufficient for us. The whole question lies in these two observations. Nothing can better help us understand what is at stake than a short narrative that was reported by a

British anthropologist (Strathern 1971, XII) who had heard it from his New Guinean informer; during the 1920s, the latter had witnessed the arrival of the first white man to his village. It so happens that, according to local legends, the dead could return as light-skinned cannibalistic ghosts. It was decided that a test would be performed to determine whether or not this potentially dangerous stranger was a human being. They offered him some pigs and the white man, who was a well-informed Australian administrator, offered them precious shells in return. Then, the informer concluded, “We decided that he was a human like us.”⁶

It seems to me that this story can be viewed as an exemplary parable that can help us understand the most general meaning of reciprocal, public, and ceremonial gift-giving, as well as its essential relationship with the phenomenon of *recognition*. The opening gifts ritual is a *procedure of reciprocal recognition* in the triple sense of *identifying*, *accepting*, and finally *honoring* others. A first question must be raised at this point: why does this recognition have to occur through exchanged *goods*? Other questions arise: what is it that is recognized in the other? What is made possible by this recognition?

In order to answer these questions – and to increase our surprise – it seems to me that we have to move to an entirely different field and wonder whether or not other animal societies, starting with those closest to us (apes), exhibit behaviors comparable to these. What the most advanced research on this shows us, especially regarding chimpanzees (Goodall 1986; de Waal 1989; McGrew 1992), is that, 1. mutual recognition as *identification* occurs through vocal messages, smells, and above all coordinated sets of gestures and attitudes; 2. recognition as *acceptance* takes place through postures and procedures of reciprocity (such as attitudes of appeasement, mutual grooming, and sharing of space), but never through *objects given as tokens and kept in exchange for others that are given either immediately or later* (which has nothing to do with the sharing of food among various mammals (Stanford 2001) or with the mating rituals of certain birds, reptiles, and insects). A. Smith sensed this quite well: “Nobody ever saw a dog make

a fair and deliberate exchange of one bone for another with another dog” (Smith 1993, 21). It seems that humans alone resort to the procedure consisting of committing oneself by giving something of oneself as a *token* and *substitute of oneself*. The fact that an agent *vouches for himself* in front of other agents *for the duration of a time period* can be provisionally considered as defining him as a Self. It is remarkable that this occurs through the mediation of a *thing*, a third element that constitutes a *token* of oneself. This recalls the classical Greek and Roman procedure of the *pact* performed through a *symbolon* (derived from *ballein*: to put; and *syn*: together), a piece of pottery broken in two, of which each partner would keep one half that could fit the other as witness *for the future* that an agreement had been made. According to this model⁷, reciprocal gift-giving is nothing else than the originating gesture of *reciprocal recognition* between humans, a gesture that is found in no other living beings in that it is mediated by a *thing*, but a thing that comes from oneself, stands for oneself, and bears witness to the commitment that was made. Forming an alliance – a pact – means bringing together one’s own self and the strangeness of the other through a thing that comes from oneself and is desirable by the other. This third party brings the two sides together: there is no alliance without an Ark of the Covenant. The thing given binds the two parties primarily by bearing witness that the bond has been accepted. This reciprocal recognition through the exchange of something that specifically belongs to the group (or its representative) and is offered to the other, is at the core of the exogamic relationship (according to Lévi-Strauss 1969, 552), the wife who goes to the other group is “the gift par excellence”) and illuminates the prohibition of incest, which is above all a positive imperative of reciprocity: one is a human being to the extent that one moves outside of the “natural” group based on consanguinity by recognizing and forming an alliance with the *other*. In order to be oneself, one must recognize what one is not.

This is in short the new anthropological interpretation of ceremonial gift-giving that I am presenting; it obviously does not apply to the two other models of gift-giving, namely unilateral gracious gift-giving and gift-giving out of solidarity⁸.

Before we can go forward we must understand how the concepts of symbol, convention, and alliance are interconnected. We will then consider the connection between the concepts of reciprocity and obligation.

To say that there is an *alliance* – and in particular an exogamic alliance – means that there is a *pact* and therefore an *intentional* recognition between “Us” and “You” beyond a mere social self-regulation among groups. To say that this alliance brings together what is not together – performs a *sym-ballein* – and belongs to the realm of intentionality means that the encounter between two autonomous beings involves a decision to give oneself rules: establishing a convention amounts to committing to these rules (which is one of the primary purposes of rituals) and involving oneself: giving oneself through the thing that guarantees the pact. This is made clear by the definition presented by Ortigues, “In general, symbols are the materials with which language conventions, social pacts, and guarantees of mutual recognition between liberties are constituted. Symbols are formative elements of a language, considered relative to each other as constituting a system of communication or alliance and a law of reciprocity between subjects.” (Ortigues 1962, 61) What has been concluded through the *opening gifts* is extended through time by relationships that rituals aim at stabilizing; but this is above all accomplished through the exogamic alliance, which indexes the agreement between groups on the reproduction of life itself and connects it to the succession of generations (which is particularly obvious in the so-called generalized exchange, in which the response occurs over the long term and through extended networks). From the moment the exchange of gifts as a gesture of alliance occurs, it generates human groups that are regulated by a *convention*.

In order to better understand this, it may be useful to refer to the triadic relation theory that was proposed by Peirce, for whom any relationship that implies two agents and an object of exchange presupposes a *norm of exchange*; it is therefore not the mere addition of two separable gestures such as, A gives object O to B and B receives O from A; from the start and by definition the partners and the thing exchanged are, in Peirce’s

words, in relationship *under a law* (Peirce 1931-1958, T. I. paragr. 471; Vol. VIII, ch. 8). Descombes (Descombes 1996, chap. 18) was right to note that, contrary to Russell's claim – which reduced all exchanges to two dyadic gestures, A gives O and B receives O – the gift-giving relationship is not the transfer of a good from one partner to another but, as Peirce explained, a relationship *between the partners* through the mediation of this good. To give is always to give something to someone; this relation is inherent in all so-called trivalent verbs (such as to give, grant, provide, bring, deliver, etc.). However, we must go further: ceremonial gift-giving cannot be reduced to giving something to someone as Descombes seems to believe; to give a good to someone in accordance with some rules instead defines the contractual relationship (let us recall that to sell is also a trivalent verb). The gesture of giving – especially ceremonial gift-giving – does generate a relationship ruled by a law; but from the start it is much more and performs much more: it is an *commitment* under a law. It consists of giving *oneself* to someone through the mediation of something. In this case the third party represents the Self of the giver (Mauss was right to emphasize this point) as a *token* and *substitute* of himself. In the case of ceremonial gift-giving we must therefore consider a second level of triadic relationship. There is a shift from the neutral fact of convention – the triadic structure – to the *personal gesture* of commitment. However, this is not enough: a third level of this relationship must now be considered, since the commitment that ceremonial gift-giving calls for requires a response from the other, i.e. the obligation of the gesture in return: therefore, what is involved is necessarily a *gesture of reciprocity under a law*. This law is the obligation to return the gift. This is what Mauss found surprising; he reported and documented it but admitted he had no way of explaining it. Introducing the notion of interest in order to account for this reciprocity amounts to a serious misunderstanding. What is the meaning of the *obligation* to respond in ceremonial gift-giving? It is neither a physical necessity to react (as in the case of living organisms responding to external stimuli) nor a truly legal obligation (which would provide for sanctions as is the case when contracts are not

abided by) or a moral requirement (in the sense that it would be immoral not to respond). What we are dealing with is the *structure of a game* and an *alternation principle* analogous to that found in any game between partners and even more precisely in a duel. Entering the game entails having to reply (as is the case in any exchange of salutations) (Goffman 1961). Not responding amounts to taking oneself out of the game. The obligation to respond lies in this. One does not throw the ball back in order to be generous or courteous or out of a contractual obligation but because the response is part of the game, or rather of the system of accepted rules. The inseparable character of the three terms of the triad concerns not only the relationship between the partners but also their reciprocal action. The interplay of gift and counter-gift is a gesture of reply that precisely matches the alternation of blows (in fact, the same partners involved in the exchange of gifts are also responsible for vindicatory justice in case an offense was committed). This involves neither moral choice nor altruism or charity, but only the requirement to *reply* that is specific to action among the living. The relationship is agonistic from the start. But there is more to this: the “game” is at the same time the pact that is offered and accepted through the goods exchanged⁹.

I propose to call this fundamental relationship of recognition *political* because it is radically different from the *social bond* that exists in every animal society. The alliance as an explicit gesture of acceptance through the choice of a token-symbol is only in evidence in human reciprocal ceremonial gift-giving; from the start it amounts to a public recognition of the other group and a commitment to coexist and collaborate, in short to a *convention*; this is precisely what Aristotle called a *politeia*. The alliance takes up and encompasses the social bond but also transcends it by turning it into a political bond, which is to say an intentional relationship of association. This is the relationship that is unique to the human animal; he is the *zoon politikon* in that through the procedure of *recognition* he institutes a life under rules. The uniquely human bond is political in that it is the unique bond between autonomous beings capable of assigning themselves a law (though not

necessarily in an explicit manner). It is therefore clear that an essential articulation exists between human order as reciprocal *public recognition* and specifically political instituted order; as an institutional procedure between groups, ceremonial gift-giving between participants in an alliance constitutes the very emergence of a *public order* – though not necessarily its permanent historical form. This is what remains to be explained.

Polis, Meson, and Nomos

A first question immediately arises: how is this *public* reciprocal recognition, which is performed in traditional societies through ritual exchanges of gifts, expressed in societies with a central state system? The only possible answer seems to me to be that *this recognition is affirmed and guaranteed by law and by the whole of the political and legal institutions*. The true heritage of ceremonial gift-giving will thus not be found in the realm of the distribution or exchange of goods but in that of rights and of the struggles involving these rights. It is for historical anthropology to show how this transformation occurred. This cannot be demonstrated in detail in this presentation. However, we must recall that the ceremonial exchanges discussed above concern societies in which the forms of authority are generally identified with the statuses defined by *kinship systems*. For this very reason, public relationships between groups primarily occur through matrimonial alliances. But from the moment an evolution develops that leads to the emergence of a power entity that transcends kinship groups, something radically changes (this shift and the crisis that comes with it are expressed in Greek tragedy, in particular Aeschylus' *Oresteia*). Individuals now appear as members of a larger group – such as the city-state or what we now call the state – while still remaining members of lineages or clans for a long time to come. But the new identity takes precedence over the old (generating a crisis that is in evidence in Sophocles' *Antigone*). What is new is the equal status – *isonomia* – shared by everyone under the law – *nomos*. It pertains to the middle space – *meson* – where allegiances

between chiefs are cancelled in favor of a public recognition that is identically granted to all. Thus in the *Iliad*, when Achilles, furious at having been despoiled of his share of booty, has succeeded in having Agamemnon return it to him, he refuses to have it directly handed to him by the Achaean king; he demands that the goods be placed in the middle – *en to meson* – so that they will come from the whole community of the Greeks, the *polis*. However, the term *nomos* was very rarely found in Homer; it became frequent in Aeschylus, Pindar, and Heraclites, and central in Plato¹⁰ and Aristotle.

But what is the meaning of the affirmation of the *nomos*, the law? This concept can also be understood in many different ways. Nowadays it can just as well designate regularities in the physical as in the social world, standards of morality, legal codes, or divine commandments. We cannot engage in this debate now. I will exclusively refer to the law as it is understood in its most common institutional sense: as a disposition decreed by a sovereign authority that defines norms of action that are public and constraining for all members of a political community.

In this sense the Greek word for law is *nomos*. This term calls for questioning. Philological investigation (Benvéniste 1973; Chantraine 1974; Vernant 1983; Scheid-Tissinier 1994; de Romilly 1971) shows that in archaic Greece *nomos* first designated the space where herds grazed and then the plot of land assigned to each person for cultivation. This ancient meaning is the one that Carl Schmitt affirmed in his *The Nomos of the Earth* (Schmitt 2003); he intended to reinstate it in order to challenge later interpretations – above all 19th century ones – that turned the law into a strictly formal concept. He claimed that this was even the case of the concept of *Gesetz*, which was such a rich one but had been reduced to a kind of strictly legal abstraction. Schmitt cleverly warded off the risk of any primitivistic regression or naive nostalgia. His interest in the earliest meaning of *nomos* was above all an effort to rethink modern law (particularly territorial relationships between nations) by basing it on a renewed anthropological foundation. But from the start this project was hampered by two limitations. The first was epistemological and

had to do with the hypothesis according to which the evolution of the concept of *nomos* toward an abstraction resulted from a kind of negligence and a failure to preserve its original meaning. This amounted to deploring the fact that archaic Greece became classical Greece; or, in more descriptive terms, that modes of living and of social organization that were originally associated with pastoral life and farming evolved toward a society dominated by the formation of cities. In fact, this had already started to happen in pre-classical Greece; Schmitt did acknowledge that the ancient meaning of *nomos* was already disappearing by the time of Solon (end of the 6th century). But above all Schmitt considered that the oldest meaning of *nomos* was that of distribution and measurement of cultivated space. This was inaccurate. *Nomos* originally designated the grazing space that moved along with the herd; hence the term “nomad.” At the same time, the term *nomos* involved the *conventions and uses* that were associated with these movements. Its legal aspect is therefore as old as its territorial aspect. Identifying *nomos* with the idea of norm from Solon to Plato is therefore consistent. We now come to a second limitation of Schmitt’s analysis; he did not question why this evolution occurred. He regretted and even challenged it. An additional enquiry was required. How is it that *nomos* came to be understood as rule of law? To be able to answer this question we must understand – following the hypothesis stated above – how *the public reciprocal recognition that was generated by ceremonial exchanges of gifts in traditional societies is ensured by law in societies that are organized based on the state model*. From this point of view the case of Greece is exemplary, since this shift is inseparable from the very emergence of the *polis*.

We therefore need to reexamine the question of the *meson*, this middle space that is precisely affirmed as a new figure of the third party, doing away with the direct interaction between private groups – lineages, *gené* – and imposing *the law as arbiter* between individuals who are now equal members of the city. Historical research (Detienne 1996; Levêque & Vidal-Naquet 1996; Vernant 1981; Finley 1981; Finley 2002) has shown that what would later constitute the invention of the space of the *polis* proper emerged among warriors as early as

the 7th century BCE. The “hoplitic reform,” which gave equal rights to all warriors by eliminating clan and social differences between them and retaining their identity of destiny in facing death as the only criterion, gave rise to the decision-making assembly held around the *meson*, the empty center where the booty was placed in order to be shared in an equitable manner and where everyone had to stand in order to only present what he considered to be the collective interest to the others who sat in a circle. It is this model of a public space that would set the development of the city with its agora, Common Hearth, temples, stadiums, theaters, and above all the locus of political deliberation where the laws that ruled over the life of the community and under which every citizen would be recognized in front of all others would be formulated and proclaimed: all are equal under the laws. Along with the emergence of the city and from this empty center, the law as arbiter was proclaimed and the heroic reciprocity of lineages confronting each other in the *agôn* came to lose its legitimacy. Justice by arbitration was substituted for the vindicatory justice that characterized ceremonial gift-giving relationships. Debates were ruled by the *histor* – judge, investigator, and mediator: a new figure of the third party. A different history was beginning. From then on every democratic transformation would take place under the sign of the law and the third party as arbiter and against all forms of reciprocal allegiance (such as feudal relationships).

The realm of reciprocity can still rule collective games, conflictual relationships between dueling groups (such as White Rose versus Red Rose; Guelfs versus Ghibellines; Bolsheviks against Mensheviks), and wars between nations. It is the locus of passions. It also remains the locus of interpersonal relationships; *I-You*; the sparring of love; the game of life.

**As a conclusion: Reciprocity, Mutuality,
and Third Party as Arbiter**

In the same way as the *I-You* relationship in speech (Jacques 1985), the ceremonial gift-giving relationship takes place before the background of a potentially confrontational

relationship. In the same way as the exchange of words in a debate already amounts to the acceptance of a procedure of mediation, the exchange of gifts amounts to the avoidance of an exchange of blows. Ceremonial gift-giving is not a state of peace; it is a controlled conflict. Words bring about *the thing* that is talked about, namely *It/That* or the world that intervenes as a third party in the encounter between *I* and *You*. Even if *I* and *You* are talking about each other, what they are saying moves through the phenomenon of their reciprocal presence and toward the thing that is the *object* of their discourse. In order for them to speak to each other, a world must exist, i.e. this to which they are not speaking but about which they are speaking. What is involved outside of the *I-You* relationship is what supports the relationship of dialog within speech. The world always preexists speakers and addressees; it is what is given prior to any reciprocity (once again, this is the level at which the original donation without a donor – that of being – would be situated).

There is therefore no need to choose between *agôn* and *iréné*. *Agôn* occurs right along *I* and *You* when two entities alien to each other come in contact and can only exist through affirming their unique being. The space of the speech exchange is necessarily agonistic. From the outset it involves the requirement for one to be recognized by the other. From the outset this is a reciprocal requirement, which presupposes that what is requested must also be offered. This is the Golden Rule. This requirement is present in language. Words bring the world into the relationship and institute it between *I* and *You*. By the same logic, the ceremonial exchange entrusts the other with something from the world as a *token* of oneself. In both cases a pact is established or renewed that wards off the conflict between two entities alien to each other. *Agôn* does not primarily mean violence but a requirement to affirm the autonomy of the Self in front of that of the other. The self of each person exposes itself to the other but does so in and through a third party that binds them together and brings each one to the other.

If the world intervenes as a third party between the speakers and if the Third Party is a Judge, then the homology

between the objectivity of the world and the impartiality of the law becomes apparent, as does that between the peace given by things and the peace among humans that is gained by giving oneself to the other through things. The dialog between persons necessarily takes place through the exchange of what is the non-person. Persons come to an agreement and recognize each other through what stands outside of them in an autonomous manner. The thing given is the common *witness* to the encounter between the protagonists. But from the moment the relationship ceases to connect two persons alone, from the moment something collective is involved and *all the members of the community*, surrounding the empty center – the *meson* –, become equal to each other, then agonistic reciprocity is replaced by contractual mutuality; each comes to an agreement with the other under the law that is placed in the middle and operates as an arbiter. This is the *res publica* par excellence. This is the very function that Rousseau assigned to it: “To obey the law rather than men,” he said. Such was also the *polis* according to Plutarch: *logou kai nomou metabole*; a transmutation operated by speech and the law. This is also how all public dialogs and all intellectual communities – such as ours – exist around a Third Party that is no one.

NOTES

¹ This discussion continues in “The Nature of Pronouns” [1956] (Benvéniste 1971, ch. 20), and in “Subjectivity in Language” [1963] (Benvéniste 1971, ch. 21).

² “Language is so organized that it permits each speaker to *appropriate to himself* an entire language by designating himself as *I*.” (Benvéniste 1971, 226)

³ This was the approach chosen by J. Derrida in *Given Time* (Derrida 1992), at least regarding his reading of Mauss; I will not discuss the other central aspects of his analysis in this paper.

⁴ Orig. “Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung”, 1915.

⁵ Mauss clearly stated this: “Over a considerable period of time and in a considerable number of societies, men approached one another in a curious frame of mind, one of fear and exaggerated hostility, and of generosity that was likewise exaggerated, but such traits only appear insane to our eyes (...) there is no middle way: one trusts completely, or one mistrusts completely; one lays down one’s arms and gives up magic, or one gives everything.” (Mauss 2000, 81)

⁶ “He gave us shell valuables in return for pigs, and we decided he was a human like us.” (Strathern 1971)

⁷ It is no more than a model since the *symbolon* rite is not in and of itself an exchange of gifts.

⁸ It also completely leaves aside another form of gift-giving *that is not a social practice* (and therefore lies outside of my typology) but involves a philosophical decision: a view of being as a gift (which I call the gift from nobody); for instance, J. L Marion's analyses in *Being Given* (Marion 2002) belong to this category.

⁹ It can therefore be said that reciprocal ceremonial gift-giving confronts and resolves the prisoner's dilemma (decision-making based on limited information or involving uncertainty regarding others) in a particularly elegant way. One bets on trust and obtains it through a reply guaranteed by the things given.

¹⁰ According to Plato, "The state in which the law is above the rulers, and the rulers are the inferiors of the law, has salvation, and every blessing which the gods can confer." [*Laws*, IV, 715d].

REFERENCES

Austin, J. L. 1975. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford Clarendon Press [1955].

Benvéniste, Emile. 1971. "Relationships of Person in the Verb" [1946]. In *Problems in General Linguistics*. Florida: Coral Gables [1966].

Chantraine, Pierre. 1974. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.

Derrida, Jacques. 1992. *Given Time*. Chicago: University of Chicago Press [1981].

Descombes, Vincent. 1996. *Les Institutions du sens*. Paris: Minuit.

Detienne, Marcel. 1996. *The Masters of Truth in Archaic Greece*. New York: Zone Books [1967].

Finley, Moses. 1981. *Early Greece*. New York: Norton [1977].

Finley, Moses. 2002. *The World of Odysseus*. New York: New York Review Books [1956].

Goffman, Erving. 1961. *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis: Boss-Merill.

Goodall, Jane. 1986. *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*. Cambridge [Mass.]: Harvard University Press.

Hénaff, Marcel. 2002. *Le Prix de la Vérité: Don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil [*The Price of Truth: Gift, Money, and Philosophy*. Forthcoming 2010. Stanford: Stanford University Press]; *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld, Philosophie*. 2009. Frankfurt a/M: Suhrkamp.

Jacques, Francis. 1985. *L'Espace logique de l'interlocution*. Paris: Presses Universitaires de France.

Levêque, Pierre & Vidal-Naquet, Pierre. 1996. *Cleisthenes the Athenian*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press [1963].

Marion, Jean-Luc. 2002. *Being Given*. Stanford: Stanford University Press [1992].

Mauss, Marcel. 2000. *The Gift*. Translated by W. D. Halls. New York: W.W. Norton & Company.

McGrew, W. C., L. F. Marchant, and T. Nishida [eds.]. 1990. *Great Apes Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ortigue, Edmond. 1962. *Le Discours et le symbole*. Paris: Aubier.

Peirce, Charles S. 1931-1958. *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press.

de Romilly, Jacqueline. 1971. *La Loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres.

Stanford, Craig. 2001. The Ape's Gift. In *Tree of Origin*, ed. F. de Waal. Cambridge: Cambridge University Press.

Searle, John. 1969. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scheid-Tissinier, Evelyne. 1994. *Les Usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy.

Schmitt, Carl. 2003. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Translated by G. L. Ulmen. New York: Telos Press.

Strathern, Andrew. 1971. *The Rope of Moka*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vernant, Jean-Pierre. 1983. *Myth and Thought among the Greeks*. London: Routledge and Kegan Paul [1965].

de Waal, Franz. 1989. *Peacemaking among Primates*. Cambridge [Mass.]: Harvard University Press.

Weber, Max. 1993. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.

Marcel Hénaff, a philosopher and anthropologist, is since 1988 professor at the University of California, San Diego. He has studied Philosophy at the Universities of Lyon and Paris, and ethnology at the University of Abidjan, Ivory Coast. He has taught at the University of Copenhagen, at the Collège International de Philosophie in Paris, at Johns Hopkins and Kyoto Universities. His publications include *Sade, the invention of the libertine body* (U of Minnesota Press, 1999; Orig. French 1978; Trans. Spanish 1980 and Russian 2005); *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology* (U of Minnesota Press, 1998; orig. French 1991; Russian trans. 2010); *Public Space and Democracy* (coedited with Tracy Strong, U of Minnesota Press, 2001); *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Le Seuil, 2002; Grand Prix de Philosophie of French Academy. Trans. Italian 2006, German 2009 & English 2010); *La Ville qui vient* [City on the making] Paris, L'Herne, 2008; *Le Passeur de sens* [The Carrier of Meaning], Perrin, Paris, 2008); *Le Don des philosophes* [Philosophers's Gift], Paris Le Seuil, (forthcoming 2010). His main field of research is political philosophy and anthropology of political institutions and symbolic practices.

Address:

Prof. Dr. Marcel Hénaff
University of California, San Diego
Department of Literature
9500 Gilman Drive, Literature Department 0410
La Jolla, California 92093-0410
Email: mhenaff@ucsd.edu

Subjektiv *und* intersubjektiv in der hermeneutischen Übersetzungstheorie

Larisa Cercel
Albert Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.

Abstract

The subjective *and* intersubjective dimensions in the hermeneutical theory of translation

Much criticism regarding the theory of hermeneutics in translation focuses on the acceptance of subjectivity in translation. One of the objections brought into discussion is the difficulty of hermeneutics in objectifying and formalizing the translator's subjectivity, which in turn leads to the more radical question of the scientific status of hermeneutics itself. Surprisingly enough, critics often forget that a central aspect of the hermeneutical theory of translation, both in the past and at present, is the endeavour to find an acceptable scientific and intersubjective ground for interpretation. The aim of this article is to show how the hermeneutical theory of translation illustrates the play between subjective and intersubjective, subjective and objective dimensions. The contributions of F. Schleiermacher, R. Stolze and B. Stefanink to this topic will also be discussed.

Keywords: The hermeneutical theory of translation, subjectivity, intersubjectivity, understanding, intuition, creativity, intersubjective plausibility

„Linguisten betrachten die hermeneutische Methode mitunter mit einem gewissen Unbehagen. Das hermeneutische Verstehen ist nämlich häufig sehr stark durch die Subjektivität des Verstehenden geprägt. Hermeneutische Methoden sind nur schwer objektivierbar und operationalisierbar.“ (Kußmaul 1996, 229) In dieser Kernaussage von Paul Kußmaul, einem der führenden Übersetzungstheoretiker unserer Zeit, werden zwei wesentliche Aspekte der hermeneutischen Übersetzungstheorie angesprochen: die übersetzerische Subjektivität als Kennzeichen dieser Forschungsrichtung und ihre problematische

Akzeptanz innerhalb der gegenwärtigen übersetzungswissenschaftlichen Landschaft vornehmlich aufgrund der starken Betonung der subjektiven Dimension des Übersetzens. Zugleich wird in dieser Aussage ein tiefgehender innerer Konflikt der Übersetzungshermeneutik deutlich: Einerseits setzt sie, wie womöglich kein anderer übersetzungstheoretischer Ansatz, entschieden beim Begriff des Subjekts an. Was in andersartig orientierten übersetzungswissenschaftlichen Theorien üblicherweise als nur implizit betrachtet wird, präsentiert sich in hermeneutischen Studien zum Übersetzen (am deutlichsten bei Fritz Paepcke und Radegundis Stolze) als ein Gravitationszentrum der Argumentation: Das Subjekt der Translation als Prozess ist der Übersetzer und die Reflexion über den Übersetzungsakt wird vorwiegend aus dessen Perspektive angestellt¹. Andererseits kollidiert die hermeneutische Vorstellung, dass „der ureigenste Gegenstand“ der Übersetzungswissenschaft „die personzentrierte Humantranslation“ ist (Stolze 2003, 30), mit dem vornehmlichen Ziel zahlreicher neuerer und auch älterer Übersetzungstheorien, die Subjektivität des Übersetzens durch objektivierende, methodisch kontrollierte und formalisierbare Darstellungen zu überwinden. Die aus der Perspektive des Kritikers subjektive Beliebigkeit soll demnach durch „Objektivierbarkeit, Widerspruchsfreiheit, Reichweite, Einfachheit und Fruchtbarkeit“ (Vermeer 1996, 21) ausgeräumt werden.

Im Wissen um diesen Konflikt wurde sowohl in der älteren als auch verstärkt in der neueren Übersetzungshermeneutik ein Instrumentarium zur textuellen Begründung, Erklärung und Rechtfertigung bzw. zur intersubjektiven Nachvollziehbarkeit von subjektiv getroffenen Übersetzungsentscheidungen erarbeitet. Friedrich Schleiermacher weist als erster auf die fundamentale Subjektbezogenheit des Übersetzungsvorgangs hin, betont aber mit Nachdruck die Notwendigkeit der textuellen Sicherstellung des subjektiven Verstehens. Radegundis Stolze behauptet unmissverständlich, Hermeneutik sei „an dem interessiert, was den Menschen als Person betrifft“ (Stolze 2003, 74), entwickelt aber ein komplexes sprachwissenschaftliches Instrumentarium, das „den Übersetzern Begründungsmaßstäbe für die Sprachentscheidung an

die Hand geben“ (Stolze 1992, 14) soll. Bernd Stefanink zieht (zusammen mit Ioana Bălăcescu) die neuesten kognitions-wissenschaftlichen Erkenntnisse heran, um intuitiv-subjektiv gefundene Übersetzungslösungen wissenschaftlich zu untermauern. Überraschenderweise werden diese Bemühungen um eine wissenschaftliche bzw. intersubjektiv akzeptable Grundlage der Subjektivität in der Rezeption des hermeneutischen Ansatzes völlig übersehen. Wie schon angedeutet, fokussieren die kritischen Stellungnahmen zur Übersetzungshermeneutik ausschließlich ihr Eintreten für die Akzeptanz der übersetzerischen Subjektivität, ohne auf den Gegenpol zu dieser theoretischen Position, der ein gesundes Gleichgewicht herstellen soll, hinzuweisen. Die Aufgabe des vorliegenden Artikels ist es zu zeigen, wie sich das Spiel von subjektiv *und* intersubjektiv bzw. von subjektiv *und* objektiv in der hermeneutischen Übersetzungstheorie gestaltet.

1. Die triadische Subjektstruktur des Übersetzungsvorgangs

Für Schleiermacher ist Übersetzen ein intersubjektiver Prozess im Sinne eines Zusammenspiels von Autor, Übersetzer und Leser (Schleiermacher 1969). Darin erblickt man eine Applikation der kopernikanischen Wende, die Schleiermacher in der Geschichte der Hermeneutik vollzieht: Durch die Bestimmung der Hermeneutik als „Kunst des Verstehens“ (Schleiermacher 1977, 75) wird der Blick von Texten als ausschließlichem Gegenstand der herkömmlichen Hermeneutiken auch auf das Verstehen und implizit auf den Verstehenden als einen ebenfalls wesentlichen Bestandteil einer allgemeinen Hermeneutik gerichtet. Im Falle der Translation wird nicht mehr einzig und allein die Textvorlage fokussiert; der Autor als „Gegenstand“ des Verstehens und die Verstehenden, d.i. der Übersetzer und die Leser, werden in die Reflexion miteinbezogen.

Die Subjektivität des Verfassers, so wie sie sich im Originaltext widerspiegelt, wird von Schleiermacher in zwei entscheidenden Punkten – auf textueller und auf sprachlicher

Ebene – hervorgehoben. Ein Text ist für ihn mehr als ein Text: Er ist ein „hervorbrechendes Lebensmoment“ (Schleiermacher 1977, 131), das in den größeren Kontext des Lebens des Autors eingebettet werden soll. Diese Aufgabe gehört zum Programm der psychologischen Auslegung, dessen Ziel es ist, „den ganzen innern Verlauf der componierenden Thätigkeit des Schriftstellers auf das vollkommenste nachzubilden“ (Schleiermacher 1977, 135). In einer solchen genetischen Rekonstruktion wird folglich versucht, den „Keimentschluß“ (Schleiermacher 1977, 165), die Absichten des Autors beim Verfassen des Textes freizulegen. Einen Text, der „le produit expressif d'un sujet“ (Berman 1984, 227) ist, verstehen zu wollen, heißt es, ihn in seinem Ursprung aus dem individuellen Leben seines Autors zu verstehen.

Die subjektive Lebenserfahrung des Autors, die in einem Text ihren Ausdruck findet, schlägt sich auch auf sprachlichem Niveau nieder. Neben dem fest normierten Bestand einer Sprache gibt es einen freien Spielraum für jeden Sprachbenutzer: „Die Gestalt seiner Begriffe, die Art und die Grenzen ihrer Verknüpfbarkeit ist ihm vorgezeichnet durch die Sprache, in der er geboren und erzogen ist; Verstand und Fantasie sind durch sie gebunden. Auf der anderen Seite aber bildet jeder freidenkende geistig selbstthätige Mensch auch seinerseits die Sprache.“ (Schleiermacher 1969, 43) Diese „lebendige Kraft des einzelnen, welche in dem bildsamen Stoff der Sprache neue Formen hervorbringt“ (Schleiermacher 1969, 43), ist es, die einen Text zu einem einmaligen Gebilde macht. Die Eigentümlichkeit eines Textes bezeichnet Schleiermacher als Stil und spricht ihm den Charakter der Unübertragbarkeit zu. Die gelebte und niemals identisch wiederholbare Erfahrung des einzelnen Subjekts lässt sich zwar sprachlich einigermaßen vermitteln, jedoch bleibt immer ein grundsätzlich unübertragbarer Rest, der das Verstehen der individuellen Sinnzusammenhänge eines Textes nur durch Annäherung ermöglicht, denn „wenn wir einen Complexus von Gedanken vor uns haben, der Gegenstand sei welcher er wolle, so werden wir darin niemals den Gegenstand erschöpft nennen.“ (Schleiermacher 1977, 216) So stellt Schleiermacher dem Anspruch der Vollkommenheit die Approximation der Erkenntnis entgegen:

„Jenes Ziel ist nur durch Annäherung zu erreichen“ (Schleiermacher 1977, 168). Verstehen nähert sich allmählich einer genaueren Bestimmtheit, ohne jedoch seinen Gegenstand jemals vollständig zu beherrschen.

Die Aufgabe des Übersetzers als des zweiten Akteurs in der angesprochenen triadischen Subjektstruktur des Übersetzungsprozesses ist unter diesen Umständen keineswegs leicht. Wenn die subjektive Erfahrung des Autors sich sprachlich in einem eigentümlichen Diskurs entfaltet, dann kann der Übersetzer nur zweierlei unternehmen, um den gegebenen Sachverhalt zu erschließen. Da sind einmal fundierte Sprachkenntnisse und ein größtmögliches Vertrautmachen mit dem Werk des betreffenden Autors: „Denkt man sich einen Schriftsteller mit einer großen Menge von Produkten, hat man einen Teil derselben recht durchstudiert und sich angeeignet, so gewinnt man eine solche Kenntnis seiner Eigentümlichkeit, als lebte man mit ihm.“ (Schleiermacher 1977, 223) Für den Fall, wo das Studium des betreffenden Autors und die intensive Auseinandersetzung mit seinem Werk noch nicht zu einem adäquaten Verstehen führen, hat Schleiermacher den Einsatz des divinatorischen Verfahrens vorgesehen. Die Divination steht nun für das intuitiv gewonnene Verständnis eines Textes. Wenn beispielsweise die Bedeutung einer Textstelle nicht aus dem Sprachsystem erschlossen werden kann, weil „ein genialer Autor eine Wendung in der Sprache zuerst ans Licht bringt“ (Schleiermacher 1959, 138) und daher das komparative Verfahren nicht weiterhelfen kann, dann kommt die Divination zum Zuge. Schleiermacher nennt sie „das Erraten der individuellen Kombinationsweise des Autors“ (Schleiermacher 1977, 318), wodurch der Leser bzw. der Übersetzer „einen imaginativen Vorgriff auf den möglichen Sinn der Rede“ (Kopetzki 1996, 252) machen. Die Ansiedlung des Divinationsbegriffs in diesem schwer festzulegenden Raum des ahnenden Vermögens bestimmt die Aufgabe des Lesers bzw. Übersetzers als einen Approximationsversuch, der immer wieder neu zu beginnen ist.

Die triadische Struktur des Übersetzungsvorgangs rundet sich bei Schleiermacher durch den expliziten Einbezug des Lesers in die theoretischen Überlegungen ab. Der Gedanke,

dass die Rezeption einer Übersetzung durch ihre Leser letztendlich wesentlich über die Wahl der adäquaten Übersetzungsmethode mitentscheidet, mag wegen seine durchaus modernen Charakters (man denke nur an die ganze Rezeptionsästhetik) überraschen. Schleiermacher unterscheidet eindeutig zwischen einer einbürgernden Übersetzung, die „das Werk so zeigen will, wie es sein würde, wenn der Verfasser selbst es ursprünglich in des Lesers Sprache geschrieben hätte“ (Schleiermacher 1969, 58f.), und einer verfremdenden Übersetzung, die den Leser die fremde Individualität und Sprache des Originals erfahren lässt. Durch die klare Präferenz für die zweite Übersetzungsmethode, die eine Übersetzung für den Leser *als* Übersetzung erkennbar lässt², bestimmt Schleiermacher die Leserrezption als eine wesentliche Kategorie des Übersetzens.

2. Das Zusammenspiel von subjektiv und objektiv in Schleiermachers Quadruplizität der Interpretationsmethoden

Der Übersetzungsprozess wird folglich von Schleiermacher dezidiert als eminent subjektbezogen bestimmt. Sein Einsatz war, wie Antoine Berman anmerkt, „de constituer une théorie de la traduction fondée sur une certaine théorie de la *subjectivité*. Voilà pourquoi, aussi, il est constamment question de *personnes*: le traducteur, l'interprète, l'auteur, le lecteur, etc. [...] La traduction est devenue ici un acte intersubjectif, le jaillissement d'une portion de vie“ (Berman 1994, 231)³. Diese Einsicht darf aber nicht über die Hauptbotschaft der Hermeneutik Schleiermachers hinwegtäuschen, und das ist seine permanente Bemühung um Begründbarkeits- und Objektivierungsmöglichkeiten des subjektiv gewonnenen Verstehens. Dieser Gedanke kommt am deutlichsten in der „Quadruplizität der Einteilung“ (Birus 1982, 37) seiner Interpretationsmethoden und im engen Geflecht, das durch die Kopplung der grammatischen und psychologischen Auslegung einerseits und der komparativen und divinatorischen Methode andererseits entsteht, vor. Schleiermachers Zielsetzung ist hier

unmissverständlich: Das subjektive Verstehen eines Textes soll von unterschiedlichen Seiten her methodisch abgesichert und begründet werden.

Bekanntlich betrachtet Schleiermachers grammatische Interpretation die Sprache eines Textes aus der Perspektive ihrer „Gemeinschaftlichkeit“ (Schleiermacher 1977, 78) und erschließt den Sinn des Textes aus der überindividuellen objektiven Dimension des Sprachsystems: „Sie ist also die Kunst aus der Sprache und mithilfe der Sprache den bestimmten Sinn einer gewissen Rede zu finden“ (Schleiermacher 1959, 57). Die grammatische Auslegung untersucht folglich das Verhältnis der Textvorlage zur gegebenen Sprache und dafür stellt Schleiermacher eine Reihe von Regeln („Kanons“) auf. Diese Regeln betreffen eine breite Palette von sprach- und textzentrierten Fragestellungen wie das Verhältnis des Textganzen zu den Teilen bzw. des Allgemeinen zum Besonderen, die Kontextfrage, die Bedeutung von Metaphern, die Rolle der Präposition in einem Satz, Probleme der Syntax, die allegorische Interpretation, den richtigen Gebrauch von Wörterbüchern usw.

Die technische / psychologische Interpretation befasst sich dagegen mit der „eigentümlichen Weise“ eines Autors (Schleiermacher 1977, 167). Sie betrachtet den Text als einen subjektiven Akt und als „Tatsache“ des Autors in doppelter Hinsicht: Einerseits wird darin versucht, die Art und Weise, wie ein Schriftsteller durch sein Denken auf die Sprache einwirkt, nachzuvollziehen, denn „er bringt teils Neues hervor in ihr“ (Schleiermacher 1977, 167). Das wäre der Schwerpunkt der technischen Auslegung. Andererseits wird versucht, „das den Schreibenden bewegende Prinzip“ (Schleiermacher 1977, 167), d.i. die innere Genese des Textes zu erfassen, wobei das Lebensganze des Individuums in Betracht gezogen wird. Das wäre der Schwerpunkt der psychologischen Interpretation. Der leitende Gesichtspunkt bei der technischen / psychologischen Auslegung ist die Nachkonstruktion der eigentümlichen „Kombinationsweise“ (Schleiermacher 1977, 182) des Verfassers nach den beiden genannten Seiten hin.

Eine Textvorlage technisch / psychologisch auszulegen heißt folglich einerseits, sie als Tat und Handlung des

Schriftstellers zu sehen, durch die sprachlich und gedanklich etwas Neues geschaffen wird. Wesentlich in der Bestimmung des Erneuerungselements ist das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen, das hier etwas anders als in der grammatischen Interpretation bestimmt wird. Schleiermacher hebt seine Bedeutung hervor, indem er es als Zielsetzung des interpretativen Verfahrens auf seiner technischen Seite angibt: „Das letzte Ziel der technischen Auslegung ist auch nichts anderes als [...] das Ganze der That in seinen Theilen [...] anzuschauen.“ (Schleiermacher 1959, 104). Das Ganze wird im Rahmen der psychologischen Interpretation durch die „Einheit des Werks“ bestimmt, die sich aus mehreren Teilen zusammensetzt. Andererseits gehört zur Aufgabe der psychologischen Auslegung der Versuch, den Text als „Lebensmoment“ (Schleiermacher 1977, 178) des Autors nachzuvollziehen und da bringt Schleiermacher die *Maxime* ins Spiel, man müsse die Rede eines Autors besser verstehen als er selbst. Dabei geht es nicht um den Nachvollzug der seelischen und kognitiven Vorgänge, die im Autor bei der Redaktion seines Textes abgelaufen sind, sondern um das Mehrwissen, das man als Spätergeborene über den situativen Kontext eines früher entstandenen Werks hat: „Denn weil wir keine unmittelbare Kenntniss dessen haben, was in ihm ist, so müssen wir vieles zum Bewusstsein zu bringen suchen was ihm unbewusst bleiben kann außer sofern er selbst reflectirend sein eigener Leser wird.“ (Schleiermacher 1959, 83)⁴.

Des weiteren unterscheidet Schleiermacher zwischen komparativem und divinatischem Verfahren im Verstehen bzw. Interpretieren. In der Komparation wird die Eigentümlichkeit eines Textes durch den Vergleich mit analogen Sprachphänomenen erfasst. Schleiermacher beschreibt diese Operation in ihren Grundzügen. Sie hat zuallererst eine wesentlich deduktive Struktur: „Die komparative setzt erst den zu Verstehenden als ein Allgemeines und findet dann das Eigentümliche, indem mit andern unter demselben Allgemeinen Befassten verglichen wird.“ (Schleiermacher 1977, 169) Der Grundzug dieser deduktiven Bewegung wird von Schleiermacher als eine kreisförmige Eingrenzung dargestellt: Wir nähern uns dem individuellen Kern, der sich dem

Verstehen allmählich erschließt, „indem wir immer wieder ein schon verstandenes Verwandtes dem noch nicht Verstandenen nahebringen und so das Nichtverstehen in immer engere Grenzen einschließen“ (Schleiermacher 1977, 324). Der Komparation liegt konkret der Vergleich einzelner Gebrauchsweisen von Worten zugrunde. Diese Gebrauchsmodalitäten ergeben dann in ihrer Zusammenschau eine allgemeine Bedeutungssphäre der Wörter: „Hat man nun durch eigene gesammelte Analogie oder durch Hülfe der Wörterbücher eine Menge von ungezweifelten einzelnen Gebrauchsweisen, so ist die Regel zum Auffinden der Einheit die Zusammenstellung des entgegengesetztesten Einzelnen.“ (Schleiermacher 1959, 63) Solche Untersuchungen über die Bedeutung der Wörter und den Sinn der Sätze konturieren letztendlich ein Bild von der Individualität des Autors, d.h. „wie und wodurch derselbe Schriftsteller mehr gefördert worden ist als der eine und weiter zurückgeblieben hinter dem andern, und inwiefern der ganze Typus seines Werkes sich den verwandten nähert oder von ihnen entfernt“ (Schleiermacher 1977, 324).

Es gibt aber Situationen, in denen die individuelle Bedeutung von Wörtern und Sätzen mit Hilfe der komparativen Methode nicht aus dem Sprachsystem erschlossen werden kann. Dann kommt die Divination zum Zuge: „Denn was wollen wir machen, sooft wir auf eine Stelle kommen, wo ein genialer Autor eine Wendung, eine Zusammenstellung in der Sprache zuerst ans Licht bringt?“ (Schleiermacher 1977, 325) Hier gibt es laut Schleiermacher „kein anderes Verfahren als divinatorisch von dem Zustand der Gedankenerzeugung, in welchem der Autor begriffen war, ausgehend und ermittelnd, wie das Bedürfnis des Moments auf den dem Autor lebendig vorschwebenden Sprachschatz gerade so und nicht anders einwirken konnte; jenen schöpferischen Akt nachzubilden.“ (Schleiermacher 1977, 325) Die Divination steht bei Schleiermacher für das intuitiv gewonnene Verstehen eines Textes.

Schleiermacher weist unermüdlich darauf hin, dass die vier angeführten Methoden *immer und ausnahmslos zusammen geführt* werden müssen und der jeweiligen Bestätigung durch das andere Methodenpart bedürfen: Die grammatische

Auslegung ohne die psychologische durchzuführen wäre „eine bloße Fiktion“ (Schleiermacher 1977, 164), die divinatorisch gewonnenen Deutungshypothesen brauchen die feste Grundlage der Komparation, weil sie ohne diese „immer fantastisch“ (Schleiermacher 1977, 170) sein können. Mit einer solchen Position greift Schleiermacher dem modernen übersetzungshermeneutischen Denken voraus, wo die Topik der Begründung eine überaus bedeutende Rolle spielt.

3. Sprachwissenschaftliche Untermauerung des subjektiven Verstehens

Bei Radegundis Stolze als einer bedeutenden Vertreterin der gegenwärtigen Übersetzungshermeneutik wird die Untermauerung subjektiver Entscheidungen mit dem Instrumentarium der Sprachwissenschaft, die sie in einem Konzept von fünf translatorischen Kategorien (Thematik, Semantik, Lexik, Pragmatik und Stilistik)⁵ verwertet, geführt: „Weil wir meinen, dass bei einer bewussten Übersetzerentscheidung nicht subjektive Willkür vorherrscht, fragen wir nach den Kriterien, die jene Entscheidungen letztendlich begründen und erklären helfen. Nur durch wissenschaftlich präzise Darstellung kann man einem hermeneutischen Konzept im Kreis des interdisziplinären Diskurses angemessen Gehör verschaffen.“ (Stolze 1992, 21) Das geschieht für Stolze nur dann, wenn die nichtbeliebige Entscheidung für die angemessene Formulierung am Original textlinguistisch nachgewiesen werden kann.

In der rezeptiv verstehenden Phase des Übersetzungsaktes sind drei translatorische Kategorien relevant, und zwar: Thematik, Semantik und Lexik. Die Grundbewegung der verstehenden Aneignung des Textinhalts erfolgt dabei in konzentrischen Kreisen von außen nach innen. Die erste Kategorie der *Thematik* betrachtet die Textvorlage zunächst einmal als einen Text-in-Situation und ordnet sie in ihr außersprachliches Umfeld ein. Hier werden etwa Informationen über Verfasser, Erscheinungsort, Quellenangabe, Zeit, Kulturgemeinschaft recherchiert und der Wissenschaftsbereich (Natur- oder Geisteswissenschaften) und die Kommunikations-

form (fachextern oder -intern) bestimmt⁶. Unter der Kategorie der *Semantik* werden spezifische Aspekte wie Isotopieebenen, Konnotationen und Assoziationsketten als Grundlage des Verstehens näher untersucht. Hierzu gehören auch die Postulate der Multiperspektivität und Übersummativität (F. Paepcke): In Texten sind verschiedene Sinnperspektiven wirksam, deren Sinn übersummativ ist, weil er mehr ist als die Addition der Bedeutungen der einzelnen Wörter und Sätze. Die Kategorie *Lexik* behandelt vor allem die terminologische Dimension des Übersetzungsvorgangs. Dabei ist zwischen dem natur- und geisteswissenschaftlichen Fachwortschatz mit ihren spezifischen Merkmalen zu unterscheiden. Stolze beschreibt die Terminologie der Naturwissenschaften und der Technik als „exakt definiert“ im Gegensatz zum Fachwortschatz der Geistes- und Sozialwissenschaften als „interpretatorisch offen“ (Stolze 2003, 167), weil er terminologisch noch nicht fixiert ist⁷ und in der wissenschaftlichen Kommunikation verhandelt wird.

In der produktiven Phase des Übersetzens sind weitere zwei translato-logische Kategorien relevant: die Pragmatik und die Stilistik. Unter die *Pragmatik* fallen der Zweck der Übersetzung und ihre Empfängerorientierung. Die Orientierung an dem „Wozu“ der Übersetzung wird von der Praxis durchgesetzt, wo es nahe liegt, dass der Zweck der Übersetzung jederzeit von dem der Textvorlage abweichen kann. Darüber hinaus sind der soziolektale Sprachgebrauch in der Zielsprache und die eventuell auftretenden Kulturunterschiede zu beachten. Schließlich ist der Kategorie *Stilistik* besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Stil ist nach Stolze „ein sinnstiftender Faktor“ (Stolze 2003, 191). Mit Hilfe der linguistischen Stilanalyse werden auffällige stilistische Merkmale von Texten identifiziert. Die Ausdrucksmöglichkeiten jeder einzelnen Sprache und die Sprachsensibilität des Übersetzers entscheiden, ob solche Merkmale in die Übersetzung übernommen werden können.

R. Stolze sieht also eine ganze Reihe von Möglichkeiten, das sprachwissenschaftliche Instrumentarium für die übersetzungshermeneutische Reflexion nutzbar zu machen: Im Gegensatz zum oftmals vage definierten begrifflichen Apparat der Hermeneutik liefert die Linguistik eine klare Terminologie

zur Beschreibung und zur Analyse des Übersetzungsvorgangs. Hermeneutisches Verstehen und Auslegen erlangen durch sprachwissenschaftlich gesicherte Textimmanenz einen festeren argumentativen Boden, gewinnen an Präzision und Schärfe und erfolgen durch den aufgestellten Kategorienkatalog nach einer klaren Struktur. All diese Aspekte wirken sich positiv auf die intersubjektive Nachvollziehbarkeit des hermeneutischen Verstehens und der hermeneutisch getroffenen Übersetzungsentscheidungen im Sinn einer höheren Transparenz aus⁸.

4. Intersubjektive Nachvollziehbarkeit

Das Postulat der erforderlichen Begründbarkeit der Subjektivität im Übersetzen wird in der neueren Übersetzungshermeneutik weitergeführt, ja es ist ein Kerngedanke des neueren übersetzungshermeneutischen Denkens, für kritisch reflektierte Übersetzungsentscheidungen soll eine breite intersubjektive Grundlage gefunden werden. Dieser Problematik der erforderlichen Intersubjektivität im Übersetzen geht konsequent auch Bernd Stefanink nach, der dafür den zum festen Bestandteil der Wissenschaftstheorie gehörenden Begriff der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit verwertet (Stefanink 1997). Der Übersetzer soll laut Stefanink imstande sein, seine übersetzerischen Entscheidungen den Lesern seiner Übersetzung erklären zu können und, wenn es darauf ankommt, sie vor ihnen auch zu verteidigen. Er soll den Weg, der ihn zu einer (kreativen) Übersetzungslösung geführt hat, zurückverfolgen und ihn auch für andere transparent, „nachvollziehbar“ machen können. Diese Notwendigkeit der Legitimierung ist sicherlich im professionellen Übersetzungsalldag und in der Übersetzungsdidaktik oft gegeben: Übersetzer sollen ihre Position beispielsweise vor Verlagslektoren oder Übersetzungskritikern verteidigen, Studierende sollen Lehrenden und Kommilitonen klar machen können, worauf ihre Übersetzungsvorschläge gründen. Die intersubjektive Nachvollziehbarkeit Stefaninks präsentiert sich somit als ein

auf die Übersetzungspraxis und -didaktik zugeschnittener Begriff.

Stolzes Intention, Übersetzern ein Instrumentarium zur Begründung ihrer Übersetzungsentscheidungen an die Hand zu geben, deckt sich grundsätzlich mit dem Hauptanliegen Stefaninks, dem es ebenfalls um die rechtfertigende Dimension im Übersetzen geht. Stolzes Instrumentarium ist linguistischer Natur, bei Stefanink war es ursprünglich auch. In seinem Aufsatz von 1997 („Esprit de finesse’ – ‚Esprit de géométrie“), in dem er die Grundlagen für den Begriff der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit setzt, liefert er die Legitimation einer kreativen Übersetzungslösung (die Übersetzung des französischen Satzes „L’heure du casse-croûte, c’est sacré“ durch den deutschen „Wenn es schellt, wird der Ranzen gepackt“) mit rein textlinguistischen Mitteln (im gegebenen Fall ging es um einen Isotopiewechsel). In den letzten Jahren bemüht sich Stefanink (zusammen mit Ioana Bălăcescu) um eine Kombination der sprachwissenschaftlichen Rechtfertigungsmittel mit den neuesten Erkenntnissen der Kognitionsforschung: Sie wollen „versuchen, auf dem Hintergrund kognitiver Erkenntnisse die mentalen Prozesse zu ergründen, die die Grundlage für derartige kreative Lösungen bilden, und die Nachvollziehbarkeit gehirnphysiologisch fundieren.“ (Bălăcescu / Stefanink 2006, 53) Dasselbe Beispiel von 1997 wird hier (Bălăcescu / Stefanink 2006, 53-60) interessanterweise aus kognitionswissenschaftlicher Perspektive analysiert. Es wird gezeigt, wie das intuitiv-assoziative, subjektive Verstehen der Textvorlage den Übersetzer auf Grund einer ganzen Reihe von mentalen Prozessen und Strategien (Visualisierung, Bottom-up- und Top-down-Prozesse, Aktivierung des Vorwissens, Fokuswechsel usw.) zur schon erwähnten deutschen Übersetzungslösung führt, die im gegebenen Kontext als subjektiv-kreativ anzusehen ist.

Durch die Fokussierung der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit wünschte sich Stefanink, eine „epistemologische Wende“ (1997) in der Übersetzungswissenschaft einzuleiten, die, so wie die gegenwärtige wissenschaftliche Situation dieses Faches bezeugt, jedoch ausgeblieben ist. Stefanink forderte damit ein signifikantes Umdenken: Die über-

setzerische Objektivität, die als vornehmliches Ziel der meisten wissenschaftlichen Übersetzungstheorien angegeben wird und die auf dem Wege analytischer Übersetzungsverfahren zu erreichen sei, sollte nun laut Stefanink zugunsten einer reflektierten Subjektivität verabschiedet werden. Wegen der grundlegenden Subjektbezogenheit des Übersetzens kann hier strenge Objektivität nie erreicht werden und die ständige Suche danach ähnelt für Stefanink einer Phantomjagd. Realitätsnah wäre hingegen, die inhärente Subjektivität im übersetzerischen Vorgang zu akzeptieren und sie intersubjektiv mit sprach- bzw. kognitionswissenschaftlichen Mitteln nachvollziehbar zu machen. Es geht folglich um eine Wende, „bei der dem intuitiven Erfassen des Textes die Priorität gegenüber den dem Übersetzen vorangestellten Textanalysen der Textanalytiker eingeräumt wird.“ (Bălăcescu / Stefanink 2006, 52) Methodisch fordert eine solche Umkehr die drastische Einschränkung des Textanalyseverfahrens: Die aufwendige übersetzungsrelevante Analyse, die *vor* dem konkreten Übersetzungsvorgang stattfindet (beispielsweise bei Gerzymisch-Arbogast / Mudersbach 1998, wo sie am Beispiel eines einseitigen Gedichts sich über etwa hundert Seiten streckt), soll nun durch problemrelevante Textanalysen, die nach dem intuitiven Erfassen des Textsinns eingesetzt werden kann, ersetzt werden. Dabei werden folglich nur diejenigen Textaspekte (meistens sind es nur einzelne Wörter oder Sätze) einem analytischen Verfahren unterworfen, die sich beim Übersetzen problematisch erweisen. Nur das, was sich dem ersten holistischen Verstehens- und Formulierungsversuch entzieht bzw. das, was begründet und für andere nachvollziehbar gemacht werden muss, braucht eine ausführlichere Analyse. Stefanink schlägt somit ein viel übersetzerfreundlicheres Konzept vor, das sich sehr gut auch in der alltäglichen Übersetzungspraxis einsetzen lässt.

Stefaninks spezifisches Konzept intersubjektiver Nachvollziehbarkeit führt so zu einer positiven Wahrnehmung der übersetzerischen Subjektivität. Weit davon entfernt, sie aus dem wissenschaftlichen Diskurs über das Übersetzen aufgrund ihrer Unkontrollierbarkeit und Unsystematisierbarkeit zu verbannen, plädiert er für die Anerkennung ihrer kreativ-

schöpferischen Kraft, die ja zu besseren Übersetzungen führt. Das deklarierte Ziel seiner Forschungen ist, das Phänomen der übersetzerischen Subjektivität durch die Erfassung der kognitiv-mental Abläufe im Übersetzungsprozess besser zu verstehen und damit zugleich mehr Akzeptanz für subjektiv-kreative Übersetzungsentscheidungen zu erzielen. Durch die These, subjektiv gefundene Übersetzungslösungen lassen sich begründen und intersubjektiv nachvollziehen, trägt Stefanink nicht nur zu einer positiven Besetzung dieses bedeutenden Aspekts des Übersetzens, sondern auch zur Stärkung des Selbstbewusstseins von Übersetzern bei, die ja allzu oft kreative Lösungen zugunsten künstlicher Konstrukte verwerfen, weil die letzteren sich anscheinend wissenschaftlich besser erklären und untermauern lassen. Stefanink stellt in seinen empirischen Forschungen oft fest: „Allzu häufig geben diese VP [Versuchspersonen – L.C.] brillante spontane kreative Problemlösungen zugunsten blasser laboriös erarbeiteter Fabrikate auf, weil sie nicht nachvollziehen können, auf welchem Weg sie zu diesen kreativen Lösungen gelangt sind, weshalb sie ‚entmutigt‘ auf ‚logisch‘ nachvollziehbare Lösungen zurückgreifen, gemäß der [...] ‚playing it safe strategy‘ brav vom ‚divergenten‘ zum ‚konvergenten‘ Denken zurück.“ (Bălăcescu / Stefanink 2006, 51) Mit den Instrumenten, die Stefanink den Übersetzern zur Verfügung stellt, wird die nachträgliche Begründung subjektiver Entscheidungen im Übersetzen möglich.

5. Das kritische Bewusstsein der Übersetzungshermeneutik

Schließlich soll noch angemerkt werden, dass die Übersetzungshermeneutik sich ebenfalls durch ein ausgeprägtes kritisches Bewusstsein auszeichnet. Immer wieder wird hier vom Übersetzer die Fähigkeit gefordert, eine kritische Distanz zum Text, zum Autor und zu sich selbst aufzubauen. Schleiermacher hat diese Notwendigkeit schon früh formuliert: „Wenn aber die Aufgabe ist, die Gedanken eines anderen als seine Produktion vollkommen zu verstehen, müssen wir uns

von uns selber los machen.“ (Schleiermacher 1977, 213) Anzumerken ist noch, dass für Schleiermacher die hermeneutische Aufgabe von der kritischen nicht zu trennen ist. Er hebt nachdrücklich hervor, dass das hermeneutische und kritische Verfahren „zu gegenseitiger Vollendung“ (Schleiermacher 1977, 164) verbunden werden müssen.

Ein besonderes Gewicht auf die kritische Reflexion der subjektiv getroffenen Entscheidungen legt auch R. Stolze, wenn sie meint: „Man muss immer die eigene Subjektivität mit bedenken, sie akzeptieren, aber ihr nicht freien Lauf lassen“ (Stolze 2005, 8). Es ist ein Hauptanliegen ihres übersetzungswissenschaftlichen Beitrags, das originär intuitive Verstehen durch eine kritische Erwägung zu ergänzen, um dem übersetzungshermeneutischen Gedankengut ein festes, wissenschaftliches und in diesem Sinne objektiv nachvollziehbares Fundament zu sichern. Für das Ergebnis des Translationsprozesses liegen laut Stolze dieselben strengen Überprüfungskriterien wie jeder anderen analytischen Übersetzungsmethode zugrunde. Das Gebot der Genauigkeit und Gleichwertigkeit in der Inhaltswiedergabe gilt auch für einen hermeneutisch orientierten Übersetzungsakt, denn „auch wenn Subjektivität niemals ganz aus dem menschlichen Verhalten auszuschließen ist, darf diese Subjektivität im wissenschaftlichen Bereich nicht unreflektiert bleiben.“ (Stolze 2003, 106)

Der vorliegende Beitrag hat sich vorgenommen zu zeigen, dass ein zentraler Punkt in der Subjektivitätsauffassung der Übersetzungshermeneutik die Notwendigkeit der objektiven bzw. objektivierbaren Begründung des subjektiv gewonnenen Verständnisses der Textvorlage ist. Begründbarkeit, Intersubjektivität und kritisches Bewusstsein sind Leit motive bedeutender Beiträge der gegenwärtigen Übersetzungshermeneutik, die im Bewusstsein der Fallibilität und Eigentümlichkeit subjektiver Verstehenskonstellationen Wege nach einer festeren und breiteren Argumentationsbasis für subjektiv getroffene Entscheidungen suchen.

ANMERKUNGEN

¹ Über die bevorzugte Stellung des Übersetzers im Übersetzungsakt waren sich die Übersetzungstheoretiker virtuell schon immer einig. So äußerte sich etwa Eugene Nida zu den Anfängen der Übersetzungswissenschaft: „Since the translator himself is the focal element in translating [...] his role is central to the basic principles and procedures of translating.“ (Nida 1964, 145) Ähnliche Stimmen lassen sich auch in der neueren Übersetzungsforschung hören: „The translator, as the expert communicator, is ,at the crucial center of a long chain of communication from original initiator to ultimate receiver of a message: a human link across a cultural frontier“ (Schäffner / Kelly-Holmes 1995, 6). Diese Einsicht wurde jedoch überraschenderweise nicht in systemtheoretischer Hinsicht behandelt. Eine „translator-centredness“ (Hu 2004) wird hingegen nur im hermeneutischen Übersetzungsansatz auf grundlagentheoretischer Ebene realisiert.

² Fred Lönker merkt an, dass darin vor allem ein wesentlicher Unterschied zum Original vorliegt: „Die Forderung nach [...] größtmöglicher Annäherung an die Fremdheit der Ausgangssprache hat zur Folge, dass die Übersetzung ein Merkmal aufweist, das sie radikal vom Original unterscheidet: die im Text markierte Beziehung auf eine Sprache, die nicht die Sprache des Textes selbst ist.“ (Lönker 1991, 215) Dadurch entsteht eine besondere Art von Verstehen, nämlich eines, „das sich in seinem Vollzug der Fremdheit seines Gegenstandes bewusst bleibt“ (Lönker 1991, 215). Die Konsequenz für den konkreten Übersetzungsprozess besteht darin, dass die Sprache der Übersetzung, die sich an die „Wendungen der Urschrift“ anlehnen und sich „zu einer fremden Ähnlichkeit“ (Schleiermacher 1969, 55) hinüberbiegen soll, „nicht ein unmittelbares, sondern ein reflektiertes Verstehen“ zum Ausdruck bringt (Lönker 1991, 215f.).

³ Die Freilegung der Subjektbezogenheit des Verstehens- bzw. Übersetzungsprozesses durch Schleiermacher hatte jedoch auch negative Folgen. Peter Brenner merkt dazu an, dass die Hermeneutik mit der Berücksichtigung der subjektiven (und historischen) Fundamente des Verstehens bei Schleiermacher sich der methodischen Regulierung zu entziehen beginnt. Somit „erhält die Hermeneutik jene Diffusität, die ihr bis heute von wissenschaftstheoretischer Seite angelastet wird.“ (Brenner 1998, 46)

⁴ O. F. Bollnow geht in seinem Aufsatz „Was heißt, einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?“ auf die Geschichte dieser Formel ein und findet, dass sie bei etlichen anderen Autoren vorzufinden ist, z.B. bei Boeckh in seiner *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, wo er feststellt, dass „der Ausleger den Autor nicht nur ebenso gut, sondern sogar besser noch verstehen muss als er sich selbst“ (zit. nach Bollnow 1949, 10); weiterhin bei Kant, der zu Beginn der *Transzendentalen Dialektik* bemerkt, dass „es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im geheimen Gespräche, als in den Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff

nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegenredete oder auch dachte“ (zit. nach Bollnow 1949, 10); auch Fichte habe diese Wendung in der letzten seiner *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* verwendet: „Wir werden Rousseau besser verstehen, als er sich selbst verstand, und wir werden ihn dann in vollkommener Übereinstimmung mit sich selbst und mit uns antreffen.“ (zit. nach Bollnow 1949, 10f.) Die Formel wird über Schleiermacher von Dilthey übernommen, der sie in den handschriftlichen Zusätzen zu seiner „Entstehung der Hermeneutik“ anführt. Er spricht dort von der „Regel: besser verstehen, als der Autor sich verstanden hat.“ (zit. nach Bollnow 1949, 9)

⁵ Vgl. Thomas J. C. Hüsgen: „Der Vorzug der Monographie *Hermeneutisches Übersetzen* (1992) von Stolze besteht in dem Versuch, die übliche Kritik an den hermeneutischen Ansätzen mit ihren ‚translatorischen Kategorien‘ und konkreten Textbeispielen zu überwinden.“ (Hüsgen 1999, 142)

⁶ Stolze beschränkt ihre Überlegungen nicht auf bestimmte Textkategorien (etwa literarische), sondern beansprucht für ihr Modell Allgemeingültigkeit und Anwendbarkeit auf sämtliche Textsorten und Fachbereiche.

⁷ Ein solches klares Verhältnis zwischen der Terminologie der Natur- und Geisteswissenschaften wird jedoch von Peter A. Schmitt grundsätzlich in Frage gestellt. Er vertritt die Auffassung, dass auch im Falle der Naturwissenschaften und der Technik – obgleich begrenzt – eine hermeneutische Problematik in Bezug auf ihre Terminologie vorliegt. Auch in diesen Bereichen, wo zahlreiche inter- und intralingualen Inkongruenzen trotz strenger Normierung vorhanden sind, treten Probleme der Interpretation auf. Außerdem wird oft übersehen, dass Fachsprachen nur zum Teil aus Fachausdrücken bestehen und selbst hoch spezialisierte Texte ebenfalls aus gemeinsprachlichen Elementen, die sich jeder Normierung entziehen und somit das Entscheidungsvermögen des Übersetzers anfordern, bestehen. Zu all diesen Aspekten siehe Peter A. Schmitt (1994). – Die Andeutung auf die Existenz einer „Fachsprachenhermeneutik“ befindet sich in Stolze 1993, 265.

⁸ Für die praktische Demonstration der Verwertbarkeit sprachwissenschaftlichen Instrumentariums für die wissenschaftliche Untermauerung hermeneutischen Gedankenguts siehe insbesondere Stolze 1986, 1987, 1992 und 2002.

BIBLIOGRAFIE

Bălăcescu, Ioana / Stefanink, Bernd. 2006. Kognitivismus und übersetzerische Kreativität. *Lebende Sprachen* 2: 50-61.

Berman, Antoine. 1984. *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard.

Birus, Hendrik. 1982. Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik.

In *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, ed. Hendrik Birus, 15-58. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bollnow, Otto Friedrich. 1949. Was heißt, einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber versatnden hat?. In *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, ed. Otto Friedrich Bollnow, 7-33. Mainz / Rhein: Verlag Kirchheim & Co.

Brenner, Peter. 1998. *Das Problem der Interpretation: eine Einführung in die Grundlagen der Literaturwissenschaft*. Tübingen: Niemeyer.

Gerzymisch-Arbogast, Heidrun, Klaus Mudersbach. 1998. *Methoden des wissenschaftlichen Übersetzens*. Tübingen und Basel: A. Francke Verlag.

Hu, Gengshen. 2004. Translator-centredness. *Perspectives: Studies in Translatology* 12 (2): 106-117.

Hüsgen, Thomas J. C. 1999. *Vom getreuen Boten zum nachschöpferischen Autor. Entwicklung und Anwendung eines integrierenden Modells der Übersetzungskritik*, 2 Bände. Porto: Dissertation.

Kopetzki, Annette. 1996. *Beim Wort nehmen. Sprachtheoretische und ästhetische Probleme der literarischen Übersetzung*. Stuttgart: M&P Verlag für Wissenschaft und Forschung.

Kußmaul, Paul. 1996. Die Bedeutung des Verstehensprozesses für das Übersetzen. In *Übersetzungswissenschaft im Umbruch. Festschrift für Wolfram Wilss zum 70. Geburtstag*, eds. Angelika Lauer, Heidrun Gerzymisch-Arbogast, Johann Haller, Erich Steiner, 229-238. Tübingen: Narr.

Lönker, Fred. 1991. Sprache und Fremdverstehen. Bemerkungen zum verfremdenden Übersetzen. In *Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses, Tokyo 1990*, Band 5, ed. Yoshinori Shichiji, 212-219. München: iudicium.

Nida, Eugene. 1964. *Toward a science of translating. With special reference to principles and procedures involved in Bible translating*. Leiden: Brill.

Schäffner, C., H. Kelly-Holmes. 1995. *Cultural Functions of Translation*. Clevedon: Multilingual Matters.

Schleiermacher, Friedrich. 1959. *Hermeneutik*, nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle. Heidelberg: Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1959, 2. Abhandlung.

Schleiermacher, Friedrich. 1969. Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens. In *Das Problem des Übersetzens*, ed. Hans-Joachim Störig, 38-70. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schleiermacher, Friedrich. 1977. *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, ed. Manfred Frank. Suhrkamp: Frankfurt a. Main.

Schmitt, Peter A. 1994. Die ‚Eindeutigkeit‘ von Fachtexten: Bemerkungen zu einer Fiktion. In *Übersetzungswissenschaft: eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*, 2. Auflage, ed. M. Snell-Hornby, 252-282. Tübingen / Basel: Francke Verlag.

Stefanink, Bernd. 1997. „Esprit de finesse“ – „Esprit de géométrie“: Das Verhältnis von „Intuition“ und „übersetzungsrelevanter Analyse“ beim Übersetzen. In *Linguistik und Literaturübersetzen*, ed. Keller, 161-184. Tübingen: Narr.

Stolze, Radegundis. 1986. Zur Bedeutung von Hermeneutik und Textlinguistik beim Übersetzen. In *Übersetzungswissenschaft. Eine Neuorientierung*, ed. Mary Snell-Hornby, 133-159. Tübingen: Francke.

Stolze, Radegundis. 1987. Die textlinguistisch fundierte Interpretation als Übersetzungsgrundlage. *Lebende Sprachen* 3: 105-108.

Stolze, Radegundis. 1992. *Hermeneutisches Übersetzen. Linguistische Kategorien des Verstehens und Formulierens beim Übersetzen*. Tübingen: Narr.

Stolze, Radegundis. 1993. Mitteilen und Erklären. Kompensatorische Übersetzungsstrategien bei Verständnis-

barrieren. In *Traducere navem, Festschrift für Katharina Reiß zum 70. Geburtstag*, eds. Justa Holz-Mänttari, Christiane Nord, 261-274. Tampere: Universität Tampere.

Stolze, Radegundis. 2002. Translatorische Textproduktion: Hermeneutik und Linguistik. *Linguistica Antverpiensia New Series* 1: 65-76.

Stolze, Radegundis. 2003. *Hermeneutik und Translation*. Tübingen: Narr.

Stolze, Radegundis. 2005. Textwahrheit und Übersetzen. Beobachtungen an neueren Bibelübersetzungen. *Linguistik online* 23 (2): 7-50.

(http://www.linguistik-online.de/23_05/stolze.pdf)

Vermeer, Hans J. 1996. *Die Welt, in der wir übersetzen. Drei translatorische Überlegungen zu Realität, Vergleich und Prozess*. Heidelberg: Textcontext Verlag.

Larisa Cercel (University of Freiburg, Germany) is editor of the *Zeta Series in Translation Studies* (<http://www.zetabooks.com/zeta-series-in-translation-studies.html>). Her main research interests are: hermeneutics and translation, translation history, translation and philosophy. Recent publications: *Übersetzung und Hermeneutik – Traduction et herméneutique*, Zeta Books, 2009 (editor).

Address:

Larisa Cercel

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Deutsches Seminar

Platz der Universität 3

79098 Freiburg i. Br.

Email: larisacercel@yahoo.de

Descartes and the “metaphysical dualism”: Excesses in interpreting a classic*

Ștefan Afloroaei
Al.I. Cuza University of Iasi

Abstract

The article focuses on one of the most serious accusations brought against Descartes and modern philosophy, namely “the dualism of substance”. The accusers claim that the human body and soul were viewed as completely separate; consequently, their relationship as such and the united being of man become incomprehensible. As has been shown above, the idea of the separation of the soul from the body did not originate with Descartes; it was formulated much earlier, and repeated by a disciple of Descartes’, Henry Leroy, known as Regius. When Descartes became aware of this bizarre interpretation he was dismayed and sought to clarify the matter. He sought to distinguish between two terms, “distinction” and “separation” and to illuminate the relationship between body and soul at three different levels, i.e. ordinary experience, analytical mind and metaphysical meditation. Eventually, he embraced the paradox of the two natures – the double substantial make-up of the human being, a paradox of patristic inspiration.

However, the later history of ideas was not sympathetic to Descartes: nowadays, when one looks up the term “metaphysical dualism” in dictionaries or glossaries, even in the studies of prestigious researchers, one will find views similar to those of the unfaithful disciple Regius. The resilience of this *locus obscurus* is explained both by the power of a new mode of interpreting discourse (as technical or logical analysis) and by the ever more privileged position of the reader (*intentio lectoris*). Both attitudes are related to modern ideologies and to changes which have occurred in the intersubjective life-world, especially in the communication of the scholarly and academic world.

Keywords: Descartes, hermeneutics, *locus obscurus*, metaphysics, dualism, substance, body and soul, intersubjectivity

1. Intersubjectivity and interpretation

I will start this article by making a relatively straightforward point. We are all aware that the lived space of subjectivity is never neutral or homogenous. Rather, it

* This work was supported by CNCSIS – UEFISCSU, project number PNII – IDEI 788 / 2010, code 2104.

resembles a mountain range, featuring uneven and complicated topology. The experiences which it comprises do not support a single orientation in the world of life. Indeed, some situations make no sense at all. Many experiences prove equivocal or contradictory and hard to fathom. We may point, in this respect, to the experience of mutual knowledge, superbly expounded by Hegel in *Phenomenology of Spirit*, where he mentions the “independence and dependence of self-consciousness: lordship and bondage” (Hegel 1977, 111). Likewise, we can point to the experience of otherness and of the emergence of the other *ego*, a key element in Husserl’s fifth meditation in his *Cartesian Meditations*. As has been rightly noted, one’s understanding of the self provides a means to understanding the others (*Sein und Zeit*, § 26). Especially in the public milieu, there are certain inescapable deficiencies in one’s care for the other (which Heidegger called *Fürsorge*). A further, “dramatic function” of intersubjectivity was described, with unexpected results in communication (Habermas). Consequently, it makes sense to always consider the intersubjective character of interpretation. More important still is its rugged topography, with serious consequences in terms the perception of the self and of the other. By being aware of such situations, one may be more able to understand why certain interpretations, while highly debatable, manage to take centre stage and occasionally dominate entire eras. Moreover, one may perceive more easily a kind of “pathology” of interpretation (in the Kantian understanding of the term, which invokes the Greek *pathos*), with possible disorders and excesses. Although the interpretation effort aims to clarify certain presuppositions about the mind, others equally bizarre or scandalous continue to emerge.

I will attempt to discuss below how a famous *locus obscurus*, “the Cartesian dualism”, emerged and has remained prominent to this day. It can only be properly understood, I believe, in connection with the emergence in the modern world of certain modes of intersubjective life, such as communication in the scholarly and academic environments. To this end, I will call attention to one the most serious accusations levelled at Descartes and the entire modern philosophy, i.e. “the dualism

of substances”: the human body and soul have been understood as being two completely separate substances. Consequently, both the relationship between them and man’s lived presence would have become totally incomprehensible. It was claimed that this dualism of substances was the unmistakable symptom of metaphysical thought, which would possibly mean that the very presence of metaphysics is indicative of a serious case of misapprehension or deviation¹. However, the very idea of “Cartesian dualism” may be viewed as a *locus obscurus* in the philosophical thought. It is an obscure place not only because it has been inadequately examined or debated. Rather because recent history has accepted it completely as the symbolic thesis of a whole tradition of thought. Therefore, it is not surprising to find references to “Cartesian dualism” in almost any philosophy dictionary, manual or encyclopaedic tome.

I would like to make another preliminary point. We should recall that the old phrase *locus obscurus*, especially when it concerns a written segment, has at least three accepted meanings. First, it may refer to a passage or fragment not yet exposed or known well enough. Second, it designates something which is intrinsically unclear or ambiguous. Last, it frequently involves a meaning found in ancient religious hermeneutics: *locus obscurus* may refer to an enigmatic or secret aspect. We can therefore realise that the phrase had negative connotations only in some definite cases.

I will focus in the beginning on a fact that must give us pause: the bizarre interpretation of Descartes’ writings continues to this day, at times with the purpose of creating scandal. It is a fascinating, even seductive spectacle at times. However, it manages to obscure two instances of interpretative dialogue, *intentio operis* and *intentio auctoris*, to borrow Umberto Eco’s established terminology.

2. The Fauvism of certain interpretations

I do not intend to catalogue all the interpretations which can reasonably apply to Descartes’ writings. Yet before examining what the “Cartesian dualism” is about, let us briefly look at the “Descartes phenomenon”, specifically at certain

images or idols which emerged in the intersubjective space of interpretation.

What became of Descartes in the 20th century, especially after the Second World War, seems to be a jungle of interpretations. Each interpretation seeks to take you on a new path, yet as you cannot forget about the existence of the others, you constantly risk being caught in a state of total confusion. All these interpretations compose together a landscape like those in equatorial areas. Long gone is the picture of the solitary thinker, who retired for a time to a house in the Netherlands, and, clothed in his dressing gown, seated at the fireplace, looking undecided at a blank page, reflecting alone and writing down for several nights, almost as a confession, potential answers to his long deliberations on the existence on anything certain in the world of knowledge. This image probably appears to those who feel themselves filled with loneliness and the sheer freedom of metaphysical thought. It is as though Descartes must now face the harsh retort to the metaphor of the tree of knowledge, which he himself used in one of his letters.

Few are those who generally consider Descartes to be a very lucid author, among them Étienne Gilson sau Ferdinand Alquié and, in the post-war period, Jean-Luc Marion. Some have referred to a genuine French tradition of Cartesian hermeneutic, whose other prominent figures include Henri Gouhier, Jean Laporte, Martial Gueroult or, later, Jean-Marie Beyssade, Nicolas Grimaldi and Geneviève Rodis-Lewis. Those who do make attempts at rehabilitation often do so by resorting to exotic or defensive approaches. They focus either on the ethical effects of Descartes' thought, or on his cultural model and certain key ideas that the French philosopher asserted.

Much more numerous are the authors who refer to Descartes with an almost fauvist freedom in their assumptions. They bring forth a mix of scandal and spectacle of ideas. One is thus able to discover a non-Cartesian Descartes, unpredictable and even rebellious. This marks a return to the image of the masked philosopher (famously asserted by Maxime Leroy) or that of the modern and somewhat unrestrained man (an image once promoted by Ferdinand Brunetière, and later by Georges

Friedmann). To support this view, certain less speculative episodes in Descartes's life are evoked, such as: a duel he fought over a beautiful lady, in 1625, at the age of 29; the long-standing suspicion (originated by Voetius) that he had fathered several illegitimate children; a secret affair with H el ene Jans, a woman of means, who gave birth Francine, out of wedlock, in 1635; certain pages in his correspondence with princess Elisabeth of Bohemia; but also certain bizarre confessions, such as the one in his letter to Chanut, of 6 June 1647, in which he declared that as a child he had been in love with a crossed-eye girl and then as an adult he had a long-lasting attraction for women with this natural condition.

A recurrent picture is that of the indexed heretic, as it is a well-known fact that in 1667, king Louis XIV outlawed the teaching of Cartesian philosophy. Descartes' writings had already been indexed since 1663. Bossuet, in a 1687 letter to D'Allemands, Malebranche's disciple, described the danger posed by Cartesianism to the Christian teaching of those times. Voetius, Le Maistre de Sacy and Du Vancel had similar reactions. As noted by Baillet, Descartes' biographer, Voetius was very rigorous and exact in his claims, listing seven points of profound disagreement between Cartesianism and Christianity: “This philosophy is dangerous, favourable to scepticism, apt to destroy our belief concerning the reasonable soul, the procession of divine persons in the Trinity, the Incarnation of Jesus Christ, original sin, miracles, prophecies” (Baillet 1691, 146). Even though Voetius might have been right in a historical or dogmatic sense, in his reaction he should have heeded the advice of the one who offered the parable of the good Samaritan. Denunciations similar to that delivered by Voetius' exist to this day, however far more numerous are those who turn the heresy accusation into an encomium to a free mind.

There is a short distance separating the heretic from the radical thinker, one who, according to Paul Val ry experiments continuously, in an almost aesthetic manner, and risks everything in the exercise of doubt. This Descartes, in this rather avant-garde guise, would thus be considered an inspiration for the art of Matisse and C ezanne, as through the test of the limits of doubt he leaped in the space of absolute

solitude.

Very often one can also find the image of a divided Descartes, violently at odds with himself. He appears as perfectly baroque (Rosario Assunto), esoteric or Rosicrucian (F.A. Yates), analytical (Jean Laporte), Christian (Le Senne) yet atheist (Sartre), canonical theologian (Gilson) and secular theologian (Jonas), free-thinking metaphysician (Ortega y Gasset), legitimiser of past phalocentric eras (Susan Bardo) but egalitarian with regard to gender issues (Stanley Clarke), modern (Habermas) yet scholastic (J.-Fr. Courtine), liberal (Alain) but also conservative (Fr. von Hayek), empiricist (Laporte) but no less a spiritualist (Cousin) and rigorous to the extreme (Steven Gaukroger), yet with an almost poetical audacity, especially in how he himself interpreted his bizarre dream of November 1619 (Mallarmé). “Descartes has been presented to us, in equal measure, as champion of the apostolic and roman Church, a Huguenot, wearing a mask and consciously putting on a show, mysticist and Rosicrucian, an agent of secret societies, a revolutionary and advocate of bourgeois order. To some, he is the epitome of Western intelligence; to others, he is a pedantic thinker who knows everything, and nothing else, a defender of simple wisdom, but the most imbecile of rationalists, a destroyer of the arts and poetry and the main culprit for the dissolution of our culture. A commentator for each of guises of Descartes-Proteus” (Frédéric 1959, 9). Perhaps on a map of critical attitudes in modern Europe few areas have been left uncharted by the interpreters of the French philosopher.

The conservative picture of Descartes - in epistemology (Bachelard), and subsequently in the archaeology of power (Foucault) or even in metaphysics (Rorty) – is matched against the perfectly equivocal (Derrida) or even the revolutionary Descartes who proclaims liberty as the foundation of being (Sartre). The former metaphysician thus becomes a revolutionary that precedes all revolutions. In his analysis, Sartre recalls the ideologists of 1789, who celebrated Descartes as a covert materialist, a genuine progressive and a liberator of the human mind. This image is reminiscent of late echoes of the *German Ideology* or the writings of disciples who upheld the

notion of the exalted history of the deprived.

The rebellious Descartes, for he is one too, is not only French. He appears as an embodiment of American spirit (Pierre Nzinsi), or Dutch (a free Protesant, according to Kojève), a Western Slav (assures Merab Mamardachvili, in his *Cartesian Meditations*, 1981), or even an Islamist (S. Mosbah), a post-modern, therefore a post-Cartesian (F. Frimat). Descartes himself would suggest a going beyond Cartesianism, whereas others failed to do the same with regards to their own doctrine (Jacques D’Hondt). He would recommend searching for other moral norms, which could be connected with the manipulation of the human body and the process of development on a global scale, with the possibility of giving in to virtual worlds or even with individual and cultural minorities’ rights.

Still other interpreters made truly appalling claims. They had their own motives for discovering in Descartes’ writings the source of terrible future historical troubles. They would consider him a precursor of totalitarian thought (Karl R. Popper) a master who legitimised domination over people and objects (André Glucksmann). He contributed allegedly to the establishment of a tyranny of reason (Jean-Marie Benoit), which would be possible based on the modern interpretation paradigm (Richard Rorty).

There is a visible reaction to the post-modern views of Descartes. Thus, Jean-Luc Marion, one of the most exacting researchers of his works, identified the positive scholastic mind and their theological inspiration². Later, Steven Gaukroger demanded that all researchers of Descartes should make a decisive return to the 17th-century scientific context, the only one which could explain the emergence of this scholar (Gaukroger 2000, 4-6). Others, such as Ioan P. Couliano, would always debate the images of Bacon, Descartes, Galileo and others which were created by late 18th-century ideologists. Beyond all these images, Descartes has remained for most a classical metaphysician (Couliano 1987, 179-191). After Aristotle and Thomas Aquinas, he is the one thinker who created a genuine European metaphysical tradition. In the modern world, only the Kantian tradition would be comparable

– and obviously competing – with the Cartesian tradition.

However, Descartes is the prerequisite reference when one debates “metaphysical dualism” today: allegedly he generated this affliction. Pierre Mesnard, a thorough researcher of Cartesian philosophy, observed “Descartes still remains to Aristotelians the man of absolute distinctions and of the impossible synthesis, the only one who is forbidden to make distinctions to create unity” (Mesnard 1937, 156). It is an important remark, as usually modern Aristotelians have perceived Cartesian ontology as perfectly dualist and brutally fractured at its very foundation.

3. A prejudice of historical proportions: “Cartesian dualism”

Unaware that he would provide fodder for centuries of controversies, Descartes declared that a proper distinction must be drawn between body and soul before attempting anything else. Only by achieving a proper understanding of what we call “the self” or the “I”, could we obtain the knowledge of other important matters, for example whether mathematical truths can be questions, whether fear of death is justified, whether it is good to prevent the suffering of the other and whether we should believe in the effective presence of the divine power. Descartes was to dedicate a whole book, probably his most important, to this issue: the distinction between mind and body. The work in question is *Meditationes de prima philosophia, in qua de existentia et animae humane a corpore distinctio demonstratur*, edited in 1639-1640, with the final title *Meditationes de prima philosophia, in qua de existentia et animae immortalitatis demonstratur*, Amsterdam, 1642, accompanied by seven series of objections and answers. Most of those who invoke this book assert that Descartes described in it the human body and soul as two completely separate substances: *res extensa* and *res cogitans*. Thus, modern Europe allegedly imposed an incomprehensible representation of the two substances, an inflexible dualism, which so far we have not been able to discard. Consequently, we might not actually be able to understand ourselves.

Yet how did we end up this way, so critical of Cartesian metaphysics? Was Descartes unaware of this interpretation of his writings?

It all began with his closest disciple, Regius (Henry Leroy), who insisted on the separation of mind and body, believing that was his master’s own claim³. Relying on this conviction, Regius seriously troubled the waters of metaphysics and defined the human being as an „ens per accidens” (Descartes 1991, 200; Adam and Tannery III, 460). Unaware that he was an infidel and heretic, Regius translated on his own some of Descartes’ ideas and stated that, according to Descartes, man is an accidental entity, *ens per accidentem*. In other words, the union of body and soul of this being is accidental or occasional. For an accidental entity, the meeting of body and soul occurs only at irregular and undetermined times. We must admit that this is quite a spectacular idea, beyond its metaphysical scandal. Claiming that man is a contingently composed being is bound to draw anyone’s attention. Thus the view of man’s contingent being emerged well before the 20th-century exaltation of facticity or man’s absurd situation. All it required was the bold interpretation by a disciple, who referred to Greek metaphysics.

I would like to make a side comment at this point. One can find a lot about the accidental being in Aristotle’s writings. For example, in *Metaphysics*, V, 1025, he writes that we call accidental “what holds good of something and is true to say, but neither of necessity nor for the most part.” (Aristotle 1993, 64). The examples which the philosopher provides are eloquent: finding a treasure when digging a hole for another purpose, being a learned person or being white. “There is thus no definite cause of [the accident], but a chance one, and that is indefinite. It was a coincidence for someone to visit Aegina if he went there not in order to visit but having been for off course by a storm or captured by pirates.” (Aristotle 1993, 65).

If we were to refer back to the Greek philosopher’s assertions, but based on Regius’ own interpretation, then we could believe that the body and soul end up composing a human being not because it would be necessary, but because, while floating through the ether, as mere entities, the fortuitous game

of some powers would cause them to meet and to compose a single entity, man himself.

4. Descartes' response and some of his arguments

Yet did Descartes make the claim that man's soul and body, as substances, are actually separate? A careful reading of his demonstrates that this is not the case. We do know that the philosopher laid great emphasis in his early writings, until around 1640, on the distinction of mind and body. Therefore, *distinction*, not separation, as the philosopher himself would stress. The relevant works are: *Traité du Monde ou de la Lumière*, written in 1633, *Discours de la Méthode*, published at Leyda in 1637, and *Meditationes de prima philosophia*. In *Traité du Monde ou de la Lumière* there is an attempt at understanding the communication between soul and body, yet the soul Descartes refers to is specifically the sensitive soul, if we accept a tentative Platonic distinction.

Something truly extraordinary occurred afterwards. Descartes would focus mainly on the intimate relation of the soul and body, and on their living union. It is hard to tell exactly what caused this visible shift of focus. It could have been due to some of the objections he faced after he wrote *Meditationes de prima philosophia*. Copies of the work were sent to Mersenne, Caterus and others. Certain objections, such as those made by Antoine Arnauld, emphasised the point that Descartes excessively separated man's soul from his body. He was even accused of angelism, because he claimed that essential for man was only his rational soul, while his body was a mere vehicle of the soul. Supposedly he endorsed the definition: *hominem esse solum animum utentem corpore*, meaning that man is the soul himself which makes use of a body (Adam and Tannery VII, 227). Such interpretations drew further objections, which troubled Descartes. Some were truly bizarre, picturing man as the soul of an angel sheltered in a body, or as a pure mind in a material vehicle. Descartes would openly express his annoyance and intention to respond. We will present below some of his case against these interpretations.

The pain of man is not a mere notion. If the soul were separate from the body, Descartes claimed, then pain would only be a thought of the soul. Thus it could only be perceived by the mind, without man actually feeling it. “For if an angel were in a human body, he would not have sensations as we do, but would simply perceive the motions which are caused by external objects, and in this way would differ from a real man” (Descartes 1991, 206; Adam and Tannery III, 460). Indeed, the pain that we feel certainly means more than that. It represents rather “the confused perception of a mind really united to a body” (Descartes 1991, 206; Adam and Tannery III, 460). The same applies to sorrow or joy, hunger or thirst etc. Descartes focuses on certain specific cases for his era, such as the illusions of those who had an amputated limb (*Meditationes*, VI) or the pain felt in a phantom limb (Letter to Fromondus, 3 October 1637). He demonstrates that the mutilation of one part of the body does not change the latter’s original union with the soul.

One cannot conceive of the mind and body in terms of a simple analogy, such as that of a sailor on some ship (*Meditationes*, VI): “I am not merely present in my body as a sailor is present in a ship, but that I am very closely joined, and, as it were, intermingled with it, so that I and the body form a unit. If this were not so, I, who am nothing but a thinking thing, would not feel pain when the body was hurt, but would perceive the damage purely by the intellect, just as a sailor perceives by sight if anything in his ship is broken” (Descartes 1996, 56; Adam and Tannery VII, 81). If the soul were like a sailor, and the body of man like the ship that the sailor commands on waters at will, then the soul would be able to perceive the soul’s state only with his mind. Moreover, if at one point he felt he was suffering from a serious disease, he could simply leave the body, and take refuge far away, as the sailor does when he abandons a sinking ship save his life.

The misunderstanding concealed by such an analogy causes Descartes to regularly address and emphasise the idea that the man’s soul, although distinct in substance, is nevertheless truly united with his living body.

Passions are troubles that are born of the mutual relationship between body and soul. I believe that in supporting this idea, the philosopher was particularly stimulated by the numerous asked in numerous letters by Princess Elisabeth of Bohemia. The princess's quite unusual interests – the Latin language, theories of mathematics and cosmology, and certain disputes in metaphysics at the time – stimulated this exchange of correspondence. A further inspiration could have been the moments of sadness or despondency which she regularly and quite seriously experienced. There might have been other reasons, unknown to outsiders.

In 1642, Regius encouraged Princess Elisabeth to ask Descartes to clarify certain matters concerning her emotional state. Descartes thus came to know her, would grow to cherish her greatly and the two of them would engage in extensive correspondence (Foucher de Careil 1879). In July 1644, he dedicated to her his book *Principia Philosophiae*, written in Latin. The first lines in the “Epistola Dedicatoria” seem to express an almost pure form of love: “The greatest advantage I have derived from the writings which I have already published, has arisen from my having, through means of them, become known to your Highness, and thus been privileged to hold occasional conversations [...]” (Adam and Tannery VIII, 1). In one of the letters, he told her that in *Meditationes* he briefly referred to the union of the soul and body (28 June 1643). This was due to the fact that the book dealt with metaphysics and therefore focused particularly on the use of pure intellect, which seeks to distinguish things with maximum attention, and thereby achieve a clear view of the self. As for the idea of the union of body and soul, it seems to be more clearly realised through the senses than through pure intellect or imagination. Based on this exchange of letters and responding to the wish of the princess, Descartes penned a rather unexpected book the treatise on *The Passions of the Soul*, written in 1645 – 1646, and published later, in 1649. In stark contrast to Descartes' disciple, Regius, the princess constantly invoked the union of the soul and body. She did it for several reasons, one of which was highly personal: “Your letters, when they do not teach me,

always serve me as the antidote to melancholy” (Elisabeth of Bohemia 2007, 93; Adam and Tannery IV, 233). In this particular work, the living communication of soul and body is viewed in terms of the typical human passions and aspirations. The two natures that compose us, the rational and the corporeal, affect each other profoundly, although it is difficult to express this relationship as a concept. Likewise for the three functions of the soul which ancient authors referred to: the vegetative, the sensitive and the rational function respectively⁴.

When relating to the world of passions, the mind undergoes a certain transformation. Descartes himself confessed about it, in a letter to the Marquess of Newcastle (April 1648): “The philosophy I cultivate is not so savage or grim as to outlaw the operation of the passions; on the contrary, it is here, in my view, that the entire sweetness and joy of life is to be found” (Adam et Tannery V, 135). Likewise, the real union of body and soul differs from a mere exchange of energy between the two entities. This unity takes on the name of human life itself and is perceived as a feature of this life. It constitutes a different term from the previous two already designated as substances. In a letter to princess Elisabeth, from 21 May 1643, Descartes referred to these three preliminary notions, viewed as patterns for all the other representations: “Then, as regards body in particular, we have only the notion of extension, which entails the notions of shape and motion; and as regards the soul on its own, we have only the notion of thought, which includes the perceptions of the intellect and the inclinations of the will. Lastly, as regards the soul and the body together, we have only the notion of their union, on which depends our notion of the soul's power to move the body, and the body's power to act on the soul and cause its sensations and passion” (Descartes 1991, 218; Adam and Tannery III, 665). This would lead to a multitude of questions over time: how is it possible for the two substances to communicate effectively, and moreover, to join together in creating a third notion, life itself? How is the union between the two substances made possible? Nevertheless Descartes constantly asserted this view⁵. The Aristotelian logic identified an incomprehensible or even utterly absurd area here. Descartes did not share this view, as it

emerges from his letters and his replies to objections.

When Descartes discusses the intimate union of the body and soul, he refers to the real being of man, as it becomes the actual site of communication between the “two substances”, intellectual and corporeal.

The obvious case of melancholy. In Descartes’ correspondence with princess Elisabeth of Bohemia there are recurrent discussions about melancholy, perceived as a malady of the soul, at once noble and terrifying. The princess herself was afflicted by melancholy, and the regular attacks caused her to be quite concerned at times. She confessed about it to Descartes and their exchanges focused on the relationship between mind and body in the occurrence of this malady. As has been noted, the princess was surprised especially that “passions and bodily imperfections can obscure the mind and that even the highest and most obvious philosophical precepts cannot bring peace to a soul ravaged by the trivial disturbances of day-to-day life” (Brătescu 1984, 9). Descartes knew this condition well from the medical treatises of his era and believed that it might have been linked to madness itself (Mesnard 1995, 427-447). He wrote about melancholy and its relationship with the “vapours” discharged by the black bile in the first *Meditation* and in *La recherche de la vérité*, an incomplete dialogue.

More recent exegesis has also taken a different path, claiming that Descartes himself was affected by the condition. The texts collected in *Olympica*, about his three dreams of November 1619, as he stayed at Neuburg, on the shores of the river Danube, have provided arguments for claims that his solitude was linked to a state of melancholy (Mesnard 1995, 433). The third dream in particular is amenable to such an interpretation. In fact, Descartes himself greatly emphasised the role which imagination plays in moments of solitude and inspiration. He would notice a kind of alternation of states of enthusiasm and depression, or of inspiration and laziness. Indeed, such an alternation is typical of the melancholic disposition (Klibansky, Panofsky and Saxl 1964, part one, II, 2 and part three, I, 3; Starobinski 1966). Therefore, Descartes had

enough reasons to seriously consider the condition which affected the palatine princess. Furthermore, for the metaphysician behind these exchanges and confessions, melancholy provided additional proof for the intimate union between the human body and soul.

Only by using our lived experience one learns to conceive the union of the soul and the body. This is an unexpected view of Descartes, that it is in our daily life that we can particularly see the union of the two. With each sorrow or joy, with the ailments that affect us, in pain and in insomnia, when we love and when we hate, we can notice that our soul and body participate in what happens to us. One could infer, based on all these facts, that there is a minimal difference between the two, that the soul is bound in all its acts by the actual life of the flesh. Yet we do know that much of what appears to us in a particular way in our daily life eventually proves to be inaccurate. Therefore, those who seek to find what exactly could be considered to be the truth, take the opposite path to that of ordinary thought and reject whatever is questionable: “I thought it necessary that I do exactly the opposite, and that I reject as absolutely false everything in which I could imagine the least doubt”, he announces at the beginning of the Part Four of *Discourse on Method* (Descartes 2000a, 60; Adam and Tannery VI, 31). Therefore, at times it is necessary to use an opposite approach to that used previously.

In the letter to princess Elisabeth, of 28 June 1643, he made a distinction between the exercise of the mind, imagination and sensitive perception: “First of all then, I observe one great difference between these three kinds of notions. The soul is conceived only by the pure intellect; body (i.e. extension, shapes and motions) can likewise be known by the intellect alone, but much better by the intellect aided by the imagination; and finally what belongs to the union of the soul and the body is known only obscurely by the intellect alone or even by the intellect aided by the imagination, but it is known very clearly by the senses. That is why people who never philosophize and use only their senses have no doubt that the soul moves the body and that the body acts on the soul. They

regard both of them as a single thing, that is to say, they conceive their union; because to conceive the union between two things is to conceive them as one single thing. Metaphysical thoughts, which exercise the pure intellect, help to familiarize us with the notion of the soul; and the study of mathematics, which exercises mainly the imagination in the consideration of shapes and motions, accustoms us to form very distinct notions of body. But it is the ordinary course of life and conversation, and abstention from meditation and from the study of the things which exercise the imagination, that teaches us how to conceive the union of the soul and the body.” (Descartes 1991, 226-227; Adam and Tannery III 691-692). Of course, Descartes does not allude to the exclusive reliance on pure intellect, on the one hand, or the imagination and the senses, on the other. Descartes knew very well that they could not be separated as mere faculties. However, there are certain cases when the force of only one of these faculties is most relevant and so is their individual capacity to reflect everything according to their particular language.

The distinction under consideration refers to the “rational soul”. From the above we can realise that Descartes pays particular attention to the difference between the soul and the mind. The terms *anima* and *animus*, although sometimes reproduced in French as *âme*, as is the term *spiritus*, allow such a distinction. However, Descartes is ultimately interested in the union of the soul and the body. He accepts the idea that it is the mind which mediates this union. When he proclaims the clear distinction between soul and body, he refers to the soul which is able to reflect, *ratio*, not to *anima*, because even animals are endowed with *anima*.

The argument is presented in brief in the final paragraph of *Discourse*, V, where Descartes discusses the radical difference between the human soul and the animal soul. The former has a higher, rational instance, whereas the latter is only sensitive. The two orders of life, rational and corporeal, are delimited based on this view. Bodily functions (digestion, locomotion, breathing, and even the memory of the flesh or imagination) can be described as parts of a machine

commanded by nature. They do not presuppose, as claimed by the Aristotelian tradition, a hidden soul which keeps the body alive and directs all its motions towards a specific goal. The metaphor of the clock or of the perfect machine becomes relevant at this point. Further, the nature of the body will be discussed in terms of extension, sensitive shape, motion and temporal succession, terms which are almost irrelevant to the act of thinking.

Ultimately, the functioning of the body itself explains certain particular states and movements for which it was made (*Passions of the Soul*, article V). The more bizarre phrase “animal spirit”, originating in the Antiquity, indicates that which is corporeal and minute, like the subtle particles of a flame (article X). What is the value therefore of the ancient assumptions which describe the soul as a subtle breath which animates the machine of the body and all its movements at all times?

Descartes has solid evidence to defend the difference in nature between soul and body. We have already highlighted several cases which he invokes in support of his idea. There are others still, for example the presence of those illusions and delusions which appear to us, as they are produced by the senses, by our imagination or due to certain conditions. One such illusion concerns the movement of stars in the sky. Man can however observe with much detachment what goes on in the vast world of existing things. He can thus notice that certain phenomena or movements are only apparent, although he often thinks they are true. He faces a more peculiar form of reality, one which is constantly shaped by appearances too. As a detached observer, man watches the spectacle of the world which is like an immense theatre (Afloroaei 1998, 30-40; Mesnard 2005). He comes to see himself as being removed from the real, sensitive world. For that brief moment, man is identified with his rational soul, which is capable of speculative thought.

The idea of “separation” may be understood as a supreme form of freedom of certain spiritual acts. There are certain acts which are typical of the human mind, including

the act of understanding, desiring, believing, willing, perceiving etc. Although they create an inseparable whole, some of these acts tend towards an extreme form of freedom. For example, memory and contemplation tend to become pure and unconditional to a certain extent, as if they only relied on *anima rationalis* (Adam et Tannery III, 371). Certain passions too, such as those which accompany the contemplation of idea, involve a form of purity. This is what causes the mind to be less affected by the passing of time, at least in certain situations. One could believe therefore that it continues to exist when all other things have ceased to exist. The body however – *corpus physicum* and not *corpus gloriae* – is defined by extension, which entails the notions of shape, time and motion. The whole it creates is divisible and also evolving and subject to the passing of time (*Meditationes*, VI).

Ultimately, as Descartes declares, rational approaches do not lead to the belief that the soul is subject to time or death as the body is. Nowadays this idea can seem strange, yet for the era Descartes wrote it for it was a serious matter.

Could we, however, accept a mode of the mind which is absolutely free from the bodily life? Does this occur through what we call death? In case the answer is positive, then we ought to refer again to religious experience, as Descartes himself does in the same meditation. However those who cannot invoke the divine power will have to reject everything as being nothing but speculation. Or to claim a mere logical possibility, a possible area on an imaginary map of mind games. Indeed, what definite proof do we have against this possible situation? As is plain to see, this issue cannot be decided by science, and is impossible to ignore metaphysically and inexhaustible from a religious point of view.

5. The paradox of the two natures

Alongside the arguments listed above, Descartes' answer features a particularly distinct element, namely the acceptance of a very common paradox in the patristic literature.

As we lead our simple lives, removed from more speculative pursuits, we do not doubt that the soul and body

form a single being. In fact, there is nothing strange about this situation; everything is relatively as it should be, in a kind of extended natural agreement. We cannot therefore notice any serious fractures in man’s being or any hidden conflicts that might overturn our self-image. Yet if we were to censure our initial perception, that is if we acted, even temporarily as sceptics do, we would be faced with a different image. Whatever seemed orderly and peaceful in our daily life up until then would suddenly become scandalous. Paradox thus emerges and forces us to accept it unquestioningly.

In the letter to Princess Elisabeth of 28 June 1643, Descartes clearly asserts this: “I think it was those meditations rather than thoughts requiring less attention that have made Your Highness find obscurity in the notion we have of the union of the mind and the body. It does not seem to me that the human mind is capable of forming a very distinct conception of both the distinction between the soul and the body and their union; for to do this it is necessary to conceive them as a single thing and at the same time to conceive them as two things; and this is absurd.” (Descartes 1991, 227; Adam and Tannery III, 693). These are indeed extraordinary remarks, which Descartes apparently made in passing and without any precautions. First, he tells the distinguished princess that philosophical meditation is not a way to clarify certain ideas and find peace. Rather, such meditation, due to the attention it requires, can lead to further obscurity. It contributes to unveiling other obscured things or changes the way we see things which have hitherto seemed rather clear. Then, the confessor makes a surprising comment, i.e. “the human mind is [incapable] of forming a very distinct conception of both the distinction between the soul and the body and their union”. We will see later on that Descartes does not rely on simple rhetoric when making this claim. Indeed, to distinguish completely between the mind and the body and also to see their perfect unity is rather typical of theology. Taking this further, the issue appears to belong to a revealed teaching with eschatological aims. Finally, Descartes observes a paradox which philosophy cannot escape: that it is necessary that we conceive the soul and the body “as a single thing and at the same time (...) as two

things”, being aware that the two perspectives are contrary to each other.

Descartes proposes a few distinct steps in understanding the relationship between the mind and the body. There are three angles from which the relationship can be examined, i.e. of ordinary experience, of analytical mind and of metaphysics. We will make a few comments about each below.

Descartes states that if we rely on our daily experience we will easily notice that the soul and body are in an unmediated union. We therefore give considerable credit to sensory perceptions. The convenient reliance on the senses and the imagination can at times make us believe that the soul is actually corporeal (Adam and Tannery III, 666). Yet this does not mean that we will have been gravely mistaken in doing so; there are many situations when daily facts are founded on our actions. It is also possible for us to distinguish the difference between the two, as when we focus on what happened in a dream or in the case of certain medical conditions, visions, etc. Nevertheless, at this stage, their union and constant cooperation will appear certain to us.

As we step beyond the borders of daily experience, we can observe that the mind and the body are actually radically different. Their concepts themselves are distinct, as if they belonged to two separate worlds. This is the conclusion we are directed to by the pure intellect (the speculative thought, as Descartes calls it). To distinguish between the mind and the body is, for Descartes, a kind of obligation for speculative thought, in the positive sense of the word. It refers to what thought can experience itself: “we can conclude that two substances are really distinct one from the other from the sole fact that we can clearly and distinctly understand the one without the other” (Descartes 2000, § 60, 247; Adam and Tannery VIIIa, 28). They appear to the mind as some “primitive notions which are as it were the patterns on the basis of which we form all our other conceptions” (Descartes 1991, 218; Adam and Tannery III, 665). Strictly speaking, the mind and the body can be conceived distinctly. This happens not only because our mind, aiming to be very alert, will perceive them as distinct

eventually, but in a more profound sense, that is they emerge as such because of their nature.

A third natural step is possible in discussing this matter, beyond the clarity of the distinction between the body and the soul. What could motivate us to take this final step? Although two distinct concepts, the mind and the body constantly act upon each other and only together do they compose man's real life. It is a claim that other metaphysicians, such as Spinoza and Leibniz, could not accept⁶. In a letter to Arnauld, of 29 July 1648, Descartes notes that the soul, although incorporeal, constantly acts upon the body, yet neither reasoning nor comparison with anything else could elucidate how this occurs. Certain obvious experiences in daily life do prove this fact. It is known to us mostly due to the senses. Yet it becomes obscure when we seek to understand it rationally. A few years earlier, on 28 June 1643, in a letter to Princess Elisabeth, he would dwell on the same issue.

I would like to draw a first conclusion at this point. There are two basic facts, the truth of ordinary experience (the soul and the body form a single thing, a single living being) and the truth of pure thought (the soul and the body are radically different substances). This does not entail that the second truth cancels out the first, only that it accompanies it on another level. In relation to these truths, metaphysical reflection focuses on a third: although radically distinct, the soul and the body are intimately and inseparably united in man's being. This is the point reached for the moment by the Cartesian meditation. Again, this is a speculative conclusion, yet at a different level than the intellect. Descartes observes, as did the ancient sceptics, that the truth he may hold at a particular point in time must not be accepted outright. He then realises the need to reverse the original conditions, which causes thought to operate in a kind of inverted world (as Hegel would call it). We also know that Bergson later defined philosophical reflection as a reversal of the habitual intelligence.

As we can observe, the conceptual exercise describes not only the distinction between the two substances but also their concrete cooperation. Yet only by clarifying their distinction can

one better understand how they exist in real union. His reply to Antoine Arnauld, to the fourth series of objections, is illuminating in this respect: “Nor do I see why this argument 'proves too much' [...] Also I thought I was very careful to guard against anyone inferring from this that man was simply 'a soul which makes use of a body'. For in the Sixth Meditation, where I dealt with the distinction between the mind and the body, I also proved at the same time that the mind is substantially united with the body. And the arguments which I used to prove this are as strong as any I can remember ever heaving read. Now someone who says that a man's arm is a substance that is really distinct from the rest of his body does not thereby deny that the arm belongs to the nature of the whole man. And saying that the arm belongs to the nature of the whole man does not give rise to the suspicion that it cannot subsist in its own right. In the same way, I do not think I proved too much in showing that the mind can exist apart from the body. Nor do I think I proved too little in saying that the mind is substantially united with the body, since that substantial union does not prevent our having a clear and distinct concept of the mind on its own, as a complete thing.” (Descartes 1984, 160; Adam and Tannery VII, 227).. The paradox is thus unavoidable: the “mind can exist without the body” and nevertheless “the mind is substantially united to the body”. The two facts that make up the real being of man are in equal measure radically distinct and substantially united.

One must admire the way Descartes approached such a fraught issue in metaphysics. He debates the relationship of the soul and the body as perfectly paradoxical: one can affirm both their substantial separation and their real union. The paradox builds on three levels: of ordinary experience, of metaphysical thought and of religious meditation. It achieves maximum power if we consider simultaneously the three perspectives listed here. Thus, the thinking soul and the living body are essentially distinct, yet inseparable in reality. They are distinct in nature, yet united in their concrete reality. They are separated in concept but perfectly unite as real forces. Their fusion most often takes the shape of passions. Each is projected completely in the other, yet this does not cancel identity with

itself, just as an image cannot completely substitute the imagined thing. One could establish a minimal analogy between this double constitution of man, as described by the philosopher, and the two natures of the incarnate Logos. Descartes suggests, essentially, that we will not find certain arguments through reason for their total union and complete separation.

6. Religious sources of the two-nature paradox

Does Descartes dwell too extensively on purely conceptual matters, that is, those which only highlight the mind-body distinction? If we were to believe a confession he made to Princess Elisabeth, in the letter of 28 June 1643, the answer is negative: “the chief rule I have always observed in my studies, which I think has been the most useful to me in acquiring what knowledge I have, has been never to spend more than a few hours a day in the thoughts which occupy the imagination and a few hours a year on those which occupy the intellect alone. I have given all the rest of my time to the relaxation of the senses and the repose of the mind” (Descartes 1991, 227; Adam and Tannery III, 692-693). Quite an unexpected confession!

Those who are ready to go further, to examine the matter from a religious point of view, will find the truths presented above, in a different version. In fact, Descartes declares, in a letter to Mersenne on 31 December 1640, that one could not prove that the soul is distinct from the body before proving the existence of God (Adam and Tannery III, 272). He resorted, in this respect, to arguments pertaining to *psychologia rationalis*, as in *Discourse*, V: “On the other hand, when one knows how different they are [the soul of men and the soul of beasts], one understands much better the arguments which prove that our soul is of a nature entirely independent of the body, and consequently that it is not subject to die with it. Then, since we do not see any other causes at all for its destruction, we are naturally led to judge from this that it is immortal” (Descartes 2000a, 73; Adam and Tannery VI, 59-60). Therefore, the soul searches for – or, otherwise, finds on its own

– a distinct form of atemporality.

Other arguments include those related to man's personal relationship with the divine will. Indeed, mystical experience re-establishes, on a level that is difficult to attain, the complete union of the mind and the body and their intimate agreement to such an extent that reactions seem to coincide completely. I do not know whether it would be appropriate to quote here from the writings of authors who lived around the same time as our philosopher, such as Jakob Böhme and Angelus Silesius. I am certain that some of us will be quite sceptical of these examples, even though, in time and space, it is a truly decisive experience that man can have.

If it is true, as stated by his biographers, that Descartes' final words invoked the soul's free and solitary journey beyond that moment ("Now my soul 'tis time to depart"), we will understand that the philosopher did not abandon as a mere intellectual problem the joining of the human body and soul into a single being and their separation from this life.

Does this not revive, although in slightly modified form, a well-known issue to scholars of the early patristic centuries? I believe it does, especially as the paradox of the two natures, mentioned earlier, was perfectly reflected in the Christological disputes of the patristic era. In important writing on gnosis in the European area makes a relevant comment to this end: "It was not for nothing that St. Jerome declared: 'the word *hypostasis* is the poison of faith' (*Epistle XV ad Damasum*). The word's vague meaning of nature, substance, or person was scarcely distinguishable from the meanings of other frequently used Greek words such as *ousia*, *physis* and *prosopon*. The Latin Bible translated *hypostasis* with *substantia*, Tertullian with *origo* and *genitura*. Later, in the 4th century, Marius Victorinus and Rufinus of Aquileia preferred the term *subsistentia*. The indiscriminate use of the word *hypostasis* in the many semantic contexts in which it can function led to prolonged and fierce theological debates" (Couliano 1992, Introduction). As we already pointed out, Descartes speaks of the two substances which, in a real union, compose the very being of man. He also calls them distinct sides or, using a term that may easily create confusion, primary notions.

Beyond all these issues, the idea that man has two natures in one and the same person, recalls the formula imposed at the Council of Chalcedon (451A.D.): Christ is one being in two natures (*en dyo physeis*), concurring in one person and one hypostasis (*eis hen prosopon kai mian hypostasin*). It was natural, in fact, for man’s ontological status to be modelled on the Christological one, preserving the same paradox of the two natures.

7. Conclusions. Competing interpretations and favoured ideologies

As has been shown above, the idea of the separation of the soul from the body did not originate with Descartes. It was formulated much earlier, and repeated by a disciple of Descartes’, namely Henry Leroy, known as Regius. When Descartes became aware of this bizarre interpretation he was dismayed and sought to clarify the matter. In various letters to friends and contacts, and in his metaphysical writings, Descartes regularly examined the issue and provided evidence. He sought to distinguish between two terms, “distinction” and “separation”, then to review the relationship between the body and the soul at three different levels, i.e. ordinary experience, analytical mind and metaphysical meditation. Eventually, he embraced the paradox of the two natures – the double substantial make-up of the human being, a paradox of patristic inspiration.

However, the later history of ideas was not sympathetic to Descartes: nowadays, when one looks up the term “metaphysical dualism” in dictionaries or glossaries, even in the studies of prestigious researchers, they will find views similar to those of the unfaithful disciple Regius. This is precisely the common and official approach on this matter. It is explained, to a certain extent, by the new manner of interpreting metaphysical discourse: generally according to scientific theories, therefore as a technical or literal analysis of discourse. It is also explained by the special privilege of the reader’s intention, which easily obscures the two other instances in interpretative dialogue, *intentio operis* and *intention auctoris*.

Thus something very peculiar occurs in the interpretation of authors whom we call classics. They may end up as lab subjects, on which the most bizarre interpretations are tested. It barely matters how they responded for what they believed in, thought and written in their lifetime. What counts is the thesis promoted casually and vociferously by some interpreter.

Descartes made a truly impressive effort to reject the accusation made brought against him that he supported a radical form of dualism. Considering this effort, we realise that the expression “Cartesian dualism” is indicative of a terrible *locus obscurus* in the philosophical tradition. Its emergence must be connected with establishment of certain modes of intersubjective life in the modern world. I think, above all, of the expansion of academic and scholarly communication, especially beginning with the 17th century. This development was related to the interpretation imposed by the natural sciences, physics and astronomy, mechanics, biology, etc. Such interpretation had erudite and naturalistic roots, emphasizing the technical meaning of texts and the possibility of verifying them logically and empirically. I will not go into greater detail, as these aspects are well known. I will add however that based on this reading, metaphysical texts can appear to be impossible to decide or perfectly contradictory (as has been said on the idea of the unity of two distinct substances in the real being of man). The intellectual environment became ever more sceptical – or perhaps more selective – as regards the concrete act of knowledge (which Descartes himself acknowledged in the foreword to *Meditationes de prima philosophia*). In fact it is not scepticism proper, on the one hand, or explicit atheism, on the other, that conquered the minds of the people Descartes refers to. Rather, they were undecided and actually did not know what to believe in. Consequently, they preferred to search for “unquestionable proof”, “diverse evidence” and “certain demonstrations”, similar to those of geometry. The latter ended up becoming very prestigious, primarily in educated environments. As a result, people increasingly adopted a technical reading of scholarly and philosophical texts. The ideology which dominated such reading now accompanied the scientific practice of the time. It affirmed that there was

already an effective and failsafe model of knowledge (of mathematical and naturalistic descent), a sure method and validation criteria, an adequate reading of knowledge. The debates which ensued – in the form of objections and replies – increasingly complied with this new epistemic ideology.

Descartes did not condemn the new hermeneutic system, yet he was aware of its limitations. In a letter written as preface to *Principles of Philosophy* (addressed to Abbot Claude Picot, who translated the text into French), Descartes added “a word of advice as regards the method of reading this book” (Descartes 2000b, 227; Adam and Tannery IXb, 11). He aimed for a special reader – probably the ideal reader from his point of view – who would read the book four times. He would read it first as a novel “without forcing one’s attention unduly upon it”. Then, he could read it a second time “in order to notice the sequence of my reasoning” and know the principles presented in the book. Finally, the reader could take up the book for a third or fourth time to find solutions to any difficulties encountered earlier. One can easily see that Descartes attached great importance to metaphysical reading, which directs attention to the idea of the “principles of knowledge”. He then referred to the “order that should be followed in our self-instruction” what is useful in life. To those who only have “the common and imperfect knowledge”, he recommended that they achieve a moral code “sufficient to regulate the actions of his life”; then they must take up logic (“that teaches us how best to direct our reason in order to discover those truths of which we are ignorant”); finally, they must study “the true philosophy, the first part of which is metaphysics, containing the principles of knowledge, among which is the explanation of the principal attributes of God, the immateriality of our souls, and all the clear and simple notions that are in us.” (Descartes 2000b, 228; Adam and Tannery IXb, 14). He compared this metaphysics to the roots of an *arbor scientiarum*, a symbol of all human knowledge. This is, then, how Descartes intended the reading and understanding of his writings.

However, during his life, the public favoured another type of reading, apparently more effective and convincing due to its straightforward nature – a reading of scholarly origin,

naturalistic to be exact, focused on the literal or technical meaning of texts.

Subsequently, this type of reading itself was replaced by other radical forms, related to the new political and social changes of the modern world. They would be accompanied by new ideologies, different from those Descartes was familiar with. The ideology-orientated reading is easy to spot when the interpretation is dependent on the interests of groups of people and the beliefs that emerge in their practical world (Paul Ricoeur). The phrase itself has already been accepted by researchers who have followed in the footsteps of Karl Mannheim (Jameson 1981; Ducrot & Schaeffer 1995, chap. I, § 9; Afloroaei 2002). Our understanding is often dependent on power plays and group strategies, however bizarre they might be at a given moment. The mind is constantly attacked – to a greater or lesser degree – by the force of ideologies. As a matter of fact, certain ideologies seek to change people's way of thinking and expressing themselves. They can easily generate violence and censorship and bondage, as has often happened. On the other hand, our era has afforded us a new privilege, that of the reader's position (*intentio lectoris*)⁷. It has led to the outburst of most eccentric readings, against the backdrop of collective reflexes, which can be easily observed in the world of scholarly communication. This means that inadequate readings can occur in any medium of intersubjective life. The “natural attitude”, so commonly debated in phenomenology, can be easily replaced by any privileged ideology.

Indeed, the force of collective reflexes, which resemble the unconscious reflexes, is immense. It demands, as we are before new pages or challenging issues, to follow in the footsteps of many others before us. On this common path, already travelled by countless anonyms of ideas, concerns may seem to be lesser and easier to confront. In the meantime, they stop being perceived as such, as the road is well known – and however long – it leads to the same “safe place”. “Metaphysical dualism”, as attributed to Descartes and his posterity, has been such a place for the culture of the last four centuries.

NOTES

¹ Notorious in this respect are Alfred Jules Ayer’s “condescending” claims which he made in the opening pages of his book *Logical Positivism*, of 1958, where he states that the metaphysician of today should no longer be regarded as a criminal, as in the past, but simply as a troubled person. For more on this terrifying portrait of metaphysics, especially on the ideological heritage of Ludwig Feuerbach and Auguste Comte (cf. Afloroaei 2008, 160-174).

² Jean-Luc Marion’s effort to clarify certain intentions and themes of Cartesian thought is truly impressive. His books on Descartes include: *Sur l’ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien*, 1975; *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes* (en collab. avec J.-R. Armogathe), 1976; *Sur la théologie blanche de Descartes*, 1981; *La passion de la raison (Hommage à Ferdinand Alquié)*, en collab. avec J. Deprun, 1983; *Sur la prisme métaphysique de Descartes*, 1986; *Le Discours et sa méthode* (sous la direction de N. Grimaldi et J.-L. Marion), 1987; *Questiones cartésiennes I. Méthode et métaphysique*, 1991; *Descartes. Objecter et répondre* (en collab. avec J.-M. Beyssade), 1994; *Questiones cartésiennes II. Sur l’ego et sur Dieu*, 1996; *Index des Meditationes de prima philosophia de René Descartes* (en collaboration avec J.-P. Massonet, P. Monat et L. Ucciani), 1996.

³ Henricus Regius (Henry Leroy, 1598-1679) published in 1646, at Amsterdam, his work *Fundamenta Physices*, where chapter 12 (*De homine*) deals with the new view of man as “accidental being”. Other works: *Fundamenta medica*, 1647; *Brevis explicatio mentis humanae, sive animae rationalis*, 1647; *De affectibus animi dissertatio*, 1650; *Philosophia naturalis*, 1654 (book V, titled *De homine*, is based on *Fundamenta Physices*, borrowing from Descartes’ *Passions of the Soul*).

Descartes warned his readers (*Les Principes de la Philosophie*, Lettre à Claude Picot) about Regius’s habits in rendering some of his ideas: “because he had transcribed badly, changed the order, and denied certain truths of metaphysics upon which the whole of physics ought to rest, I am obliged entirely to disavow his work, and here to beg readers never to attribute to me any opinion unless they find it expressly stated in my works, and never to accept anything as true in my writings or elsewhere, unless they see it to be very clearly deduced from true Principles” (Descartes 2000 b, 230; Adam and Tannery IXb, 19-20).

⁴ These functions are not understood exactly as in the scholastic tradition. Étienne Gilson in his *Index scolastico-cartésien*, refers to the distinct, yet not separate *anima rationalis*, *anima sensitiva*, *anima vegetativa*, *anima nutritiva* și *anima locomotiva*. He noted in this respect the influence of past authors, such as Thomas Aquinas (*Summae Theol.* I, 78, 1). Geneviève Rodis-Lewis, in the introduction to a recent edition (1994) of *The Passions of the Soul*, considers that the soul-body distinction replaces the older ranking of the three powers of the soul, i.e. vegetative, sensitive and rational (article XLVII), while totally rejecting certain dualities accepted by other authors, such as concupiscence and anger (article LXVIII).

⁵ See in particular his response to Antoine Arnauld, the author of a fourth series of objections to *Meditationes* (Adam and Tannery VII, 227-228); the reply to Regius (Adam and Tannery III, 493); the clarifications included in a letter to Elisabeth, 21 May 1643 (Adam and Tannery VII, 664-665).

⁶ Cf. Spinoza, *Ethica*, V, Preface. Leibniz issued rather stern retorts in: *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*, 1686, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, 1686, *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, 1694, and other books.

⁷ There are several well-known post-war scholarly works on this matter including: J. M. Castillet, *La hora del lector*, 1957; Mircea Eliade, *L'Épreuve du Labyrinthe* (entretiens avec Claude-Henri Rocquet), 1978; Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, 1986; Tzvetan Todorov, *Viaggio nella critica americana*, 1987. Later, the issue was dealt with extensively by Umberto Eco, in *I limiti dell'interpretazione*, 1990, or in *Interpretation and Overinterpretation. With Richard Rorty, Jonathan Culler and Christine Brooke-Rose*, edited by Stefan Collini, 1995.

REFERENCES

Afloroaei, Ștefan. 1998. Înțelegerea lumii ca fabulă [Understanding the World as a Fable]. In *Descartes-Leibniz. Ascensiunea și posteritatea raționalismului classic* [Rise and Posterity of Classical Rationalism], edited by Mircea Flonta. București: Dalsi.

Afloroaei, Ștefan. 2002. *Interpretare și ideologie* [Interpretation and Ideology]. Iași: Editura Axis.

Afloroaei, Ștefan. 2008. *Metafizica noastră de toate zilele. Despre dispoziția speculativă a gândirii și prezența ei firească astăzi* [Our Daily Metaphysics. About the Speculative Disposition of Thinking and Its Natural Presence Today]. București: Editura Humanitas.

Aristotel. 1993. *Metaphysics: Books G, D and E*. Translated with Notes by Christopher Kirwan, Second Edition. Oxford: Clarendon Press.

Careil, A. L. Foucher de. 1909. *Descartes, la Princesse Elisabeth et la Reine Christine*. Paris: F. Alcan.

Adam, Charles & Paul Tannery (AT). 1897-1910. *Oeuvres de René Descartes*: tome I, Correspondance, 1897; tome II,

Correspondance, 1898; tome III, Correspondance, 1899; tome IV, Correspondance, 1901; tome V, Correspondance, 1903; tome VI, Discours de la Méthode & Essais, 1902; tome VII, Meditationes de prima philosophia, 1904; tome VIII a, Principia philosophiae, 1905; tome VIII b, Epistola ad G. Voetium. Lettre apologetique. Notae in programma, 1905; tome IX a, Méditations, traduction française, 1904; tome IX b, Principes de la philosophie, 1904; tome X, Physio-mathematica. Compendium musicae. Regulae ad directionem ingenii. Recherche de la Vérité. Supplément à la correspondance, 1908; tome XI, Le Monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia, 1909; tome XII, Vie et oeuvre de Descartes, étude historique par Charles Adam, Supplément, 1910. Paris: Éd. Léopold Cerf.

Baillet, Adrien. 1691. *La vie de M. Des-Cartes*, Volume 2. Paris: D. Horthemels.

Gheorghe Brătescu. 1984. Studiu introductiv [Introductory study] to *Pasiunile sufletului* [Passions de l'âme] by René Descartes, translated by Dan Răutu. București: Editura Științifică și Enciclopedică.

Couliano, Ioan P. 1987. *Eros and Magic in the Renaissance*. Translated by Margaret Cook, with a Foreword by Mircea Eliade. Chicago: University of Chicago Press.

Couliano, Ioan P. 1992. *Introduction to The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*. San Francisco: Harper Collins.

Descartes, René. 1991. Letters. In *The Philosophical Writings of Descartes*. Volume 3: The Correspondence, translated by John Cottingham and al. Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes, René. 1984. Meditations on First Philosophy. In *The Philosophical Writings of Descartes*. Volume 2, translated by John Cottingham and al. Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes, René. 2000 a. Discourse on Method. In *Philosophical Essays and Correspondence*, edited, with Introduction, by Roger Ariew. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

Descartes, René. 2000 b. *Principles of Philosophy*. In *Philosophical Essays and Correspondence*, edited, with Introduction, by Roger Ariew. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

Elisabeth of Bohemia, Princess Palatine (and René Descartes). 2007. *The correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Edited and translated by Lisa Shapiro. Chicago: The University of Chicago Press.

Frédéric, Pierre. 1959. *Monsieur René Descartes et son temps*, Paris: Gallimard.

Marion, Jean-Luc. 1975. *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien*, Paris: J. Vrin.

Marion, Jean-Luc (en collab. avec J.-R. Armogathe). 1976. *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*. Roma: Edizione dell'Ateneo.

Marion, Jean-Luc. 1981. *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France.

Marion, Jean-Luc (en collab. avec J. Deprun). 1983. *La passion de la raison (Hommage à Ferdinand Alquié)*. Paris: Presses Universitaires de France.

Marion, Jean-Luc. 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France.

Marion, Jean-Luc, N. Grimaldi (editors). 1987. *Le Discours et sa méthode: Actes du Colloque pour le 350e anniversaire du 'Discours de la méthode'*. Paris: Presses Universitaires de France.

Marion, Jean-Luc. 1991. *Questiones cartésiennes I. Méthode et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Marion, Jean-Luc (en collab. avec J.-M. Beyssade). 1994. *Descartes. Objecter et répondre*. Paris: Presses Universitaires de France.

Marion, Jean-Luc. 1996 a. *Questiones cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France.

Marion, Jean-Luc (en collaboration avec J.-P. Massonet, P. Monat et L. Ucciani). 1996 b. *Index des Meditationes de prima*

philosophia de René Descartes. Besançon: Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté.

Mesnard, Pierre. 1937. Hommage à Descartes. In *Études cartésiennes : Travaux du IXe Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes)*, tome I, edited by Raymond Bayer. Paris: Hermann.

Mesnard, Pierre. 1995. “Les Olympica et la vocation scientifique de Descartes”. In *Les Olympiques de Descartes. Etudes et textes*, edited by F. Hallyn. Geneve: Droz.

Mesnard, Pierre. 2005. “L'Homme de Descartes et le De homine de Hobbes”. In *Descartes et la métaphysique*, edited by D. Weber. Paris: J. Vrin.

Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky, and Fritz Saxl. 1964. *Saturn and Melancholy*. London and New York: Basic Books.

Starobinski, Jean. 1966 a. Ironie et mélancolie (I) : Le théâtre de Carlo Gozzi. In *Critique* 227 : 291-308.

Starobinski, Jean. 1966 b. Ironie et mélancolie (II) : La Princesse Brimbilla de E.T.A. Hoffmann. *Critique* 228: 438-457.

Jameson, Frederic. 1981. *The Political Unconscious, Narrative as a Socially Symbolic Act*. London and New York: Routledge Classics.

Gaukroger, Steven (editor) et al. 2000. *Descartes' Natural Philosophy*. London and New York: Routledge.

Ștefan Afloroaei, Professor at the Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences, Chair of Philosophy, Al. I. Cuza University, Iasi, Romania. He teaches courses in *Philosophical hermeneutics, Metaphysics, Theories of interpretation, The European Idea (Paradigms of European spirituality)*. He was dean of the Faculty of Philosophy in 2000-2008. Books: *Ipostaze ale rațiunii negative, Scenarii istorico-simbolice* [Hypostases of negative reason. Historical-symbolical scenarios], Editura Științifică, Bucharest, 1991; *Întâmplare și destin* [Event and destiny], Editura Institutul European, Iași, 1993; *Lumea ca reprezentare a celuilalt* [The world as representation of the other], Editura Institutul European, Iași, 1994; *Cum este posibilă filosofia în estul Europei* [How is Philosophy Possible in Eastern Europe], Editura Polirom, Iași, 1997; *Locul metafizic al străinului* [The metaphysical place of the Stranger] (co-authored with Corneliu Bilbă and George Bondor), Editura

Fundației Axis, Iași, 2003; *Metafizica noastră de toate zilele. Despre gândirea speculativă și prezența ei firească astăzi* [Our Daily Metaphysics. About the Speculative Disposition of Thinking and Its Natural Presence Today], Editura Humanitas, Bucharest, 2008.

Address :

Ștefan Afloroaei

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy and Social and Political Sciences

Bd. Carol I no. 11

700506 Iasi, Romania

Email: stefan_afloroaei@yahoo.com

Varia

Taktile Rezeption und lebensweltliche Umsicht. Film und Stadterfahrung bei Benjamin und Heidegger

Christian Ferencz-Flatz
Center for Phenomenological Research
(University of Bucharest) &
Husserl-Archiv (Universität zu Köln)

Abstract

Tactile Reception and Life-Worldly Circumspection. Film and Urban Experience in Benjamin and Heidegger

In his famous essay, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, Walter Benjamin compares the daily experience of buildings with the perception of films. His comparison relies on the peculiar concept of “tactile reception“, he opposes to the optically oriented traditional attitude towards art. The concept encompasses two essential traits: on the one hand, it designates the fact that films do not require a contemplative, focused attention, but a habitual, distracted approach, similar to that by which we perceive buildings in our everyday life-world. On the other hand, Benjamin’s concept points to a particular “chock-effect” produced by cinematic experience, through its constant change of perspectives and points of view. By this, it challenges precisely the same form of ambient perception required in numerous situations of our daily life in the modern city. The two determinations sketch out a unitary concept that shows obvious similarities to the phenomenological idea of a “life-worldly circumspection” (*Umsicht*), a specific manner of sight guiding everyday practical life.

Keywords: Tactile perception, Life-world, cinematic experience, praxis, architecture, Benjamin, Heidegger

Einleitung

Architektur und Film kommen in Benjamins programmatischen *Kunstwerk*-Aufsatz etliche Male prägnant in Berührung. Ihre Zusammenstellung ist keineswegs zufällig; sie gründet darin, daß beide auf derselben Seite jener Opposition –

von *kontemplativer Sammlung des Einzelnen* und *kollektive Rezeption in der Zerstreuung* – stehen, die in Benjamins Sicht den wesentlichen Wandel in der modernen Haltung zu Kunstwerken bestimmt. Dabei stellt der Film das *Grundbeweisstück* der benjaminschen Betrachtung dar, anhand dessen der ideologisch geprägte Charakter des überkommenen Kunstbegriffs symptomatisch aufgewiesen werden soll (vgl. Benjamin 1990, 1050), während Architektur das *Prototyp*, das Muster zu dessen Erläuterung liefert¹.

Die taktile Rezeption der Architektur bei Benjamin

Laut Benjamin werden sowohl Bauten als auch Filme „auf doppelte Art rezipiert: durch Gebrauch und durch Wahrnehmung. Oder besser gesagt: taktil und optisch“ (Benjamin 1990, 504). Mit dieser Unterscheidung zweier *Grundformen der Rezeption* – die zwar von Alois Riegl stammt² (vgl. Riegl, 1966), bei Benjamin aber eine ganz eigenartige Prägung erfährt – kreuzt sich eine zweite. Sie betrifft die verschiedenen *Aufmerksamkeitsmodi* die den beiden Rezeptionsformen eignen: *gesammelte Zuwendung*, einerseits, und *zerstreutes, gewohnheitbestimmtes Bemerken*, andererseits. Im Horizont dieser zweifachen Unterscheidung bestimmt nun Benjamin die Apperzeption von Bauten durch zwei grundsätzliche Bemerkungen: 1) die *taktile Rezeption*, d.h. hier der Gebrauch, *erfolgt ausschliesslich im Zeichen der Zerstreuung*, wobei Benjamin ausdrücklich feststellt daß es zur optischen Kontemplation, also zum Aufmerksamkeitsmodus der Sammlung, gar kein taktilen Gegenstück gibt (vgl. Benjamin 1990, 505). Somit kann die rein visuelle Betrachtungsweise von Bauten – wie sie z.B. dem modernen „Tourismus“ eignet, der durch seine kontemplative Einstellung stets einem frustrierendes Missverhältnis ausgesetzt ist – für Benjamin keineswegs als Modell zur Herleitung der eigentümlichen Rezeption von Architektur gelten. 2) *Gewohnheit* und *Gebrauch* bestimmen laut Benjamin „weitgehend“ sogar die optische Apperzeption, d.h. die einfache Wahrnehmung, das „Sehen“ von Bauten (vgl. Benjamin 1990, 505). Der Passant in der Grosstadt

– den Benjamin eigentlich fortwährend im Blick hat – bewegt sich beschäftigt in einer funktionalisierten Stadt, die er auf seinen Wegen zunächst bloss beiläufig und zerstreut, im Zeichen des Gebrauchs vernimmt. Zwei seiner Beispiele belegen es ausdrücklich.

In einer Variante zum Abschnitt 18 der „ersten Fassung“ führt Benjamin seine Gedanken zur Architektur anhand der an sie „angeschlossenen“ Kunstformen näher aus (vgl. Benjamin 1990, 1043). Aus dieser Sicht werden die zeitgenössischen Bauten als „Träger der Reklame“ besprochen, wobei Reklame grundsätzlich eben als „eine der wichtigsten Agenten“ der Rezeption in der Zerstreung verstanden wird. Reklameplakate werden zwar vom beschäftigten Passanten bloß optisch vernommen und nicht eigentlich taktil benutzt, aber ihre optische Auffassung – die wesentlich im zerstreuten Vorübergehen und nicht in gesammelter Beachtung erfolgt – steht offensichtlich unter dem Nachdruck von Gebrauch und Konsum. Das zweite Beispiel Benjamins ist jenes des modernen Strassenverkehrs. Es wird zunächst in einer Fussnote erwähnt, in der Benjamin die „tiefgreifenden Veränderungen des Apperzeptionsapparats“ in der Moderne anspricht, Veränderungen die „im Maßstab der Privatexistenz“ von jedem „Passanten im Großstadtverkehr“ erlebt werden. Die Hektik des modernen Strassenverkehrs stellt somit eine Situation des Lebens in der Großstadt dar, der der heutige Mensch mit Hilfe rein optischer Aufmerksamkeit nicht mehr gewachsen ist, sondern zu deren Meisterung er eine gewöhnungsmässige und taktil-beiläufige Vorsicht benötigt, die Benjamin abermals als „Rezeption in der Zerstreung“ auslegt. In einer weiteren Aufzeichnung der *Paralipomena* zum *Kunstwerk*-Aufsatz greift Benjamin einen ähnlichen Gedanken auf; diesmal versucht er zu erläutern wie ein beschäftigter Autofahrer die zum Strassenverkehr zugehörigen Architekturformen auffasst: „Taktile Rezeption und Zerstreung schliessen einander nicht aus. Der Automobilist der mit seinen Gedanken ‚ganz wo anders‘ z.B. bei seinem schadenhaften Motor ist, wird sich an die moderne Form der Garage besser gewöhnen als der Kunsthistoriker der sich vor ihr anstrengt, nur ihren Stil zu ergründen“ (Benjamin 1990, 1049). Kontemplation ist eben eine

unangemessene Zugangsweise zu Bauten die nichts anderes beanspruchen als beiläufig, im schlichten Gebrauch, aufgefasst zu werden. Ihr Verstehen ist ein Gebrauchs-Verstehen, wobei jedweder Versuch eines kontemplativen Ergreifens eben ein Missverständnis darstellt.

Lebenswelt und Umsicht in Heideggers frühen Vorlesungen

Taktile Rezeption hat für Benjamin seit jeher ihre Urstätte im Bereich der Architektur. Von da greift sie aber, in der Entwicklung der Moderne, auch auf die übrigen – traditionell kontemplativen – Künste über, um sich in der modernen Jazzmusik³ sowie auch im Film⁴ nachdrücklich bemerkbar zu machen. Was zunächst die benjaminsche Beschreibung der „taktilen Rezeption von Bauten“ betrifft, so zeigt sie einen erstaunlichen Parallelismus zu dem phänomenologisch geprägten Begriff der „lebensweltlichen Umsicht“ auf, den Martin Heidegger in etlichen seiner frühen Vorlesungen, und später in *Sein und Zeit*, bespricht. Die Erläuterung dieses Begriffs führt ihn dazu Stadt Wahrnehmung, Straßenverkehr und schliesslich auch Kino in ähnlichen Kategorien wie Benjamin auszulegen.

Heideggers Ansatz und Absichten sind dabei allerdings andere. Sein Ausgangspunkt, in den frühesten Freiburger Vorlesungen, ist der Versuch die Husserlsche Phänomenologie zu einer „Ursprungswissenschaft des Lebens selbst“ umzubilden. Dabei versteht Heidegger „Leben“ wesentlich als Transitivum, und das heisst als Leben „in“, „aus“, „für“, „mit“ und „gegen“ einer Welt (vgl. Heidegger 1994, 90). Das besagt für Heidegger zweierlei: *erstens*, daß das „faktische“ Leben, wie er es nennt, schon an sich als „in-der-Welt-Sein“, d.h. als Sein in einer Umwelt, verstanden wird, und *zweitens*, daß diese Umwelt, und die umweltlichen Gegenstände selbst, prinzipiell von der Art des faktischen Lebensbezugs zur Welt, den Heidegger als Sorge auslegt, bestimmt werden. Welt und weltliche Gegenstände begegnen für Heidegger stets „auf dem Weg der Sorge“: d.h. sie werden auf der Bahn eines Besorgens von etwas oder einer Beschäftigung mit etwas, kurz eines

praktischen Umgangs, und nicht eines rein theoretischen Vernehmens, getroffen und somit nicht als indifferent vorhandene Vorkommnisse sondern als lebensweltliche Bedeutsamkeiten erfahren (vgl. Heidegger 1994, 91).

Das ursprünglich praktische Verhalten des Umgangs ist aber für Heidegger keineswegs schlechthin „atheoretisch“ und das heisst „blind“ (Heidegger 1967, 69), sondern es hat seine eigene Sichtart die den Gebrauch „führt und ihm seine spezifische Sicherheit verleiht“ (Heidegger 1967, 69). Diese praktische Sicht des Umgangs nennt Heidegger, ab seiner grossen Aristotelesvorlesung 1922, „Umsicht“. Die Gebrauchsgegenstände der Umwelt sind somit für Heidegger zunächst nicht einfach *vorhandene* Dinge sondern *zuhandenes* „Zeug“, d.h. Gegenständlichkeiten die vom Hause aus in ihren Bestimmungen des Umgangs und in einer gewissen unabhobenen Vertrautheit gegeben sind. Heideggers berühmtes Beispiel, in *Sein und Zeit*, ist jenes des Hammers: „je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird (...) umso unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug“ (Heidegger 1967, 69) .

Zugleich ist die lebensweltliche Umsicht nicht primär auf einzelne Gegenstände eingestellt, da wir laut Heidegger nie *ein* einziges Zeug als solches treffen können (vgl. Heidegger 1967, 68), sondern Gebrauchsgegenstände gehören als umweltlich erlebte Gegenständlichkeiten einem *Zeugganzen* an, von dem her sie als zuhandene erschlossen werden. Eben deshalb behauptet Heidegger daß das umsichtige Verwenden eines Gebrauchsgegenstandes eigentlich von ihm *wegsieht*: den Gegenstand als Zeug auffassend, hat der Gebrauch ihn schon gebrauchsmässig ausgelegt als Teil eines Gebrauchsganzen in dem es sich zu orientieren gilt. Dabei wird für Heidegger der Bereich der Umsichtigkeit selbst – und somit die Vertrautheit mit der jeweiligen Umwelt – stets als solche im Umgang ausgebildet und erweitert⁵.

Das Modell der heideggerschen Auffassung ist zwar immer deutlicher ab 1923 die Welt der Werkstatt, aber dabei kommt immer auch eine bestimmte Auslegung der Stadt als Bedeutsamkeitszusammenhang ins Spiel. Der Begriff des „Bedeutsamkeitszusammenhanges“, d.h. des Gebrauchsganzen

aus dem her ein einzelner Gebrauchsgegenstand als solcher ursprünglich gegeben wird, ist in den frühesten Vorlesungen Heideggers in einem sehr weiten und offenen Sinn aufgefasst. Umwelt ist für Heidegger „ein Umkreis von Gegenständen in inhaltlich ganz verschiedenen Charakteren der Bedeutsamkeit“ (Heidegger 1994, 94), wobei seine Beispiele öfters auf situationelle Erfahrungen im städtischen Alltag zielen. In den späteren Vorlesungen – ab 1923 und am nachdrücklichsten in *Sein und Zeit* – wird Bedeutsamkeit vornehmlich am Leitfaden des Hantierens mit Werkzeugen und anhand der Verhältnisse der Werkstatt erläutert. Dabei fehlen die Hinweise auf die weitere Sphäre der Stadt auch hier keineswegs. In der Vorlesung *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923) bringt Heidegger sogar das Beispiel des müssigen „auf der Strasse Herumstehens“. Dabei geht es für Heidegger allerdings, im Gegenteil zu Benjamin, nicht um die eingehende Charakterisierung – etwa unter dem Blickpunkt der „Flanerie“ – eines eigentümlichen sozialen Phänomens der Moderne, sondern bloß darum den schlichten „Zeitvertreib“ als Ausnahmezustand im Horizont des gewöhnlichen Beschäftigtseins auszulegen (vgl. Heidegger 1995 a, 87), aber es ist dennoch auffällig daß Heidegger der müssigen Stadterfahrung einen von der werkstättischen Zuhandenheit unterschiedenen Charakter der Bedeutsamkeit einräumt.

In der Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), und später in *Sein und Zeit*, wird öfters das Beispiel des „öffentlichen Platzes“ als Parallellfall des eingehend besprochenen und als „Wohnzeug“ verstandenen Zimmers besprochen. Mit letzterem Begriff kommt Heidegger allerdings der, ungefähr zu derselben Zeit entwickelten Idee der „Wohnmaschine“ Le Corbusiers unglaublich nahe. Die „Öffentlichkeit“ stellt für Heidegger den weiteren Horizont des Innenraums – Zimmer oder Werkstatt – dar, während die Stadt als solche in ihrer umweltlichen Räumlichkeit aufgefasst wird, und mit ihren „Plätzen und Gegenden“, ihren „Nähen und Fernen“, ihrer „Orientierungen“ und „Ausrichtungen des Besorgens“ öfters zur Sprache kommt. Dabei wird das Thema der umsichtigen Stadterfahrung allerdings nie eindringlich ausgeführt.

Die bedeutendste Erörterung Heideggers aber, bei der eine Auslegung der Stadt mitspielt, ist seine berühmte Beispielsanalyse des Zeichens in *Sein und Zeit*⁶. Hier bespricht Heidegger die umweltliche Funktion einer Art Pfeil, der damals am Automobil befestigt war und, als Vorläufer des Blinklichts, zur Signalisierung der Verkehrsrichtung diente. Heidegger bemerkt dabei daß dieser Autopfeil nicht bloß dem Autolenker als zuhandenes Zeug dient sondern ebenfalls dem Passanten (vgl. Heidegger 1967, 78). Dieser begegnet dem Zeichen als innerweltlich zuhandenes Zeug „im Ganzen des Zeugzusammenhangs von Verkehrsmitteln und Verkehrsregelungen“ (Heidegger 1967, 78). Das dem Pfeil entsprechende Verhalten ist für Heidegger nicht das Anschauen sondern das „Einschlagen einer Richtung“, d.h. das „Ausweichen oder Stehenbleiben“, denn „eigentlich ‚erfasst‘ wird das Zeichen gerade dann nicht, wenn wir es anstarren“ und „als vorkommendes Zeigding feststellen“ (Heidegger 1967, 79). Der Pfeil wendet sich somit an die Umsicht des Passanten, der in seinem beschäftigten Irgendwohin-eilen mit seiner Hilfe „eine Orientierung innerhalb der Umwelt gewinnt“.

Schon in seinen frühen Vorlesungen, ist Heidegger durchgehend damit beschäftigt die Umsicht und ihre gegenständliche Umwelt gegen die reine Wahrnehmung der theoretischen Einstellung scharf abzugrenzen. Wesentlich bleibt dabei die Tatsache daß die „orientierte“ und „sich orientierende“ (Heidegger 2005, 91) Umsicht das Gebrauchszeug zunächst nicht thematisch als dastehende Gegenständlichkeiten vor sich hat, sondern in einer eigentümlichen, unauffälligen, unabgehobenen Nicht-gegenständlichkeit belässt. Diese allgemeine Unauffälligkeit kommt für Heidegger eben dann am schärfsten zum Ausdruck wenn das Zuhandene als Einzelnes gerade auffällt; dies geschieht bei unverwendbar gewordenen Gebrauchsgegenständen, bei fehlendem Gebrauchszeug oder ebenfalls bei Zeug das im Wege liegt. In all diesen Fällen kommt der Gebrauchsgegenstand als solcher zu einer gewissen *thematischen Abgehobenheit in der Umsicht*, wobei dies für Heidegger eine Übergangsstufe zum theoretischen Nur-noch-hinsehen bildet. Letzteres, das Nurhinsehen, stellt aber nicht eine einfache *Möglichkeit* des

umweltlichen Daseins, sondern vielmehr eine *Geneigtheit* dar „die Sorge des Ausrichtens aufzugeben“ und nur anzuschauen ohne jedes „Absehen auf Verrichtung und Ausrichtung“ (Heidegger 2005, 353). Dadurch gewinnt das praktische „Sichumsehen“ des Umgangs, laut Heidegger, den Charakter des „Hinsehens auf“, wobei die Sorge dieses Nur-noch-hinsehens – also seine Grundmotivation – wesentlich als *Neugier* ausgelegt wird.

In einem ähnlichen Zusammenhang fällt nun, in der Vorlesung des SS 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus*, eine durchaus interessante weil jedenfalls sehr seltene Bemerkung Heideggers zum Kino: „Das bloße Sehenwollen, die nackte Neugier ist der beherrschende Sinn, auch gerade dann, wenn sich die Erfahrung emotional betont vollzieht: Furcht, Schrecken, Gruseln. Die Ausformungen dieser Grundstellung zu den Gegenständen sind mannigfaltig (Kino).“ (Heidegger 1995 b, 224)

Das „taktile Element“ der Filmerfahrung

Ausgehend von ähnlichen Bemerkungen wie jene Benjamins, also, scheint für Heidegger das Kino gerade die *Gegenerfahrung* zur gewöhnungs- und gebrauchsmässigen, umsichtigen Stadterfahrung darzustellen, d.h. eine Erfahrung die gleich dem theoretischen Vernehmen eher auf rein „optische“ als auf „taktile“ Rezeption, also bloß auf ein „unumischtes Nur-hinsehen“ (Heidegger 1967, 70) beruht. „Optische“ Raum- und Stadterlebnisse im Kino wären aber dann, laut Heidegger, als Erfahrungen entweltlichter und nur auf ihr Aussehen hin betrachteter Gegenständlichkeit, durch einem Abgrund von der umsichtigen Stadterfahrung des Umgangs getrennt.

Beim Betrachten einer Kamerafahrt die den Filmraum durchmisst, bewegt sich der Zuschauer tatsächlich nicht im umsichtigen Umgang durch die Stadt, sondern er durchfährt rein optisch eine rein-visuelle Phantom-Räumlichkeit ohne sie als seine Umwelt ursprünglich zu erfahren. Wenn somit Filmerfahrung der Erfahrung des Flaneurs, als zweckloses Durchstreifen städtischer Räumlichkeit, gleicht, so sind beide

dadurch von einer Stadtauffassung bestimmt, die dem umsichtigen Umgang mit der Umwelt scharf entgegengesetzt ist. Dem scheint allerdings auch Benjamin zuzustimmen, wenn er zunächst den Flaneur als rein optischen Typus, im Gegensatz zum taktilen Sammler, so wie in einer Aufzeichnung des *Passagen*-Werkes, versteht.

Trotz alldessen, aber, betrachtet nun Benjamin merkwürdigerweise den Film schliesslich doch als ein taktiles Erlebnis, oder genauer als eine Rezeptionsform die das Taktile *in der Optik selbst* zum Ausdruck bringt. Die filmische Rezeption kennzeichnet sich nämlich laut Benjamin durch zweierlei: zum einen, durch die Tatsache daß sie eher in einem Zustand der „Zerstreuung“ als in kontemplativer Sammlung erfolgt, zum anderen, dadurch daß der Film durch Montage im Bereich des Optischen *Chockwirkungen* hervorruft, die eben taktil erlitten und nicht bloss wahrnehmungsmässig zur Kenntnis genommen werden.

Was die Zerstreuung im Film betrifft, so ist zunächst zu bemerken, daß Benjamin die beiden früher erwähnten Unterscheidungen – von taktil und optisch, einerseits, von Sammlung und Zerstreuung, andererseits – prinzipiell auseinanderzuhalten scheint. Wenn er öfters behauptet daß „taktile Rezeption“ Zerstreuung „keineswegs ausschliesst“, so ist damit noch keineswegs gesagt daß „Zerstreuung“ unbedingt auf Taktilität zurückzuführen ist, da eine zerstreute optische Rezeption ja durchaus ebenso möglich sein müsste. Andererseits ist allerdings klar daß sich für Benjamin die zwei Bestimmungen nicht immer scharf trennen, wie aus einem Satz wie der folgende deutlich zu entnehmen ist: „Die Aufgaben die in geschichtlichen Wendezeiten dem menschlichen Wahrnehmungsapparat gestellt werden sind auf dem Wege der bloßen Optik, also der Kontemplation, gar nicht zu lösen. Sie werden allmählich, nach Anleitung der taktilen Rezeption, durch Gewöhnung, bewältigt.“ (Benjamin 1990, 505). An sich wäre natürlich Optik mit Kontemplation ebensowenig zu verwechseln wie Taktilität mit Zerstreuung oder Gewöhnung.

In dem oben erwähnten Zitat spricht Benjamin von einer „Anleitung“ der taktilen Rezeption, weiter unten wird von

einem „taktilen Element“ oder in der ersten Fassung von einer taktilen „Dominante“ der Filmwahrnehmung gesprochen. Sie kommt für Benjamin durch die „Chockwirkung seiner Bilderfolge“ zustande, die auf dem „Wechsel der Schauplätze und Einstellungen“, also wesentlich auf Montage und nicht auf der Filmaufnahme selbst beruht. Dabei könnte man zunächst versucht sein Benjamins Ausdruck aus Sicht jener alten Theorie der „perspektivischen Sprünge“ auszulegen, die der Zuschauer bei der Aufnahme der Montage zu vollziehen hätte. Gemäss dieser Interpretation, die schon Rudolf Arnheim z.B. bekämpft, viele andere in jener Zeit aber teilen, wäre der Zuschauer in seiner normalen Wahrnehmung dadurch gestört daß ihn jede neu angeklebte Filmaufnahme plötzlich in eine andere Perspektive zur Filmszene versetzt. Dies meint aber Benjamin hier keineswegs, und es ist wichtig zu bemerken daß er die ganze „immersiv“ Seite der Filmerfahrung nicht nur nicht erwähnt sondern deutlich verwirft. Versenkung und Immersion gehören nämlich ausdrücklich zu jener herkömmlichen Einstellung der Kunstbetrachtung die, in Benjamins Sicht, mit dem Aufkommen des Films ihr eindeutiges Ende findet. Das ästhetische Verhalten wird dabei als ein bloßes Spiel der Assoziation gedeutet. Sein gleich darauf folgender Vergleich von Kino und Gemälde bringt die nötige Klärung: „Man vergleiche die Leinwand, auf der der Film abrollt, mit der Leinwand auf der sich das Gemälde befindet. Das letztere lädt den Betrachter zur Kontemplation ein; vor ihm kann er sich seinem Assoziationsablauf überlassen. Vor der Filmaufnahme kann er das nicht. Kaum hat er sie ins Auge gefasst, so hat sie sich schon verändert. Sie kann nicht fixiert werden. (...) In der Tat wird der Assoziationsablauf dessen, der diese Bilder betrachtet, sofort durch ihre Veränderung unterbrochen. Darauf beruht die Chockwirkung des Films, die wie jede Chockwirkung durch gesteigerte Geistesgegenwart aufgefangen sein will“ (Benjamin 1990, 503). Dabei kommt es hier nicht auf die einfache *Abfolge* der verschiedenen Bilder an, sondern auf die *Art* dieser Abfolge, die Benjamin als *rückartige Unterbrechung* versteht. In einer kurzen Aufzeichnung zu Chaplin aus den *Paralipomena* bestimmt Benjamin deshalb das „Gesetz der filmischen Bilderfolge“ als „rückartige Abfolge

kleinster Bewegungen“ (Benjamin 1990, 1041). Derselbe Gedanke der chockhaften Unterbrechung kommt in Benjamins Aufsatz über Brecht, *Was ist das epische Theater?*, deutlich zum Ausdruck: „Das epische Theater rückt, den Bildern des Filmstreifens vergleichbar, in Stößen vor. Seine Grundform ist die des Chocks, mit dem die einzelnen wohlabgehobenen Situationen des Stücks aufeinander treffen. (...) So entstehen Intervalle, die die Illusion des Publikums eher beeinträchtigen. Sie lähmen seine Bereitschaft zur Einfühlung.“ (Benjamin 1989, 537-8). Als Lähmung der Einfühlung einerseits oder als Unterbrechung des Assoziationsablauf andererseits, wird der Zuschauer in beiden Fällen in seiner optisch und ästhetisch gewöhnten Haltung *gestört* und *gehemmt*, und eben auf diese Erfahrung in der Praxis des „Nur-hinsehens“ beruht für Benjamin das taktile Element des Films.

Die Frage wäre nun was die so bestimmte Taktilität der Filmerfahrung noch mit jener der Architektur und Stadterfahrung gemeinsam hat. Auf der einen Seite ist nämlich die taktile Rezeption vom Gebrauch und vom täglichen, gewöhnungsmässigen Umgang geprägt, wobei Benjamins Auffassung mit jener Heideggers in vielen Punkten übereinstimmt; auf der anderen Seite ist zunächst von Gebrauch, Gewöhnung und Umgang gar nicht die Rede, sondern bloß von der stoßartigen Wirkung der Bilderfolge, die vom Zuschauer als Störung und Hemmung, kurz als Chock empfunden wird. Ist aber Benjamins Stellung in der Tat von jener Heideggers verschieden?

Für Heidegger ändern „Empfindungen“, d.h. die emotionale Betontheit der Filmerfahrung, nichts an der Tatsache daß sie sich stets nur in einer rein visuellen, „nur-hinsehende“ Einstellung bewegt, die als solche aus der ursprünglichen, umgänglichen Lebenshaltung herausgefallen ist; er deutet dabei allerdings auf emotionale Momente des Inhalts (z.B. bei Gruselfilme) hin und nicht auf solche der filmischen Form oder der Filmtechnik, wie Benjamin, doch dieser Umstand scheint hier weniger bedeutsam zu sein. Benjamin selbst schlägt, andererseits, in seinen berühmte Bemerkungen zum „optisch Unbewussten“⁷, im *Kunstwerk-Essay*, aus einer anderen Sicht denselben Weg ein; er spricht

dort nämlich von den unbewussten „Zwangsläufigkeiten“ des beschäftigten Alltags die der Film ins Bewusstsein hebt und dadurch eben optisch erhellt. Darin stimmt er nun mit Heidegger ganz überein und in *diesem* Sinn ist Film allerdings nicht Sache der „Taktilität“.

Schluss

Wenn nun Benjamin schliesslich den chockartigen Stoss der filmischen Bilderfolge und die umsichtig-beschäftigte Stadterfahrung dennoch, in ihrer Opposition zur rein optischen Kontemplation, mit demselben Begriff der „taktilen Rezeption“ bezeichnet, so liegt der Grund dafür keineswegs in einer Fehlinterpretation. Beide bestimmt nämlich ein Rücktritt der kontemplativen Aufmerksamkeit, der für Benjamin wegen seinem symptomatischen Wert eben das Wesentliche ist. Dieser Rücktritt verweist einerseits auf einen radikal neuen Begriff der Kunstrezeption und zeigt andererseits eine durchgehende geschichtliche Veränderung des menschlichen Wahrnehmungsapparats an, die als kollektiv-zerstreute *zugleich* umsichtig-besorgend *und* chockbedürftig ist. Diese Zusammenhänge sind es die, zwar eher dunkel in Benjamins Essay, seine ganze Betrachtung grundsätzlich bestimmen und ihn dazu führen die beiden, deskriptiv-phänomenologisch *entgegengesetzten* Bestimmungen, dennoch zu vereinen. Aus Sicht seiner eigenen Auffassung der Geschichtlichkeit würde und könnte ihm Heidegger hier nicht folgen.

ANMERKUNGEN

¹ „Die Architektur bot von jeher das Prototyp eines Kunstwerks, dessen Rezeption in der Zerstreung und durch das Kollektivum erfolgt. Die Gesetze seiner Rezeption sind die lehrreichsten.“ (Benjamin 1990, 504).

² vgl. ebenfalls M. Fend (Fend 2007, 15-38); für eine übersichtliche Darstellung der Taktilität im Bereich der Ästhetik M. Diaconu (Diaconu 1999/2000, 109-182).

³ Diese hat nämlich „ihren wichtigsten Agenten in der Tanzmusik.“ (Benjamin, 1990, 1049).

⁴ Der Film trägt, genauer, laut Benjamin, „durch die Chockwirkung seiner Bilderfolge ein taktiles Element in die Optik selbst“ ein. (Benjamin 1990, 1049).

⁵ „Der Umgang sorgt um erhellende, Weg, Gelegenheit und Lage bereitende und erhaltende Umsichtigkeit.“ (Heidegger 2005, 92).

⁶ Dieselbe Analyse findet sich fast wortgenau auch in der Vorlesung des SS 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Heidegger 1988).

⁷ „Indem der Film durch Großaufnahmen aus ihrem Inventar, durch Betonung versteckter Details an den uns geläufigen Requisiten, durch Erforschung banaler Milieus unter der genialen Führung des Objektivs, auf der einen Seite die Einsicht in die Zwangsläufigkeiten vermehrt, von denen unser Dasein regiert wird, kommt er auf der anderen Seite dazu, eines ungeheuren und ungeahnten Spielraums uns zu versichern! Unsere Kneipen und Großstadtstraßen, unsere Büros und möblierten Zimmer, unsere Bahnhöfe und Fabriken schienen uns hoffnungslos einzuschließen. Da kam der Film und hat diese Kerkerwelt mit dem Dynamit der Zehntelsekunden gesprengt, so daß wir nun zwischen ihren weitverstreuten Trümmern gelassen abenteuerliche Reisen unternehmen.“ (Benjamin 1990, 500).

LITERATURVERZEICHNIS

Benjamin, Walter. 1989. *Gesammelte Schriften (Was ist das epische Theater? 2)*, Band II.2. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Benjamin, Walter. 1990. *Abhandlungen. Gesammelte Schriften (Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Dritte Fassung & Paralipomena, Varianten und Varia zur „Ersten Fassung“ von Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit)*, Band I.3. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Diaconu, Madalina. 1999/2000. Tastend im Denken die Kunst. Entwurf einer taktilen Ästhetik. *New Europe College Yearbook/07*: 109-182.

Fend, M. 2007. Sehen und Tasten. Zur Raumwahrnehmung bei Alois Riegl und in der Sinnesphysiologie des 19. Jahrhunderts. In *Visualisierte Körperkonzepte. Strategien in der Kunst der Moderne*, ed. B. Lange, 15-38. Berlin: Reimer.

Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit (SuZ)*. Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, Martin. 1988. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Frankfurt a. Main: Klosterman.

Heidegger, Martin. 1994. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). Frankfurt a. Main: Klosterman.

Heidegger, Martin. 1995 a. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Frankfurt a. Main: Klosterman.

Heidegger, Martin. 1995 b. *Augustinus und der Neuplatonismus* (GA 60). Frankfurt a. Main: Klosterman.

Heidegger, Martin. 2005. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62). Frankfurt a. Main: Klosterman.

Riegl, Alois. 1966. *Historische Grammatik der bildenden Künste*, aus dem Nachlass hrsg. v. K.M. Swoboda u. O. Pächt. Graz/Köln: Böhlau.

Christian FERENCZ-FLATZ is a Ph.D. researcher of the *Romanian Society for Phenomenology*. He published articles in *Husserl Studies*, *Studia Phaenomenologica*, *Phänomenologische Forschungen*, *Tijdschrift voor Filosofie*. He translated into Romanian works by Martin Heidegger (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*) and Edmund Husserl (*Logische Untersuchungen, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*). In 2009, he published the book *Obişnuit şi neobişnuit în viaţa de zi cu zi. Fenomenologia situaţiei şi critica heideggeriană a conceptului de valoare / The Usual and the Unusual in Everyday Life. The Phenomenology of Situation and Heidegger's Critique of the Concept of Value*.

Address:

Christian Ferencz-Flatz

Romanian Society for Phenomenology

Kogalniceanu Blvd. 49, ap. 45

050104 Bucharest, Romania

Email: christian.ferencz@phenomenology.ro

Mythe et technique. Autour de Cassirer

E. Jolly
Université de Lille 3

Abstract

Myth and technology in Cassirer

This article aims at analyzing the symbolic form which is technology in its relation with myth so as to examine its anthropological and political consequences. Technology, as opening of the possible, overrunning the imitation of nature and “emancipation with respect to organic barriers” turns the descriptive question “what is this” in the normative one, “what could this be?”. Man builds his horizon of objects, creates his world and the intuition of his own essence, by living in the field of possibility opened by technology. Thus, obeying the laws of nature has to be always “re-formed” and “re-asserted”: it is changing. Passing from *forma formata* to *forma formans*, from having become to the principle of becoming, Cassirer invites us to establish a criticism of technology neither for the purpose of analyzing his works, nor for searching a historical essence. The purpose is to update the aim for the set up, change of sense and aspect of the world in the process of technological exteriorization.

Keywords: Cassirer, criticism of technology, myth of the hero, symbolic form, anthropology of technology, criticism of culture, fascism

Introduction

Le projet global de Cassirer est l'établissement d'une nouvelle anthropologie philosophique fondée à partir, d'une part, de la conservation de l'héritage transcendantal de Kant et, d'autre part, de l'intégration des avancées et découvertes des différentes sciences de son époque. Cet éclairage scientifique permet à Cassirer de définir l'homme comme *animal symbolique*, thèse défendue dans son ouvrage en trois tomes intitulé *La philosophie des formes symboliques*. Les différentes sciences ayant leurs évolutions propres, ces trois volumes sont à envisager comme prolégomènes d'une philosophie de la culture, à toujours « reformer ». L'homme n'a de cesse de produire du

sens, de s'arracher par la culture à sa condition de nature et à son individualité. Il produit des formes symboliques afin de configurer le monde tout en se formant lui-même. Les formes symboliques, déterminées comme « éléments médiateurs » (Cassirer 1972 d, 235), visent à stabiliser des valeurs associées à des objets de transaction socialement reconnus et collectivement partagés dans un processus de création culturelle, entendu au sens le plus large du terme.

Chacun reconnaîtra que la technique est devenue peu à peu la forme culturelle majeure, si l'on considère ses performances et sa puissance, fut-elle de destruction. L'idée de Cassirer est qu'il est nécessaire de prendre connaissance de la technique dans le cadre d'une philosophie de la culture, afin de ne produire ni un discours réactionnaire technophobe, ni son contraire progressiste technophile, ni même encore en rester à une conception neutre de la technique, où tout dépendrait de l'usage de l'objet, « librement » décidé.

La réflexion de Cassirer, concernant la technique comme forme symbolique, se trouve présente en plusieurs moments de son œuvre : dans le second tome de *La philosophie des formes symboliques*, dans le dernier chapitre de son ouvrage posthume *Le mythe de l'Etat*, et essentiellement, thématiquement, dans l'essai *Forme et technique* de 1930. Il s'agit de considérer la technique comme forme symbolique à part entière, c'est-à-dire comme manière de comprendre le monde et comme ouverture à celui-ci avec des conceptions particulières, entre autres, d'espace, de temps et de causalité.

Synthétiquement, la question de Cassirer est la suivante : *quelle est cette forme symbolique qu'est la technique et quelle est sa portée anthropologique ?* Il n'est pas question de prendre position ou d'émettre des jugements péremptifs sur les effets empiriques de la technique. Cassirer invite à chercher et à connaître les lois au fondement de la production de la forme technique, conservant une conception génétique et dynamique de la forme symbolique. Son analyse prend globalement une double direction : d'une part, il opère un retour à la pensée dite primitive (mythique) et détermine la situation, l'interprétation et la compréhension de la technique d'alors, qui, comme toutes les autres formes symboliques, trouve son origine dans le mythe

(songeons au mythe de Prométhée par exemple). D'autre part, il analyse ses rapports avec le langage, au moyen d'une comparaison rapprochée du mot et de l'outil.

Cependant persiste toujours à l'esprit une double possibilité d'orientation première du questionnement *quid juris* : soit axiologique (quelle est la valeur de la technique ?), soit ontologique (quelle est l'essence de la technique ?). Si le questionnement prend appui sur les valeurs, comme décrit précédemment, le risque est de se contenter d'une prise de position négative, positive, ou neutre. Il apparaît ainsi nécessaire de poser, d'abord, la question de l'essence de la technique, sa forme, pour ensuite pouvoir envisager de se prononcer sur sa valeur et la soumettre à un tribunal compétent.

Le primat de la technique est un fait qui ne peut être mis en doute, percevable par tous, décrit en ces termes par Cassirer : « Si l'on veut mesurer la *signification* de chacun des domaines particuliers qui composent la culture humaine en prenant essentiellement pour critère leur *efficience* réelle, et si c'est en fonction du degré de leur *performance* immédiate qu'on définit la valeur de chacun, il ne fait pratiquement aucun doute que selon *de tels* critères c'est bien à la technique que revient la première place dans l'édifice de la culture contemporaine » (Cassirer 1995, 61). L'énergie, déployée par les différentes forces créatrices, tend à prendre forme selon les principes de la technique : efficacité et performance. Le destin de l'esprit ainsi déterminé par la technique, retrouve sa liberté dans l'interrogation de sa sujétion à celle-ci. Pour Cassirer, il faut d'abord voir ce qu'est la technique afin d'agir en fonction de ce qui aura été vu.

Dans la lignée de Kant et de la philosophie transcendantale, Cassirer soumet la technique au *quid juris*, précédemment mentionné : qu'en est-il de la technique en droit ? Le constat est le suivant : l'emprise de la technique grandit, mais notre connaissance d'elle reste faible. « Si la philosophie veut rester fidèle à sa mission et affirmer sa prérogative d'être pour ainsi dire la *conscience* logique de la culture, elle devra poser la question des "conditions de possibilité" de l'agir et de la mise en forme techniques, tout

comme elle s'interroge sur les "conditions de possibilité" de la connaissance théorique, du langage, de l'art. Ici également, elle ne pourra poser la question de l'être et du droit que lorsqu'elle aura éclairé au fond la question du sens » (Cassirer 1995, 64). Rappelons que, pour Cassirer, le sens est un phénomène premier : le monde tel qu'il est perçu ne l'est qu'en tant que représentation apparente, phénomène qu'il exprime par la notion de « prégnance symbolique ». Chaque vécu sensible contient irrémédiablement un sens non intuitif amené *par* le vécu sensible à une représentation immédiate et concrète. Cassirer illustre cette thèse avec l'exemple du « rouge de honte » (Cassirer 1997, 134). Il n'y a pas les contenus primaires d'un côté et les expériences vécues de l'autre, pas de dualité entre la *hylê* sensible et la *morphê* intentionnelle¹. Cassirer refuse que l'on puisse envisager une forme sans matière et une matière sans forme, bien qu'il conçoive que l'on puisse envisager leur relation en termes de changement de *modalité* du sens, ce qui nous renvoie à la description des degrés de différenciations, types généraux « d'impulsions formatrices » (Berner 2010, 13) que sont l'expression, la présentation et la signification. Ainsi concernant la perception² : « Il n'y a pas de perception consciente qui se réduise à un pur "datum", dont le donné ne serait que celui d'un reflet ; toute perception renferme un certain "caractère de direction" et de monstration auquel elle renvoie au-delà de son ici et de son maintenant » (Cassirer 1972 d, 230).

Nous sommes tributaires des performances et significations purement *immanentes* des formes symboliques, quelque soit l'acte de pensée. Intuitionner, comprendre, imaginer sont les exemples de Cassirer. De manière plus générale encore « les perceptions possèdent constamment une "fonction de représentation" déterminée et c'est uniquement grâce à cette fonction que s'édifie pour nous une "image du monde" naturelle, avec ses choses et ses qualités constantes » (Cassirer 1997, 126). La différence entre forme et matière n'est qu'une différence d'orientation bipolaire qu'il n'est nul besoin de diviser afin d'en produire une analyse. Cassirer prend un exemple d'origine linguistique où il fait intervenir les pôles de substance phonique et de forme du langage. Il n'est pas

question d'envisager des phénomènes phoniques d'abord, ensuite associés à des représentations déterminées. Lors de l'écoute d'un discours dans ma langue maternelle, je comprends l'état de chose objectif visé par le discours, sans m'arrêter sur les images sonores prises isolément. Lors de l'écoute d'un discours dans une langue étrangère, il peut m'arriver de ne plus parvenir à suivre le sens de ce qui est dit. Ma compréhension s'interrompt, le discours n'est plus que substance phonique bien que je sache qu'il est porteur d'un sens : cette intention particulière fait que je peux à tout moment ressaisir ce discours dans sa forme de langue et non plus simplement comme agrégats de substances phoniques.

Cet autre exemple, à partir du sens de la vue, peut illustrer la thèse de Cassirer : si j'observe un tracé de lignes courbes sur une feuille de papier, j'obtiens un vécu de perception. Celui-ci voit son sens déterminé par le *rapport* dans lequel chacun peut le situer (c'est l'illustration d'une thèse philosophique) et par les catégories *formelles* d'appréhension propres à chacune des personnes vivant cette perception. Ce tracé de ligne apparaît pour le regard mathématique comme représentation d'une fonction déterminée, sous la forme d'une courbe sinusoïde, alors que le regard physique y reconnaît un mouvement oscillatoire périodique, représentation imagée du courant électrique alternatif. Ce tracé de lignes se présente à chacun sous une *forme* individuelle et concrète qui renvoie à une totalité cosmologique mathématique, physique, esthétique, etc.

Revenons à la technique, que nous saisissons comme une forme symbolique au même titre que le mythe, le langage et la science. Cassirer y applique sa méthode philosophique déployée dans les trois tomes de la *Philosophie des formes symboliques* et dont nous pouvons rapidement rappeler les principes majeurs :

- Il ne s'agit pas d'avancer *a priori* une théorie dogmatique des essences et propriétés des objets, mais d'effectuer un travail critique sur chacun des modes d'objectivations propres à chacune des formes symboliques.
- Toute dénomination spirituelle ne peut soutenir son existence seule sans un accomplissement et une

manifestation dans le sensible. L'unité du sens (*Sinn*) et de la sensibilité (*Sinnlichkeit*) remplace l'unité kantienne du concept et de l'intuition.

- On ne part pas d'une opposition fixe entre un je et un monde tous deux clos sur eux-mêmes. La recherche philosophique ainsi orientée vise à dégager les postulats de cette séparation et les conditions de sa production. Cette « dissociation » (Cassirer 1997, 120) s'actualise à chaque fois selon les modalités d'une forme symbolique donnée (la technique dans le cadre actuel).

Conformément à ces principes, Cassirer exprime l'orientation de son essai sur la technique en ces termes : « Si, au lieu de partir de l'existence des œuvres techniques, on choisit plutôt de partir de la forme de l'agir technique, si l'on part du produit brut pour remonter au mode, au type de la production et à la légalité qui s'en dégage, la technique perd par là même ce caractère d'étroitesse, de limitation, de fragmentation dont elle est semble-t-il affectée » (Cassirer 1995, 66-7). Il nous faut remonter du devenu au principe du devenir, de la *forma formata* à la *forma formans*, afin d'établir les tendances inhérentes aux principes de la technique. Ce qui est à rechercher est la relation de la technique avec le tout de l'esprit.

La dimension du spirituel est révélée dans le concept de forme, interrogé par la philosophie des formes symboliques, et non dans le concept d'être. Au fil de la lecture de l'essai *Forme et technique*, apparaît en pointillés l'opposition récurrente à Heidegger, explicite dans le *Débat sur le Kantisme et la philosophie*. On y retrouve également l'évolution des préceptes kantien : « Ce n'est pas non plus l'Être absolu qu'elle interroge mais la connaissance de l'Être : l'ontologie dogmatique sera là aussi abandonnée et devra faire place à la tâche plus modeste d'une analytique. Cette dernière cependant n'est plus seulement appliquée à l'"entendement", aux conditions du savoir pur. Elle veut embrasser dans son entier la sphère de la "compréhension du monde" et découvrir les diverses puissances, les forces spirituelles fondamentales qui sont concurremment à l'œuvre en elle » (Cassirer 1997, 139). Cassirer écarte l'analyse

de l'existence et du mode d'exister des œuvres techniques pour lui privilégier l'analyse de la forme de l'agir technique. Afin de rompre avec le conflit habituel et stérile des valeurs, la critique de la technique doit porter sur ses principes inhérents et immanents. L'être de la technique ne se révèle que dans l'activité, dans sa fonction, dans « le mode et la direction de l'*extériorisation* » (Cassirer 1995, 69) et non dans sa manifestation seule.

La critique de la technique doit chercher à déceler l'aspiration à la mise en forme dans le processus d'extériorisation qu'elle met en jeu. Cassirer propose une définition *génétique* de la technique, comprise en tant que processus de production d'objets certes, mais avant tout de sens et significations. Ce préalable permet ensuite de poser la question de l'essence de la technique : sont établies d'abord les tendances inhérentes et principielles, puis celles-ci sont projetées sur un plan plus général d'évolution, ce afin d'observer l'orientation culturelle finale de la technique.

Du mythico-magique au technique

La question de la technique est celle de la détermination spirituelle qui s'y accomplit. Au cours de l'essai *Forme et technique*, Cassirer cite Max Eyth : « L'outil de l'esprit oblitère l'esprit de l'outil » (Eyth 1962/63, 12). Il s'agit de lever cette obscurité, cette « oblitération », par une critique de la technique. Cassirer propose une analogie avec le langage, en expliquant que le passage du mythique au technique est comme le passage du langage comme instrument de description au langage comme instrument d'appropriation. Le *logos* a une signification théorique et instrumentale : « Toute domination spirituelle de la réalité passe par ce double processus d'«*appréhension*» : «*saisie*» de la réalité par la pensée langagière théorique et «*préhension*» par la médiation de l'agir, par la double mise en forme idéale et technique » (Cassirer 1995, 71). L'homme a le devoir de constituer la forme du monde car formation de soi et formation du monde sont interdépendantes et cogénératives. La langue structure le monde dans l'action, dans l'acte de création cosmique. Sens et valeurs des objets du

monde dépendent d'une vision du monde, laquelle diffère en fonction de la langue particulière mais reste le présupposé commun à la langue dans sa forme générale. « Le fruit véritablement important est là aussi dans l'acquisition de la "forme", dans le fait que *l'élargissement de la sphère* de l'agir change en même temps son *sens* qualitativement, créant ainsi la possibilité d'un nouvel aspect du monde » (Cassirer 1995, 72).

Changement de sens et d'aspect du monde ne peuvent aller l'un sans l'autre. Il n'y a pas changement des significations d'une part et changement des objets d'autre part. « Mettre en évidence ce changement de sens, voilà ce que la philosophie peut faire pour la technique, sa compréhension et pour ainsi dire sa légitimation spirituelle » (Cassirer 1995, 72). Ce changement de sens en question *pourrait* être expliqué comme disparition du mythique au profit du scientifique, idée du « progrès de la civilisation ». Le changement d'attitude du primitif au civilisé ne *serait* pas un passage d'une orientation à une autre, avec potentielle conservation de l'attitude primitive mythique au sein même de l'attitude moderne scientifique, mais véritablement une « entrée dans l'Histoire », un accomplissement de l'humanité véritable.

Or, la croyance en une rupture franche et définitive entre l'attitude primitive et l'attitude civilisée n'est que le résultat d'une vision du monde ethnocentrée, fondée sur « la catégorie de la causalité comme condition de possibilité de l'expérience et des objets de l'expérience » (Cassirer 1995, 72). Le mythe connaît la catégorie de la causalité, aussi *bien* que la science si l'on peut dire. Les cosmogonies et théogonies du mythe, comme divers phénomènes particuliers, sont expliqués à partir de cette catégorie. Le fait de poser la question de l'origine d'un événement, d'un phénomène, d'un état de choses, est même le point commun entre le mythe et la science. Cependant, espèce, caractère et *modalité* d'accès à cette origine sont saisis, d'une part, comme une virtualité *mythique*, dénuée d'analyse causale en termes de succession logique, d'autre part, comme un principe *scientifique*, disposant d'éléments médiateurs entre désir et réalisation. Ceci nous démontre que le réseau des fonctions et significations oriente le principe de constitution de la modalité d'accès aux contenus causaux porteurs de sens.

« Tout être singulier de la conscience ne reçoit ses déterminations que dans la mesure où le tout de la conscience est en même temps posé et représenté en lui sous une forme, quelle qu'elle soit. Ce n'est que par et dans cette *représentation* que devient possible ce que nous appelons le donné et la *présence* du contenu » (Cassirer 1972 b, 41).

Affirmer de la fixation solide des limites entre subjectif et objectif qu'elle soit à comprendre comme un *a priori* immuable, considérer la distinction sujet et objet comme « naturelle » ou prendre la causalité scientifique comme modalité d'accès à l'origine de l'être de toute chose, revient simplement à décréter par une « ridicule immodestie » (Nietzsche, 1982, 284) que seule cette perspective est *valable*, ce qui n'est absolument pas l'objectif de Cassirer. La forme du monde n'est pas une connaissance que l'on possède et qui, selon qu'elle émane de tel ou tel peuple, vaudrait plus qu'une autre. Tout changement d'attitude est subordonné au rapport entretenu entre le « moi » et la « réalité », le « sujet » et l'« objet », lequel n'est ni unique, ni univoque : « Il n'y a pas depuis le commencement une représentation immuable du sujet et de l'objet selon laquelle [l'homme] orienterait ensuite son comportement ; c'est au contraire à partir de la globalité de ce comportement, de la globalité de l'activité de son corps, de son âme et de son esprit, que la connaissance du sujet et de l'objet se forme pour lui et que l'horizon du moi vient à se séparer à ses yeux de celui de la réalité » (Cassirer 1995, 72-3).

Mot et image sont les deux formes originaires de la magie dont la pratique se définit comme épanouissement progressif des désirs : « Car le mot et l'image sont les deux moyens grâce auxquels l'homme traite un non-présent comme un présent et place devant lui quelque chose de désiré, de souhaité, pour en jouir et se l'approprier dans cette acte de "prévision". Ce qui est éloigné dans l'espace ou dans le temps est "évoqué" par le mot, ou "pré-figuré" et "pré-vu" [par l'image] » (Cassirer 1995, 76). Mot et image sont deux *moyens*. Le moyen a la particularité de désigner le vécu de l'âme et l'activité dont le corps est l'objet dans son usage. Cet usage du moyen a pour fonction d'opérer une *réduplication* intensificatrice, concrétisation de soi et du monde par une multiplication des

possibles recouverts par la représentation. Il y a d'abord passage de la perception immédiate à l'immédiateté du désir : l'homme ne se soumet plus au donné seul, il éprouve l'absence et le manque. La magie n'est pas simplement une saisie, une préhension, mais une véritable compréhension, mise en forme du monde en germe, née à partir de la possibilité du manque et de l'absence à combler. « [L'homme] en vient à créer un monde à partir de lui-même, s'il n'est plus apaisé par le seul être-là mais exige une être-tel et un être-autre » (Cassirer 1995, 76). Le magique dispose d'un caractère d'appel au mouvement vers l'autre et l'ailleurs, mais il n'y a pas encore les moyens de l'action, de l'agir effectif : moi et monde sont toujours identifiés dans une immédiateté, il n'y a pas de rupture distanciée entre le monde de l'être et le monde de l'action.

Le comportement technique se distingue du comportement magique où la puissance de la volonté remplace la puissance du désir et inclut une distanciation absente dans le magique : ceci permet l'intuition du monde en tant que monde d'objets. L'outil est vecteur de l'élargissement de la sphère de l'agir. « *L'accomplissement* de la volonté n'est jamais assuré par la seule intensification de celle-ci ; il exige que la volonté s'inscrive dans un ordre qui lui est étranger de par son origine, qu'elle ait la conscience et la connaissance de cet ordre comme tel » (Cassirer 1995, 77). L'outil s'introduit entre le désir et sa réalisation, mais n'apparaît pas forcément pour autant comme médiation à la conscience. Le rapport technique se substituant au rapport magique à la nature, par la nécessité de l'usage de certains outils, utiles à la satisfaction du désir, peut comporter encore « un caractère et une efficace magiques » (Cassirer 1972 c, 250). L'adoration de l'outil fait ainsi partie intégrante du développement de la conscience religieuse et de la civilisation technique. Ces formes symboliques peuvent tout à fait coexister et s'entretenir mutuellement. Retenons toutefois que le passage d'une domination magique de la nature à sa maîtrise technique induit tant un changement de la configuration du monde que de la configuration du soi : médiation et distanciation font apparaître peu à peu des frontières entre un « monde du désir intérieur » et un « monde de la réalité extérieur ».

Avec la technique, la nature devient un être indépendant agencé selon un ordre particulier à découvrir et à connaître. A la place de la contrainte magique du mot et de l'image, vaines tentatives d'assujettir ou de conjurer les forces de la nature, s'ouvre la possibilité d'une appréhension et d'une appropriation d'enchaînements essentiels et nécessaires. Le principe de causalité voit ses dimensions spatio-temporelles s'élargir et s'organiser selon un ordre déterminé. « La multiplicité et la diversité infinie des formes du monde mythico-magique sont ramenées à une norme fixe, à une dimension déterminée, sans que par ailleurs la réalité devienne, par la réduction à ces dimensions qui lui sont inhérentes, un être strictement *figé*, mais voit au contraire sa mobilité interne préservée. Elle ne perd rien de sa "plasticité", mais cette plasticité, cette "formabilité", est désormais inscrite dans un cadre de pensée fixe et astreinte à certaines règles du "possible". Cet objectivement-possible semble être désormais la limite assignée à la toute-puissance du désir et à l'imagination affective » (Cassirer 1995, 77-8). Les moyens de la magie étaient le mot et l'image, le moyen de la technique est l'outil. « [L'outil] est en quelque sorte le *terminus medius* conçu dans l'intuition des objets et non dans la pensée pure. Il s'intercale *entre* le premier élan de la volonté et le but, et permet grâce à une telle interposition de les différencier l'une de l'autre et de les placer à la distance requise » (Cassirer 1995, 78). L'outil inclut nécessairement une distanciation : l'objectivation naît de l'usage de l'outil, l'utilisation de l'organe seul, comme la main, n'interrompt pas la chaîne causale et ne garantit ni conscience de l'agir, ni son sens, et avec lui le sens du monde. L'outil brise la causalité mythico-magique par une distanciation dans l'espace et dans le temps : il permet une pré-vision et une appréhension par l'entremise d'un passage par une étape d'abstraction. « L'outil annonce le crépuscule des dieux du monde magique et mythique. Car c'est avec lui que l'idée de causalité se débarrasse de la limitation de l'"expérience intérieure" et de l'assujettissement au sentiment subjectif de la volonté. Il devient le lien qui enchaîne les unes aux autres de pures déterminations d'*objets* et instaure entre elles une règle de dépendance fixe » (Cassirer 1995, 80). La conscience de

l'outil provient de l'effet qui provoque : un marteau n'est pas un assemblage de caractéristiques, son usage potentiel est saisi simultanément dans l'intuition de ses propriétés lors de l'expérience : il est lourd et sert à frapper. « L'objet n'est véritablement déterminé *comme* quelque chose que dans la mesure où il a une détermination *pour* quelque chose. [...] L'obscurité mythique qui, au début, enveloppe encore l'outil, s'éclaircit progressivement dans la mesure où l'homme ne fait pas qu'*utiliser* l'outil, mais où, dans cette utilisation même, il le *transforme* sans cesse » (Cassirer 1995, 80-82). Il y a changement de la représentation du monde par la médiation de l'outil, mais également changement de la conscience de l'agir. L'outil, dans sa fonction d'objet médiateur, permet le déploiement de la conscience de l'action médiatrice. « La réalité elle-même ne se révèle pas malgré sa légalité rigoureuse et inabrogeable comme un être strictement figé, mais comme une matière malléable et docile. Sa forme n'est ni achevée, ni définitive mais offre au vouloir et à l'activité de l'homme un champ libre d'une grandeur infinie » (Cassirer 1995, 83).

La technique ouvre le champ des possibles et la diversité de ses usages donne le sentiment de puissance. L'homme construit alors son horizon d'objets, constitue son monde et l'intuition de sa propre essence en se mouvant dans ce champ des possibles ouvert par la technique. L'essence de l'homme est le corrélat du champ des possibles réalisables dans le monde qui devient sien. La conscience trouve alors une nouvelle détermination : « Le véritable "sens" de l'agir ne se mesure plus à ce qu'il effectue ni à ce qu'il atteint au bout du compte, mais c'est la pure *forme* de l'agir, le mode et la direction des forces qui le façonnent qui en déterminent le sens » (Cassirer 1995, 82). Néanmoins, la performance de la technique, en même temps qu'elle révèle le monde de l'objet, aliène l'homme à la nécessité et aux lois de ces choses mêmes. « Toute technique est une création de l'esprit, de cet esprit qui ne peut fonder sa domination qu'en triomphant de toutes les forces qui le côtoient et en les écrasant despotiquement » (Cassirer 1995, 83). *Il y a conflit entre l'âme de l'homme et l'esprit de la technique, au sens où la technique opère un décentrage progressif de la perspective du « sujet », d'où naît sa vision du monde (Weltanschauung) et*

rend impossible sa plénitude psychique présente dans la satisfaction du désir immédiat de la conscience mythique et primitive. On retrouve, d'une part, ce que disait déjà Dilthey lorsqu'il parlait des formes de visions du monde : « Tout comme la terre est couverte de formes innombrables d'êtres vivants entre lesquels a lieu un combat incessant pour l'existence et l'occupation de l'espace, dans le monde des hommes les formes de vision du monde se développent et sont aux prises pour prendre le pouvoir sur l'âme » (Dilthey 1931, 84). D'autre part, on trouve, contenu en germe, ce que Günther Anders nommait « pathologie de la liberté », laquelle provient du fait que « *l'artificialité est la nature de l'homme et son essence est l'instabilité* » (Anders 1937, 22).

De la technique primitive à la technique moderne, naissance de la technique du mythe

Le domaine de l'activité technique est régi par une loi définie par Marx : l'émancipation à l'égard de la barrière organique. On découvre une opposition entre la technique moderne et les premiers outils. Cette dernière nie le modèle de la nature : « Le principe fondamental qui gouverne l'ensemble du développement de l'ingénierie moderne est le fait que la machine ne cherche plus à imiter le travail manuel ou même la nature, mais s'efforce d'accomplir sa tâche avec ses propres moyens, souvent complètement différents des moyens naturels » (Cassirer 1995, 87). La conséquence majeure de cette émancipation des moyens techniques est une coupure induite par la négation de la nature : « A l'instant où l'homme souscrit à la dure loi du travail technique, la plénitude du bonheur direct et ingénu que l'existence et la pure activité organiques lui prodiguaient disparaît à jamais » (Cassirer 1995, 88-9). Il y a peu à peu création d'un antagonisme entre désir de bonheur et esprit de la technique. *Ceci présume de la possibilité d'émergence d'un appel nostalgique vers une authenticité mythique*, où l'homme, avec ses simples outils de paysans bavarois, possédait chaque *telos* de chaque *acte*.

Au-delà de l'éclatement de l'unité organique de l'existence se produisent des ruptures au sein des formes de la

culture : « Ce qui est désormais exigé, ce n'est plus une simple distanciation par rapport à la "nature", mais un tracé de frontières à l'intérieur de l'esprit lui-même, l'instauration d'une norme universelle qui satisfasse et limite en même temps les normes particulières » (Cassirer 1995, 91). La technique possède une croissance interne : la soumission aux lois de la nature est toujours à « re-former » et « re-poser », au grès des avancées techniques qui, niant la nature en s'en distanciant, continuent d'ouvrir des possibles. La question descriptive « qu'est-ce qui est ? » devient une question normative « qu'est-ce qui peut être ? », ce qui ne produit plus seulement des jugements mais des figures ou des types aux devenir concrets et multiples, normés et étalonnés en amont par les principes de la technique, avec potentielle naissance du conformisme du produit, objet comme sujet.

Afin de mieux rendre compte de cette particularité de la technique, Cassirer oppose la création technique à la création artistique : « L'œuvre artistique fait se mêler intimement "forme" et "expression". C'est une création qui puise à l'extérieur, dans le royaume des objets, et dresse devant nous une légalité strictement objective » (Cassirer 1995, 95). Dans l'extériorité de l'œuvre est contenu le mouvement du moi et son caractère d'appel signifié par l'expression : « Les contours de la forme renvoient sans cesse à un trait particulier de l'âme qui se manifeste en elle, et ils ne sont finalement compréhensibles que par référence à cette âme dans son ensemble, à cette totalité qui habite chaque individualité artistique authentique » (Cassirer 1995, 96). Tout développement culturel se situe entre l'impulsion formatrice de l'expression et celle de la pure signification : l'art constitue l'équilibre entre les deux, il est une forme expressive de symbolisation. La technique, quant à elle, a perdu cette relation avec la fonction expressive de la symbolisation et tend, en prenant son autonomie, « à se hisser dans la sphère de la pure signification "objective" » (Cassirer 1995, 97). Les mathématiques ont la particularité de jouer sur les trois tableaux.

La transformation de l'agir humain en agir technique offre un gain en terme de possibilités d'actions effectives, mais comporte une perte en terme de stabilité, due à cette

propension nécessaire à l'artificialité technique. En se libérant de ses liens avec la nature, l'homme s'aliène à la société. Au-delà de la seule perspective de l'utilité, valeur majeure de la technique, Cassirer pose le problème du sens éthique, lequel permet de construire une critique de la raison technique et dévoile la conséquence de la technique moderne, à savoir une économie aux principes néfastes, à l'image du tonneau des Danaïdes dans le *Gorgias*. Dans cette perspective économique, nous aboutissons à un cercle vicieux, né à partir du désir : une fois celui-ci satisfait, cette satiété trouve son utilité en justifiant la création de désirs nouveaux. La technique se développe alors par une dynamique autonome de dépassement et repose sur la persistance et l'inertie du processus de production. Le second cercle vicieux devient celui des produits eux-mêmes : la consommation de ces derniers induit un passage obligé de la jouissance au désir et inversement, justifiées par une éthique hédoniste et consumériste. Selon Cassirer, *le problème n'émane pas de la technique dans son essence, mais de la forme et de l'ordre économique en provenance, non de l'esprit de la technique, mais du terrain historique concret*. Un changement ne pourrait provenir de la technique elle-même, mais seulement de nouvelles formes de volonté et de conviction, fondements pour une communauté nouvelle. Cette idée repose sur une téléologie vraie et définitive, une téléologie éthique. Or, un problème persiste à l'idée de la constitution d'une « communauté technique » : « [La technique] crée avant même la véritable communauté de volonté libre une sorte de communauté de destin entre tous ceux qui participent à son œuvre. On peut donc à bon droit définir comme le sens implicite du travail et de la culture technique l'idée de "liberté par la disponibilité à servir" » (Cassirer 1995, 99). Si Cassirer tendait à croire en cette communauté de volonté libre à l'époque de la rédaction de *Forme et technique*, son ouvrage *Le mythe de l'Etat*, publié, juste après sa mort, en 1946, tend à démontrer que la disponibilité à servir pourrait perdurer comme principe de constitution de société plus longtemps que prévu.

Dans le dernier chapitre du *Mythe de l'Etat*, Cassirer s'interroge sur nos mythes contemporains et remarque que leurs éléments constitutifs ne sont pas nouveaux³. Il s'est

produit en effet un passage de l'instrument de pensée à l'instrument d'action, passage du scientifique au technique par le biais du mythique : la forme théorico-scientifique, des théories du culte du héros de Carlyle et des différences entre races de Gobineau, s'est transformée en une forme politique par la technique du mythe, véritable catalyseur des affects et désirs. Le terrain historique concret de l'époque de l'entre-deux-guerres a favorisé cette transformation. « Dès que le but poursuivi est dangereux et son issue incertaine, une magie hautement développée ainsi qu'une mythologie apparaissent toujours » (Cassirer 1993, 376). A situation désespérée, moyens désespérés. Le mythe réapparaît comme personnification du désir collectif figuré par des dieux et démons lorsque les forces rationnelles ne peuvent plus résoudre une crise sociale donnée. Concrètement se produisent des appels à la dictature d'un sauveur magique, maître des images et des mots. « Le désir se met à faire face aux hommes sous une forme concrète, plastique et individualisé » (Cassirer 1993, 379). L'indépendance contractuelle des liens sociaux est soumise au pouvoir mystique, érigé en loi suprême. La magie naturelle, source de la croyance primitive et qui nous paraît aux antipodes de nos conceptions modernes, trouve son analogue dans une sorte de « magie sociale » : le désir collectif requiert « l'homme de la situation », celui qui disposera d'une force de volonté de l'ordre du magique. Le héros de Carlyle se concrétise par le réalisme héroïque du *Travailleur* de Jünger : le travail devient valeur et libère l'homme. La liberté n'existe que par et dans l'obéissance. Le politicien moderne réunit deux fonctions apparemment incompatibles, d'autant plus si l'idéologie proclamée stipule que l'homme soit passé, avec le « progrès », de l'*homo magus* à l'*homo faber*. Mais, « il appartient au XX^e siècle, cette grande époque technique, d'avoir développé une nouvelle technique du mythe » (Cassirer 1993, 381). Cette technique du mythe en question consiste en la production économique-politique du mythe, au même titre que n'importe quel produit. Cassirer affirme ainsi que « le réarmement militaire n'a été qu'une conséquence du réarmement mental introduit par les mythes politiques » (Cassirer 1993, 381).

Deux étapes de fabrication technique d'un mythe sont nécessaires. Dans un premier temps, Cassirer remarque une modification de la fonction de la langue. Le mot joue son rôle dans un usage sémantique, il est signifiant, constamment présent, condition nécessaire à l'existence de la langue. Mais il peut également jouer un rôle dans un usage magique, présent chez les primitifs, dont la vocation est de produire un effet : cet usage persiste chez les modernes⁴, « le mot magique l'emporte sur le mot sémantique » (Cassirer 1993, 382). Le sens descriptif, logique et sémantique devient normatif, émotif et affectif. Ce symptôme se manifeste pour Cassirer dans l'intraduisabilité de certains termes d'origine nazie en allemand : « Ce qui les caractérise, en effet, n'est pas tant leur contenu ni leur sens objectif que l'atmosphère émotionnelle qui les entoure et qui les enveloppe » (Cassirer 1993, 383). La seule possibilité d'accès au sens, par la médiation de ce genre de termes, devient l'émotion produite en masse, laquelle doit être alors partagée par la communauté technique avide de slogans politiques porteurs d'espoirs. Cassirer prend l'exemple suivant dans la langue allemande :

<i>Sieg</i> = victoire ; <i>Friede</i> = paix	
<i>Siegfriede</i> = paix grâce à une victoire allemande	<i>Siegerfriede</i> = paix dictée par les armées alliées conquérantes

Le second terme, dont la différence phonétique avec le premier n'est pas prépondérante, déclenchait de violentes passions politiques, signe de l'effcience des théories propagandistes de l'époque. On retrouve clairement ce que Jünger désignait comme langue objective des symboles, système de références techniques à portée affective, seul à ne pas être sujet à la déliquescence généralisée de la civilisation des bourgeois et philistins.

La deuxième étape de fabrication technique du mythe consiste à relier chaque action politique à un rite correspondant, de la même manière que dans les sociétés primitives de nombreux rites implacables et réguliers viennent rythmer la vie de chacun et de tous. L'effet principal est celui

d'une dissolution de la responsabilité individuelle, couplée de la désignation d'un groupe fautif coupable à supprimer : le groupe devient « sujet moral ». *Sous l'ère totalitaire du régime nazi, des hommes civilisés, ayant le privilège de ne plus se soumettre à l'état de l'environnement mythique ritualisé de l'homme primitif, ont cessé d'être les acteurs de leur individualité propre et libre.* « En exécutant des rites prescrits, ils se mettent à sentir, à parler et à penser d'une façon uniforme. Leurs gestes ont beau être vifs et agressifs, il s'agit pourtant là d'une vie artificielle et fausse. Ce qui les meut provient d'une force externe. Ils agissent comme des marionnettes dans un théâtre de poupées – en ignorant que les ficelles de ce spectacle comme de toute la vie sociale ou individuelle sont désormais manipulées par des leaders politiques » (Cassirer 1993, 386). La contrainte matérielle des régimes despotiques de tout temps évolue, par la technique du mythe politique, en contrainte formelle : le mythe de la race de Gobineau a ainsi détruit toutes les autres valeurs. Cette fonction destructrice du mythe a pour effet de provoquer un véritable traumatisme affectif, perceptible dans les énoncés quotidiens, figures du déni et *formes du « bon sens »*, du type : « Je sais bien qu'il ne *faut* pas être raciste. Mais quand même... ».

Cassirer poursuit son raisonnement, dans le dernier chapitre du *Mythe de l'Etat*, en analysant le terme de « liberté » dans le langage politique, utilisé encore à l'heure actuelle par tous les partis politiques, chacun redéfinissant la notion selon les avantages de la classe d'individus qu'il entend défendre. Selon lui, il suffirait pourtant de définir ce qu'est la liberté éthique : « Elle est libre de toutes les ambiguïtés qui sont inévitables tant en métaphysique qu'en politique. Les hommes en effet n'agissent pas en tant qu'agents libres parce qu'ils possèdent un *liberum arbitrium indifferentiae*. Une action libre n'est pas marquée par l'absence de mobile, mais par la présence et les caractères d'un motif. Au sens éthique, un homme est un agent libre quand ses motivations dépendent de son jugement et de sa conviction sur ce que doit être le devoir moral » (Cassirer 1993, 388). Le sujet moral se donne lui-même sa propre loi, elle n'a pas à être imposée par une force extérieure, il s'agit de l'autonomie morale kantienne. Mais ce n'est pas un

fait, seulement un postulat : c'est un « impératif » à se redonner à soi constamment. C'est pourquoi la liberté se transforme aisément en un lourd fardeau lorsque le contexte historico-social est défavorable. « C'est là que l'Etat totalitaire et le mythe rentrent en scène. Les nouveaux partis politiques offrent enfin la promesse d'une issue au dilemme existant. Ils détruisent et suppriment le sens même de la liberté, mais simultanément, ils délivrent l'homme de toute responsabilité personnelle » (Cassirer 1993, 389). Le leader politique de ce type de régime se présente d'abord comme un magicien social, mais exerce également une autre fonction : celle du devin. Les augures et autres rites ancestraux se prétendent aujourd'hui scientifiques (économie de « marché ») et philosophiques (« sciences » politiques). La prophétie est devenue une technique de gouvernement parmi les autres. En philosophie allemande, Cassirer repère l'art divinatoire dans l'ouvrage *Le déclin de l'occident* (1918) de Spengler. Ce dernier prétendait avoir trouvé une méthode de prédiction des événements culturels et historiques. Le déclin en question était vu comme provoqué par « un pouvoir du destin » (Cassirer 1993, 391). Tout monde culturel était considéré comme résultant d'un acte mystique, impénétrable et indescriptible par les concepts scientifiques. *L'idée de destinée inévitable est le propre de presque toutes les mythologies*. On peut songer tant à l'apocalypse chrétienne qu'au *Ragnarök* scandinave, en passant par la *Moira* grecque. Cassirer cite un extrait du livre de Spengler : « Si, sous l'impression de ce livre, les hommes de la génération nouvelle se tournent vers la technique au lieu de la poésie, vers la marine au lieu de la peinture, vers la politique au lieu de la philosophie, ils auront accompli mon désir et on ne pourra rien leur souhaiter de meilleur » (Spengler 1948, 16).

Les mêmes désirs, aux origines conservatrices prussiennes, sont présents dans le *Travailleur* (1925) de Jünger : l'incorporation de la technique dans les pratiques laisse une seule alternative possible, « représenter la Figure du Travailleur ou périr » (Jünger 1989, 111). La Figure du Travailleur désigne une modalité d'appréhension du monde, unique et généralisée, qui utilise la technique, non pas pour constituer un monde, mais uniquement pour le *mobiliser* en un

réseau coordonné de performances individuelles interactives. Selon Cassirer, le parallèle s'étend également à l'ouvrage *Être et temps* (1927) de Heidegger, critique que l'on retrouve également chez Günther Anders où est visée la *Geworfenheit*, l'être-jeté dans le temps, condition de notre existence qui serait à assumer en propre comme destin (Anders 2001, 206-209). Le *Dasein* est déjà mort avant même de naître, ce qui ne pousse évidemment pas à s'engager activement pour changer quoi que ce soit au monde. « On pouvait essayer de comprendre, d'interpréter [les conditions de notre existence] ; mais non les changer » (Cassirer 1993, 395). Le processus culturel décrit par Cassirer comme co-constitution réciproque du moi et du monde s'éteint, et, avec lui, toute possibilité de liberté éthique. Il ne s'agit pas de présumer d'un effet direct de la littérature philosophique sur le contexte et l'agir politique de chacun. « Toutefois, cette nouvelle philosophie a affaibli et lentement miné les forces qui auraient pu résister aux mythes politiques modernes » (Cassirer 1993, 396).

Conclusion

La philosophie est-elle condamnée à rester cantonnée à un rôle de « futilité spéculative » (Cassirer 1993, 399), passive spectatrice de l'histoire ? Avec Cassirer, il est possible de *refuser* cette attitude, que rien ne nous empêcherait de qualifier de *nihiliste*. La philosophie peut être d'une aide incomparable, ne serait-ce qu'en tant que pouvoir stratégique de compréhension des dangers et des illusions dans lesquelles le cynisme et la morosité actuels tentent de nous plonger. Le danger de la technicisation du monde, de l'hégémonie de la technique comme forme symbolique, ne réside pas dans l'essence de la technique, mais dans la contrainte appliquée à l'agir de tous, chacun devant répondre aux principes de performance et d'efficacité pour eux-mêmes. Là où le moyen devient fin en soi indiscutable, l'éthique individuelle se dissout et révèle une absence de culture et de monde.

Le risque totalitaire est permanent pour nos sociétés : il faudrait parvenir à donner tort à Günther Anders, ce qui, soit dit en passant, était son propre souhait, lorsqu'il affirme, dans

son court ouvrage épistolaire *Nous, fils d'Eichmann*, que la situation totalitaire technique est celle vers laquelle nous nous dirigeons et que le nazisme et le communisme stalinien n'ont été que des *intermezzi*. « Et pour cela, il faut que l'on se mette à étudier soigneusement l'origine, la structure et la technique des mythes politiques » (Cassirer 1993, 400).

NOTES

¹ Sur ce point Cassirer s'opposerait à Husserl, entre autres dans le § 85 des *Ideen I*. Détailler cette confrontation mériterait une digression trop étendue compte-tenu du cadre de cet article.

² Ces trois types généraux sont détaillés dans « Le concept de forme symbolique » des *Trois essais sur le symbolique*.

³ On peut penser à la naissance des personnages héroïques, comme Superman, dans les années qui ont suivi la seconde guerre mondiale et ses cultes du héros. Entre temps, les mythes publicitaires sont apparus, disposant des mots pour produire du langage affectif et des images pour produire des représentations collectives. Günther Anders développe ainsi l'idée que « la technique accomplit (*erfüllt*) le mythe » : les cosmonautes ne connaissent pas la perfection de l'échec d'Icare se brûlant les ailes (Anders 1994, 139).

⁴ L'usage technique du langage et ses effets dans la communication de masse renvoie à une analyse de sa fabrication radiophonique (Jolly 2010, 105-110). Mot et image génèrent également des effets particuliers dans la communication de masse télévisuelle (Jolly 2010, 89-105).

REFERENCES

Anders, Günther (Günther Stern). 1937. « Pathologie de la liberté : Essai sur la non-identification ». Trad. fr. Emmanuel Levinas. In *Recherches philosophiques* vol. VI : 22-54, ed. A. Koyré, H.-CH. Puech et A. Spaier. Paris : Boivin.

Anders, Günther. 1994. *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge*. München : C.H. Beck.

Anders, Günther. 2001. *Über Heidegger*. München : C.H. Beck.

Anders, Günther. 2003. *Nous, fils d'Eichmann*. Trad. fr. S. Cornille et P. Ivernel. Paris : Rivages poche.

Berner, Christian, 2010. *Cassirer et la philosophie de la culture*. Conférence à l'université de Tours, 18-19 janvier, à Tours, France.

Cassirer, Ernst, et Martin Heidegger. 1972 a. *Débat sur le Kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*. Trad. fr. P. Aubenque et J.-M. Fataud. Paris : Beauchesne.

Cassirer, Ernst. 1972 b. *La philosophie des formes symboliques. 1, Le langage*. Trad. fr. O. Hansen-Løve et J. Lacoste. Paris : Minuit.

Cassirer, Ernst. 1972 c. *La philosophie des formes symboliques. 2, La pensée mythique*. Trad. fr. J. Lacoste. Paris : Minuit.

Cassirer, Ernst. 1972 d. *La philosophie des formes symboliques. 3, La phénoménologie de la connaissance*. Trad. fr. C. Fronty. Paris : Minuit.

Cassirer, Ernst. 1993. *Le mythe de l'Etat*. Trad. fr. B. Vergely. Paris : Gallimard.

Cassirer, Ernst. 1995. *Ecrits sur l'art : Forme et technique*. Trad. fr. J. Carro et J. Gaubert. Paris : Cerf.

Cassirer, Ernst. 1997. *Trois essais sur le symbolique*. Trad. fr. J. Carro et J. Gaubert. Paris : Cerf.

Dilthey, Wilhelm. 1931. « Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen ». In Wilhelm Dilthey. *Weltanschauungslehre*, GS VIII, ed. B. Groethuysen. Stuttgart : Teubner.

Eyth, Max. 1962-63. *Poesie und Technik*. Stuttgart : Daco.

Jolly, Edouard. 2010. *Nihilisme et technique. Etude sur Günther Anders*. Toulouse : EuroPhilosophie Editions.

<http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article23>.

Jünger, Ernst. 1989. *Le Travailleur*. Trad. fr. J. Hervier. Paris : Christian Bourgeois.

Nietzsche, Friedrich. 1982. *Le gai savoir*. Trad. fr. P. Klossowski. Paris : Folio essais.

Spengler, Oswald. 1948. *Le déclin de l'occident*. Trad. fr. M. Tazerout. Paris : Gallimard.

E. Jolly est doctorant, rattaché à l'UMR STL de l'Université de Lille 3. Il prépare actuellement une thèse de philosophie sous la direction de Christian Berner et Jean-Marc Ferry (ULB) intitulée « L'homme sans monde. Technique et éthique dans la philosophie de Günther Anders ». Dernière publication : *Nihilisme et technique. Etude sur Günther Anders*, Toulouse, Europhilosophie Editions, 2010.

Adresse :

Edouard Jolly
UMR 8163 STL
Bureau B4 142b
Université de Lille 3
B.P. 60149
59653 VILLENEUVE D'ASCQ CEDEX
E-mail : edouard.jolly@etu.univ-lille3.fr

Wertapriori und Wertsein in der materialen Wertethik Max Schelers

Wei Zhang
Sun Yat-sen Universität, China &
Universität Erfurt, Deutschland

Abstract

The value a priori and value-being in Max Scheler's material ethics of value

Scheler called "material ethics of value" his own phenomenological ethics. Therefore, to clarify the concept of "value" is the most important step for a good understanding of his phenomenological material ethics of value. In the whole framework of the phenomenological movement, many phenomenologists such as Husserl, Scheler, and N. Hartmann and so on developed their own ethics of value. But we can see the fundamental difference between Husserl's or Hartmann's ethics of value and Scheler's one. The reason for this is that they prescribed "value" differently. In Scheler's phenomenological material ethics of value, there are two basic formulations of value: the former is the value a priori as material a priori (more exactly, the relevant priori feeling), and the latter, the value being as a ultimately basic form of being (such a value-being is as basic as *Dasein* and *Sosein*, and by it, Scheler refuted Heidegger's question on value being in advance). On the one hand, in contrast with Husserl, Scheler regarded value a priori as primal-phenomenon; On the other hand, unlike N. Hartmann, Scheler prescribed value-being as "the relative being of act". In this sense, Scheler's phenomenological material ethics of value is founded neither merely on the value a priori in the sense of thing-phenomenology, nor merely on emotional a priori in the sense of the act-phenomenology, but on a "material apriorism". There are three kinds of a priori in such a "material apriorism": value a priori, emotional a priori and the relevant a priori between fact and act.

Keywords: Scheler, value a priori, value-being, relative being of act, primal-phenomenon, being as it is

Schon Hans-Georg Gadamer hat betont: „Die nationale Tradition der Philosophie in Deutschland legt es nahe, dass wir als erstes die sogenannte Wertphilosophie in den Blick nehmen.“ (Gadamer 1987, 189). In dieser deutschen philosophischen Tradition erwähnt er viele Namen von Philosophen, z. B. Kant, den Neukantianismus Windelbands und Rickerts

sowie als einen der wichtigsten Vertreter Hermann Lotze: „Seine Bedeutung geht über die des Begründers der Wertphilosophie weit hinaus.“ (Schnädelbach 1983, 206)¹. Natürlich hat er auch F. Brentano, E. Husserl, M. Scheler und N. Hartmann usw. berührt. Offensichtlich bleibt Schelers Phänomenologie der Werte in dieser Tradition der Wertphilosophie. Es ist jedoch auch offenbar, dass Schelers Phänomenologie der Werte von anderer Wertphilosophie in dieser Tradition zu unterscheiden ist.

Scheler nennt seine phänomenologische Ethik „materiale Wertethik“, also ist es die Hauptaufgabe für uns, den Begriff „Wert“ zu erklären, um Schelers phänomenologische materiale Wertethik besser zu verstehen und gegen ähnliche Ansätze abzugrenzen. Denn auch Husserl entwickelt eine phänomenologische Wertethik, aber es gibt einen großen Unterschied zwischen Husserls und Schelers Konzeption hinsichtlich der ursprünglichen Stelle der phänomenologischen Wertethik. Meiner Meinung nach besteht die Quelle des grundsätzlichen Unterschiedes zwischen Husserl und Scheler darin, dass sie beide ganz verschiedene Bestimmungen der Werte oder des Wertseins haben. Außerdem gibt es eine Wertethik bei N. Hartmann, doch Scheler übt sehr scharfe Kritik an Hartmanns Wertethik. Der gründlichste Unterschied zwischen Scheler und Hartmann besteht so auch in der Bedeutung des Begriffs „Wert“. Natürlich ist es nicht möglich, in einer kleinen Arbeit vollständig Schelers Wertphilosophie zu erklären. Infolgedessen müssen wir uns auf die Grundbestimmung der Werte bei Scheler beschränken².

Bereits in seiner Dissertation hat Scheler sich mit dem Wertproblem beschäftigt. Auf die Frage „Was ist der Wert?“ antwortet er: „Sofern das »ist« als Ausdruck der Existenz (und nicht als bloße Kopula) gemeint ist: Der Wert *ist* überhaupt nicht. Der Wert ist sowenig einer Definition fähig wie der Begriff des Seins.“ (Scheler 1971, 98) Wie können wir dann aber eigentlich über Wert diskutieren? Diesbezüglich gibt es meiner Meinung nach zwei Hauptpunkte: erstens Wertapriori als materiales Apriori bzw. Korrelat des apriorischen Fühlens; zweitens Wertsein als letzte Grundart des Seins, das ebenso elementar wie Dasein und Sosein ist.

1. Wertapriori als Urphänomen

Husserl behauptet: „Werte sind ihrem Wesen nach fundierte Gegenstände, [...] Werte sind *sekundäre Gegenstände*.“ (Husserl 1988, 310). Das heißt, dass für Husserl Werte als „volle intentionale Korrelate des wertenden Aktes“ immer nur „*in der Einheit eines synthetischen Gefühls*“ gegeben sind, wertende Akte oder Wertfühlen immer in objektivierenden Akten gründen³. Deswegen kann man zwei wichtige Punkte bei Husserl feststellen: 1) Werte als Korrelate von wertenden Akten oder Gemütsakten sind unselbständig und „in dem der unterliegenden Noese“ fundiert; 2) Die Wertapperzeption ist in der Dingapperzeption fundiert, oder das „Gefallensbewusstsein, das im Gegenstandsbewusstsein fundiert ist, ist Einheitsbewusstsein und in analogem Sinn sich entfaltendes, gebendes etc.“⁴. Scheler dagegen lehnt diese Bestimmung von Wert und Wertfühlen sehr deutlich ab. Für Scheler sind die Werte nicht „fundiert“ oder „sekundär“, sondern gehören zu den „Urphänomene(n)“, bzw. „unreduzierbaren Grundphänomene der fühlenden Anschauung“ (Scheler 1980, 259 & 270).

Nach Scheler müssen die Werte immer „selbst *anschaulich gegeben* sein oder auf eine solche Art der Gegebenheit zurückgehen“ (Scheler 1980, 37). Deswegen ist der Wert als materiales Apriori in der phänomenologischen Erfahrung oder Wesensschau bzw. dem Wertfühlen selbst gegeben. In diesem Sinne kann man ihn als „Wertapriori“ bezeichnen. Diese Art von Wertapriori als materiales Apriori stellt also „einen eigenen Bereich von *Gegenständen*“ dar (Scheler 1980, 37). Somit wird dieses gegenständliche Wertapriori von Scheler „Qualitäten“ bzw. „Wertqualitäten“ genannt; Scheler führt dazu aus: „Wenn man also Werte überhaupt unter eine Kategorie subsumieren will, so muss man sie als *Qualitäten* bezeichnen, nicht aber als Beziehungen.“ (Scheler 1980, 249) Alle Werte sind *materiale Qualitäten* als Korrelate des Wertfühlens; wie Manfred S. Frings formuliert, können alle Werte „im phänomenologischen Sinne eines noematischen Gehaltes intentionaler Fühlakte begriffen werden, die von Denk- und Wollensakten scharf zu unterscheiden sind“ (Frings 1973, 15).

Weil alle materialen Apriori als Wesenheit oder Washeit *ideal* sind, bezeichnet Scheler diese Wertqualitäten als Wertapriori also auch als „*ideale Objekte*“ (vgl. Scheler 1980, 43). Wertqualitäten als „*ideale Objekte*“ sind von Gütern zu unterscheiden, denn nach Scheler sind Güter ihrem Wesen nach *Wertdinge* (vgl. Scheler 1980, 32). Die Wertqualitäten sind indessen von Dingen und natürlich auch Gütern unabhängig. Das „*Gut* verhält sich zur Wertqualität so, wie sich das Ding zu den Qualitäten verhält, die seine »Eigenschaften« erfüllen“ (Scheler 1980, 42). Hier ist zunächst festzustellen, dass der Wert seinem Wesen nach nicht als „Eigenschaft“ eines Dinges, sondern nur als materiale „Qualität“ bezeichnet wird, und dass die Werte als Qualitäten bzw. Wertqualitäten „die bloßen Eigenschaften der dinglich gegebenen Einheiten, die wir *Güter* nennen“, erfüllen (vgl. Scheler 1980, 35). Trotzdem ist für Scheler „der Wert auch nicht »die Eigenschaft« eines Dinges neben seinen anderen sinnlichen Eigenschaften. Alle diese Begriffe »Ding«, »Eigenschaft«, »Tätigkeit« können für die Erklärung des Wertes nichts leisten, ziehen vielmehr mit jener Macht, die historischer Begriffsbildung eignet, den Wert immer schon von vornherein in die Kategorie des Seins hinein.“ (Scheler 1971, 98).

Es ist bei Scheler sehr klar, dass die Güter als Wertdinge nicht mit den Dingen verwechselt werden können⁵. Tatsächlich sind die Güter nicht in den Dingen fundiert und so ist es nach Scheler auch phänomenologisch nicht evident, dass etwas zuerst Ding sein muss, um Gut sein zu können. Vielmehr stellt für Scheler „das Gut eine »dinghafte« Einheit von Wertqualitäten, resp. Wertverhalten dar, die in einem bestimmten Grundwert fundiert ist. Die *Dinghaftigkeit*, nicht aber »das« Ding ist im Gute gegenwärtig.“ (Scheler 1980, 43). Im Unterschied zu den „wertvollen Dingen“ wird diese dinghafte Einheit in einem Gut „durch die Einheit einer Wertqualität konstituiert“. Scheler betont: „Eben dies ist für die Güter wesentlich, dass hier der Wert nicht auf das Ding nur aufgebaut erscheint, sondern dass sie gleichsam völlig *durchdrungen* sind von Wert, und dass die Einheit eines Wertes bereits die Zusammengefasstheit aller anderen in dem Gute vorfindlichen Qualitäten [...] *leitet*.“ (Scheler 1980, 44). Wenn

z.B. die Farben eines Bildes von Vincent van Gogh verbleichen, wird wahrscheinlich das Ding (nämlich das Papier) nicht tangiert, während das Gut (nämlich das Kunstwerk) zerstört ist.

Damit behauptet Scheler, dass Güter und Dinge gleich ursprünglich gegeben sind und die Welt „so ursprünglich ein »Gut« ist, „wie sie ein »Ding« ist“ (Scheler 1980, 44). Dementsprechend ist für Scheler jede Bildung einer *Güterwelt* durch „irgendeine *Rangordnung der Werte* bereits geleitet“. Diese Rangordnung der Werte ist wie die Wertqualitäten ebenso echt und wahr wie auch material, und diese *materiale* Rangordnung der *Wertqualitäten* ist „vom Dasein einer *Güterwelt*, in der sie zur Erscheinung kommt, desgleichen von der Bewegung und Veränderung dieser Güterwelt in der Geschichte ganz unabhängig“ (Scheler 1980, 37f.). Nach Scheler bestimmt diese Rangordnung der Werte zwar „durchaus nicht *eindeutig* die betreffende Güterwelt. Aber sie steckt ihr einen *Spielraum des Möglichen* ab, außerhalb dessen eine Bildung von Gütern nicht erfolgen kann. Sie ist insofern der betreffenden Güterwelt gegenüber *a priori*.“ (Scheler 1980, 44). Das heißt, materiales Wertapriori bedeutet nicht nur gegenständliches Apriori von Wertqualitäten, sondern auch Apriori der Rangordnung der Werte⁶.

Im Grund genommen sind die Werte „Urphänomen“, Letztgegebenheit oder „Urgegebenheit“⁷ (Scheler 1980, 208). Wie W. Henckmann in diesem Zusammenhang betont, beruhen die Werte nicht wie Begriffe oder Urteile auf theoretischen Akten, sondern sind unmittelbar gegeben. Alle Werte sind „»objektiv« und »gegenständlich« bestimmt und nicht weiter rückführbar auf andere Gegebenheiten“ (Henckmann 1998, 103). Schelers Behauptung besteht also nicht darin, dass eine mögliche Verbindung der Werte mit den Dingen zuzulassen ist, sondern darin, dass diese mögliche Verbindung der Werte mit den Dingen mit dem Wesen der Werte und Werterkenntnisse nichts zu tun hat. Es ist allerdings nach Scheler abzulehnen, dass die Konsequenz eines rein phänomenologischen Vorgehens bei Husserl unterbrochen wird. Deswegen sind Werte für Scheler immer „unreduzierbare Grundphänomene der fühlenden Anschauung“. Für einen Gegenstand offenbart sich

sehr klar: „Sein Wert schreitet ihm gleichsam voran; er ist der erste »Bote« seiner besonderen Natur. Wo er selbst noch undeutlich und unklar ist, kann jener bereits deutlich und klar sein.“ (Scheler 1980, 40).

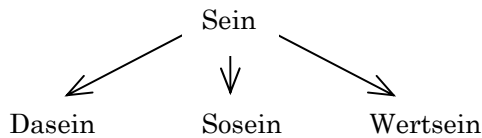
Die Wertqualitäten als Urphänomene sind nicht nur von den objektivierenden Akten in Husserls Sinn unabhängig, sondern auch gänzlich „von der psychophysischen Organisation der Subjekte, die die Werte erleben“ (Henckmann 1998, 103). Das Wertapriori hingegen ist „ideales Objekt“ und deshalb behauptet Scheler: „Erst in den Gütern werden Werte »wirklich«. Sie sind es noch nicht in wertvollen Dingen. Im Gute aber ist der Wert *objektiv* (was er immer ist) *und wirklich* zugleich.“ (Scheler 1980, 43). So ist in Schelers Phänomenologie ein idealer Gegenstand als materiales Apriori weder reales Dasein noch ein Bestandteil vom „Ideenhimmel“ in Platons Sinn. Demgemäß ist das Wertapriori als „ideales Objekt“ auch von dem „Ideenhimmel“ scharf zu unterscheiden. Was jedoch bedeutet eigentlich Wert als ideales Objekt, aber nicht als ideales Sein?

2. Wertsein als „aktrelatives Sein“

Angelika Sander weist deutlich darauf hin: „Scheler ist kein Wertethiker im klassischen Sinn. Entgegen der landläufigen Meinung behauptet er z. B. [k]ein »ideales Sein« oder »Gelten« von Werten.“ (Sander 2001, 43). Einerseits betont Scheler im Gegensatz zur bloßen „Geltungs“-Theorie in der Nachfolge H. Lotzes: „Auch die Behauptung, dass Werte gar nicht seien, sondern nur gälten, verdient Zurückweisung.“ (Scheler 1980, 195; auch vgl. Henckmann 2000, 20). Für Scheler sind die Werte Tatsachen und gehören zu einer bestimmten Erfahrungsart. Allerdings *ist* der Wert, und das *Sein der Werte* ist ein „selbständiges Sein“. Andererseits kann man auch wie Heidegger fragen: „Was besagt ontologisch Wert?“ (Heidegger 1976, 91)⁸ oder: was bedeutet eigentlich Wert als ideales Objekt, aber nicht als ideales Sein? Scheler macht diesbezüglich sehr klar: „Wir leugnen aufs Bestimmteste, dass es »ideales Sein« gäbe als selbständige Seinsregion. [...] klar muss wohl sein, dass es kein ideales Sein als besondere *Art des*

Seins respektive *Daseins* gibt, sondern nur »ideales« So-sein, Wesen, d. h. Gegenstände des Wissens und Erkennens (also aktrelatives »Sein«). (Scheler 1979, 241). Das heißt: diese Art von idealem Objekt wird von Scheler nicht als ideales Dasein oder Realsein⁹, sondern als ideales Sosein angesehen.

Scheler betont weiter, dass dieses ideale Sosein „ontologisch stets zu einem Realsein gehören [muss], ja ontologisch von diesem überhaupt nicht geschieden ist – geschieden vielmehr nur in Bezug auf Mens und Wille, also auf ein geistiges ungegenständliches *Akt-Zentrum*“ (Scheler 1979, 241). In der Tat hat Scheler schon sehr deutlich drei Grundarten des Seins unterschieden, wenn er sagt: „Ganz geschieden werden muss das Sein von Da-sein, So-sein, Wert-sein werden, die drei Arten des Seins sind.“ (Scheler 1979, 235). Nach Scheler ist Wertsein „als letzte Grundart des Seins ebenso elementar wie Dasein und Sosein“ (vgl. Scheler 1979, 60). Man kann dieses Grundverhältnis durch das folgende Schema verdeutlichen:



Drei wichtige Punkte in diesem Schema sind besonders zu betonen. Erstens sind Wertsein und Dasein und Sosein für Scheler „scheinbar nur im Geiste und durch den Geist, nicht an sich und ontologisch“. (Scheler 1979, 242). Zweitens gehört jeder Wert *ontisch* zu einem Dasein, „auch wenn wir nicht wissen, zu welchem, respektive zu welchem soseinsbestimmten Dasein“; so betont Scheler: „Nicht das Wert-sein fundiert ontisch das Dasein, sondern das Dasein das Wertsein.“ (Scheler 1979, 58f.). In diesem Sinne entwickelt Manfred S. Frings eine Theorie der „funktionalen Existenz der Werte“ (*The functional Existence of Values*) (vgl. Frings 1997, 22ff.; Frings 2003, 72ff.). Drittens darf diese „ontische Seinspriorität“ nicht mit der *Gegebenheitspriorität des Wertseins* verwechselt werden, denn nach Scheler ist die *Gegebenheitspriorität des Wertseins* von der

„ontischen Seinspriorität“ zu unterscheiden. Im Unterschied zur ontischen Seinspriorität ist das Wertsein in der Ordnung der *Gegebenheit* für Scheler „vor“ dem Sosein und Dasein gegeben (vgl. Scheler 1979, 62).

Dementsprechend gibt es verschiedene Gegebenheitsarten des Daseins, Soseins und Wertseins. Während wir etwas als Dasein („als Widerstand gegen unsere im Wollen und Aufmerken gegebene »Tätigkeit«“) *erfassen* und auch als Sosein *erkennen* können, können wir es als Wertsein *lieben oder hassen, vorziehen und hintan setzen, d.h. fühlen*. Deswegen betont Scheler auch, dass die *Gegebenheitspriorität des Wertseins* von der „Priorität der Zeitfolge anstatt der Zeitordnung der gebenden Akte“ zu unterscheiden ist. Wie wir schon erwähnt haben, handelt es sich hier um das Problem der Fundierung bei Scheler. Wenn Scheler z. B. sagt, Lieben sei „vor“ dem Erkennen, bedeutet das nicht, dass „[i]n der Zeitfolge [...] sich zuerst das Lieben [finde], dann das Erkennen, sondern in der Ordnung der Folge, wobei die *Folgedauer* metrisch null sein kann, beides also gleichzeitig ist“, sondern „Liebe *erzeuge* das Erkennen usw.“ (vgl. Scheler 1979, 63). Gemäß dem Satz vom Primat der Wertgegebenheit bestimmt Scheler auch den „*Primat der Liebe und des Hasses vor Wissen (Erkenntnis) und Wollen zugleich*“ (vgl. Scheler 1979, 64; Scheler 1986, 77-98).

Hier scheint allerdings insofern ein Widerspruch vorzuliegen, als das Wertsein nach Scheler einerseits „als letzte Grundart des Seins ebenso elementar wie Dasein und Sosein“ ist (Scheler 1979, 60), aber andererseits das Wertsein, „anschauliches Sosein“ und „bedeutungsmäßiges Sosein“ zusammen zum Sosein gehören (Scheler 1979, 101). Meiner Meinung nach gibt es nämlich zwei verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Sosein“ bei Scheler: das Sosein im engeren Sinne und im weiteren Sinne. Scheler unterscheidet im Kontext der Gegebenheit Gegenstandsein von Widerstandsein. Im Unterschied zu dem Dasein oder Realsein als Widerstandsein wird *das Sosein im weiteren Sinne* als Gegenstandsein bezeichnet. In diesem Sinne gehören *das Sosein als intelligibles Sein im engeren Sinne* und Wertsein gemeinsam zum Sosein im weiteren Sinne als Gegenstandsein. Deswegen gibt es

dar, der besagt, dass ein „Zusammenhang zwischen dem Wesen des Gegenstandes und dem Wesen des intentionalen Erlebnisse“ bestehe.

Darin kann man Schelers Unterscheidung der drei Gebiete der Phänomenologie (Sachphänomenologie, Aktphänomenologie und Phänomenologie der Korrelationen¹¹) und eine Betonung eines dieser drei Gebiete wiederfinden (vgl. Scheler 1980, 90). Aber dieser höchste „Grundsatz der Phänomenologie“ als „Korrelationsapriori“ ist nicht nur bei Scheler, sondern natürlich auch bei Husserl zu benennen. Im späteren wichtigen Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* formuliert Husserl selber klar: „Der erste Durchbruch dieses universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen (während der Ausarbeitung meiner »Logischen Untersuchungen« ungefähr im Jahre 1898) erschütterte mich so tief, daß seitdem meine gesamte Lebensarbeit von dieser Aufgabe einer systematischen Ausarbeitung dieses Korrelationsapriori beherrscht war.“ (Husserl 1954, 169, Anm. 1). Und tatsächlich muss eine phänomenologische Ethik auf diesem Korrelationsapriori bzw. dem „Prinzip der Korrelation von Erscheinenden und Erscheinen“ beruhen, die als eine „Ethik der Intentionalität“ bekannt geworden sei, wie Klaus Held ganz richtig betont (Held 1993, 101)¹².

Nicolai Hartmann allerdings folgt in seiner Ethik nicht mehr diesem Korrelationsapriori, worauf Georg Gadamer hinweist: „Dazu erfand Nicolai Hartmann, der Husserlschen Parole der Korrelationsforschung zum Trotz, geradezu die Unterscheidung von Akt-Phänomenologie und Gegenstands-Phänomenologie und machte sich zum Anwalt der letzteren.“ (Gadamer 1987, 204). Auch W. Henckmann betont richtig: „Hartmann hat die Apriorität der Wertgehalte auf ihr ideales Sein zurückgeführt, wofür er zum Platoniker abgestempelt wurde.“ (Henckmann 1992, 89). Aber ich stimme ihm nicht zu, wenn er weiter schreibt: „ebenso Scheler, obwohl er ein ideales Sein der Werte bestritten und nur – in einem freilich unentwickelten Sinn – von einem unabhängig bestehenden »Wert-Sein« gesprochen hat, das sich kategorial von anderen Arten des Seins unterscheidet.“ (Henckmann 1992, 89). Wie oben bemerkt,

bedeutet das Wertsein bei Scheler immer ein „aktrelatives Sein“ und gehört *ontisch* zu einem Dasein, das Wertsein ist also wohl doch nicht „unabhängig bestehend“.

Scheler seinerseits kritisiert scharf, dass Hartmann „auf einen allzu handgreiflichen Realontologismus und Wertwesensobjektivismus zurückgeht“. Für Scheler muss man „einen von Wesen und möglichen *Vollzug* lebendiger geistiger *Akte* ganz »unabhängig« bestehen sollenden Ideen- und Werthimmel – »unabhängig« nicht *nur* von Menschen und menschlichen Bewußtsein, sondern von *Wesen und Vollzug eines lebendigen Geistes überhaupt* – prinzipiell schon von der *Schwelle* der Philosophie zurückweisen“ (Scheler 1980, 21)¹³.

In diesem Sinne kann man sagen, dass Scheler einerseits im Unterschied zu Husserl das Wertapriori als Urphänomene ansieht, und dass er andererseits im Unterschied zu N. Hartmann das Wertsein ein „aktrelatives Sein“ nennt.

Die Werte und die Rangordnung der Werte bei Scheler sind weiter, wie Ludwig Landgrebe anmerkt, „nie gedacht als ein an sich bestehendes Reich der Geltung, sondern immer in Korrelation zu den Sphären in der Struktur der Persönlichkeit und ihres Bewußtseins“ (Landgrebe 1975, 81). Daher können wir nun feststellen, dass die Grundlage der Ethik bei Scheler das intentionale Fühlen bzw. die apriorischen Emotionen sind, wodurch er seine materiale Wertethik entwickelt. Daher ist die Grundlegung zur phänomenologischen materialen Wertethik bei Scheler weder bloßes Wertapriori in der Sachphänomenologie noch bloßes Emotionales Apriori in der Aktphänomenologie, sondern ein „materialer Apriorismus“, der drei Arten von Apriori (Wertapriori, Emotionales Apriori und Korrelationsapriori) beinhaltet. Der „Wert“ in der phänomenologischen materialen Wertethik Schelers bedeutet gleichermaßen Wertapriori als Urphänomen und Wertsein als „aktrelatives Sein“¹⁴.

ANMERKUNGEN

¹ Das 6. Kapitel Schnädelbachs Buchs stellt deutlicher die Tradition der deutschen Wertphilosophie dar, drei Typen der Wertphilosophie werden unterschieden, nämlich, 1) Werttheoretische Umdeutung des Idealismus

(Hermann Lotze); 2) Transzendente Wertphilosophie (W. Windelband, H. Rickert); und 3) Phänomenologische Wertphilosophie (Scheler, N. Hartmann) (vgl. Schnädelbach 1983, 197-231).

² Zu Schelers Wertphilosophie vgl. Ehrl 2001; Bermes 2002, 147-161.

³ Husserl scheint noch die intentionale Struktur der „*Wertapperzeption*“ und solcher Bewusstseinsakte zu analysieren: „Wie wir in der natürlichen Blickstellung auf unsere subjektiven Erlebnisse bei Empfindungsdaten nicht scheiden zwischen einem *Empfinden »des« Tons* und dem *Tondatum selbst*, so scheiden wir auch nicht zwischen einem *Fühlen* und dem *gefühlten Wert* des Tondatums. Wir sprechen überhaupt nicht von Wert, wir haben hier nur ein Wort, sinnliche Lustcharakter des Tons. Wie die Sinnesdaten das Material sind für das Erlebnis, [...] so sind die sinnlichen Gefühle das Material für unsere Wertapperzeption, für die Erlebnisse, in denen wir etwa eine Melodie oder Symphonie, ein Gedicht usw. wertend erfassen und genießen *in der Einheit eines synthetischen Gefühls*.“ (Husserl 2004, 326) In *Ideen I* betont Husserl, dass sich die Vorstellungen nur auf „die bloße Sache“, die wertenden Akte aber auf „die werte Sache“ richten. Genauer gesagt ist der Wert das „volle intentionale Korrelat des wertenden Aktes“ (vgl. Husserl 1976, 58, 76).

⁴ Husserl, MS. A VI 7/11 a-b, zitiert nach Melle 2005, 116.

⁵ Zugleich muss man die Wertdinge von den *Dingwerten* unterscheiden. Nach Scheler ist erstere eine „dinghafte“ Einheit von Werten, während letztere die bloßen Werte, „die Dinge »haben«, die Dingen »zukommen«“ bedeutet (Scheler 1980, 42f.).

⁶ Scheler macht klar: „Die wichtigsten und grundlegendsten aller apriorischen Beziehungen bestehen aber im Sinne einer *Rangordnung* zwischen den Qualitätensystemen der materialen Werte, die wir als *Wertmodalitäten* bezeichnen. Sie bilden das eigentliche *materiale Apriori* für unsere Werteinsicht und Vorzugseinsicht.“ (Scheler 1980, 122). Diese apriorische Rangordnung zwischen den Wertmodalitäten ist im Wesen sowohl von allen Gütern als auch von allen wertefühlenden Organisationen unabhängig. Nach Scheler ist das Apriori der Rangordnung der Werte auch in der phänomenologisch sittlichen Einsicht selbst gegeben.

⁷ In diesem Sinne ist es meiner Meinung nach nicht sehr evident, wenn Guido Cusinato den Wert als „Element der Vor-Gegebenheit, nicht der Gegebenheit“ bezeichnet (vgl. Cusinato 1997, 67). Denn *Urphänomen* oder *Urgegebenheit* bedeutet in diesem Kontext, dass der Wert einerseits von der „Vorstellung“ (z.B. in Husserls Sinn), andererseits von den Lustzuständen unabhängig ist und in der sittlichen Erkenntnis selbst selbständig gegeben sein kann. Deswegen ist der Wert meiner Meinung nach vor allem ein Element der Gegebenheit und zwar der Urgegebenheit.

⁸ In der Tat hat Heidegger schon selbst auf diese Frage geantwortet: „Werte sind *vorhandene* Bestimmtheiten eines Dinges. Werte haben am Ende ihren ontologischen Ursprung einzig im vorgängigen Ansatz der Dingwirklichkeit als der Fundamentalschicht.“ (Heidegger 1976, 133). Nach Heidegger gibt es ontologisch ein „Haften“ der Werte an den Dingen. Es ist sicher interessant, den Unterschied zwischen Scheler und Heidegger hinsichtlich des Verständnisses von Wert systematisch zu erforschen. Aber im Rahmen dieser Arbeit und aufgrund ihres Hauptthemas können wir hier nicht weiter

darüber diskutieren. Was die wichtigere Kritik an Heideggers Verständnis von Wert betrifft, vgl. Frings 1992, 99-113; Reiner 1974, 145ff. Der wichtigste Verteidiger von Heidegger ist Parvis Emad (vgl. Emad 1981). Philip Blosser hat schon ausführlicher Heidegger und P. Emad bezüglich des Verständnis von Wert kritisiert (Blosser 1995, 75-88). Es ist besonders zu betonen, dass Kenneth W. Stickers durch Schelers Lehre von „Widerstand“ und „Leiden“ die Theorie der Werte als „ontologische Differenz“ und zwar „différance“ (in Jacques Derridas Sinn) entwickelt (vgl. Stickers 1997, 137-154).

⁹ Für Scheler ist Dasein immer ontologisch mit Realsein synonym (vgl. Scheler 1979, 62, usw.).

¹⁰ Zwei verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Urphänomen“ sind deutlich zu unterscheiden: 1) Urphänomen als „letztes selbständiges Phänomen“ (Scheler 1972, 122, Anm.); 2) Urphänomen als „Urgestalt“ (vgl. Scheler 1979, 88). Ersteres bedeutet „unreduzierbares Grundphänomen“, wie wir es oben genannt haben. Im Bezug auf die Unabhängigkeit der Werte vom wahrgenommenen Ding oder des Wertfühlers der Vorstellung bezeichnet Scheler die Werte als Urphänomen bzw. „unreduzierbare Grundphänomene der fühlenden Anschauung“ (vgl. Scheler 1980, 270). Im Unterschied dazu heißt Letzteres Soseinsbildgehalt oder anschauliches Sosein. In diesem Kontext handelt es sich um den Unterschied zwischen Urphänomen und Idee (als Soseinsbedeutungsgehalt oder bedeutungsmäßiges Sosein) oder Anschauung und Denken innerhalb intelligibler Sphäre. In diesem Sinne können wir nicht Gerhard Ehrl zustimmen, der die Werte durch zwei verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Urphänomen“ erläutert (Ehrl 2001, 55ff.).

¹¹ Hiermit betont Scheler: „Nun hat die Phänomenologie auf allen Gebieten, die sie ihrer Untersuchung unterzieht, drei Arten von Wesenszusammenhängen zu scheiden: 1) die Wesenheiten (und ihre Zusammenhänge) der in den Akten gegebenen *Qualitäten* und sonstigen *Sachgehalte* (Sachphänomenologie); 2) die Wesenheiten der *Akte selbst* und die zwischen ihnen bestehenden Zusammenhänge und Fundierungen (Akt- oder Ursprungsphänomenologie); 3) die Wesenszusammenhänge *zwischen Akt- und Sachwesenheiten*.“ (Scheler 1980, 90). Wir folgen W. Henckmann und bezeichnen die Phänomenologie der Wesenszusammenhänge zwischen Akt- und Sachwesenheiten (das dritte Gebiet in Schelers Sinne) als „Phänomenologie der Korrelationen“ (vgl. Henckmann 1998, 44).

¹² Aber meiner Meinung nach ist Schelers phänomenologische materiale Wertethik gerade eine Ethik der Intentionalität, und deshalb trifft nicht zu, dass sie „so lange in der Luft“ hängt.

¹³ Was neuere Untersuchungen des Verhältnisses zwischen der Wertethik bei Scheler und bei N. Hartmann betrifft, vgl. Kelly 2008.

¹⁴ Die vorliegende Arbeit gehört zu meiner Diplomarbeit, die im Sommersemester 2009 der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität Charles in Prag im Rahmen des Programms „Deutsche und französische Philosophie in Europa“ (EuroPhilosophie) angenommen wird. Mein Dank gilt an erster Stelle Herrn Prof. Dr. Hans Rainer Sepp, der die Arbeit betreute und mir zahlreiche überaus hilfreiche wissenschaftliche Leitung gegeben hat. Für die deutsche Korrektur und Verbesserung danke

ich sehr innig Frau Dr. Helga Blaschek-Hahn (Prag), ohne ihre große Hilfe hätte diese Arbeit nicht im jetzigen Zustand vorgelegt werden können.

LITERATURVERZEICHNIS

Avé-Lallemant, Eberhard. 1980. Schelers Phänomenbegriff und die Idee der phänomenologischen Erfahrung. *Phänomenologische Forschungen* 9: 90-123.

Bermes, Christian. 2002. Perspektive und Wert. Dasein und Relativität der Werte bei Scheler. *Phänomenologische Forschungen*, Jahrgang 2002: 147-161.

Blosser, Philip. 1995. *Scheler's Critique of Kant's Ethics*. Athens: Ohio University Press.

Cusinato, Guido. 1997. Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers. In *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, 62-80, hrsg. von G. Pfafferott. Bonn: Bouvier Verlag.

Ehrl, Gerhard. 2001. *Schelers Wertphilosophie im Kontext seines offenen Systems*. Neuried: Ars Una.

Emad, Parvis. 1981. *Heidegger and the Phenomenology of Values. His Critique of Intentionality*. Glen Ellyn, Illinois: Torey Press.

Frings, Manfred S. 1973. Max Scheler. Drang und Geist. In *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, Bd. 2, 9-42, hrsg. von J. Speck. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Frings, Manfred S. 1992. The Background of Max Schelers 1927 Reading of Being and Time. A Critique of a Critique through Ethics. *Philosophy Today* 1992: 99-113.

Frings, Manfred S. 1997. *The Mind of Max Scheler. The first Comprehensive Guide based on the Complete Works*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.

Frings, Manfred S. 2003. *Lifetime. Max Scheler's Philosophy of Time. A First Inquiry and presentation*. Dordrecht/Boston/London: Springer.

Gadamer, Hans-Georg. 1987. *Gesammelte Werke, Bd. 4, Neuere Philosophie II. Probleme. Gestalten*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Heidegger, Martin. 1976. *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Held, Klaus. 1993. „Intentionalität und Existenzerfüllung“. In *Person und Sinnerfahrung: philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für Georg Scherer zum 65. Geburtstag*, 101-116, hrsg. von Carl Friedrich Gethmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Henckmann, Wolfhart. 1992. „Materiale Wertethik“. In *Geschichte der neuen Ethik. Bd. II*. 82-102, hrsg. von A. Piper. Tübingen & Basel: Francke.

Henckmann, Wolfhart. 1998. *Max Scheler*. München: C. H. Beck Verlag.

Henckmann, Wolfhart. 2000. „Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung“. In *Person und Wert. Schelers »Formalismus« – Perspektiven und Wirkungen*, 11-28, hrsg. von Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.

Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage. Neu hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. Den Haag, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hrsg. von Ullrich Melle. Den Haag, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Hrsg. von Henning Peucker.

Den Haag, Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.

Kelly, Eugene. 2008. Material Value-Ethics: Max Scheler and Nicolai Hartmann. *Philosophy Compass* 3/1: 1–16.

Landgrebe, Ludwig. 1975. „Geschichtsphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl“. In *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, 79-90, hrsg. von Paul Good. Bern & München: Francke-Verlag.

Melle, Ullrich 2005. „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“. In *Edmund Husserl, Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. III*, 108-122, ed. by R. Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, London & New York: Routledge.

Reiner, Hans. 1974. *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Zweite, durchgesehene und stark erweiterte Auflage von *Pflicht und Neigung*. Meisenheim am Glan: Westkulturverlag Anton Hain.

Sander, Angelika. 2001. *Max Scheler zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Scheler, Max. 1971. *Frühe Schriften*. Bern/München: Francke-Verlag.

Scheler, Max. 1972. *Vom Umsturz der Werte*. Bern/München: Francke-Verlag.

Scheler, Max. 1979. *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik*. Bern/München: Francke-Verlag.

Scheler, Max. 1980. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern/München: Francke-Verlag.

Scheler, Max. 1986. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Bonn: Bouvier-Verlag.

Schnädelbach, Herbert. 1983. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sepp, Hans Rainer. 2003. „Max Scheler: die phänomenologische Reduktion“. In *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, 243-248, hrsg. von R. Kühn & M. Staudigl. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

Stickers, Kenneth W. 1997. „Value as Ontological Difference”. In *Phenomenology of Values and Valuing*, 137-154, ed. by J.G. Hart & L. Embree. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Wei ZHANG ist Doktorand an der Sun Yat-sen Universität in Guangzhou (VR China) und der Universität Erfurt in Deutschland. Seine Magister-Arbeit „Materiales Apriori und materiale Wertethik bei Max Scheler“ (auf Deutsch, Betreuer: Prof. Dr. Hans Rainer Sepp) wurde im Sommersemester 2009 an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität in Prag im Rahmen des Programms EuroPhilosophie angenommen.

Address:

Wei ZHANG

Universität Erfurt

Nordhäuserstraße 63, Lehrgebäude 4

99089 Erfurt, Deutschland

E-mail: renzhizhang@hotmail.com

La mise à jour de la philosophie de la nature
hégélienne par Alexandre Kojève.
La théorie des Primats

Slim Charfeddine
Université de Lille 3

Abstract

**The reinterpretation of the Hegelian philosophy of nature by
Alexandre Kojève. The theory of primacy**

According to Kojève, all philosophical thought develops systematically. Thus, when reading Hegel, he could not go over the text without reflecting on the delicate status of the Philosophy of nature. As opposed to ordinary readings, he defends its necessity and truth, in spite of the outdated statements present in this work. Hegel is right to make a radical distinction between the philosophy of nature and the mathematics – i.e. science – of nature. Kojevian thought draws on a reflection on different forms of language. It especially opposes philosophical conceptual discourse to scientific measure. However, he is also interested in the objects of discourse or measure. He establishes the existence of three objects of phenomenological discourse: minerals, human beings and men that are characterized by the primacy of present, past and future.

Keywords: philosophy of nature, epistemology, Kojève, Hegel, theory of language, phenomenology

« *La fin est dans le commencement* »
Sergiu Celibidache

Philosophie de la Nature et Phénoménologie

La *Philosophie de la nature* est sans aucun doute l'aspect le plus critiqué de l'œuvre hégélienne, si bien que certains philosophes d'inspiration hégélienne la rejettent en bloc. Cependant, on ne peut pas, d'une part, considérer Hegel comme un penseur systématique et, d'autre part, rejeter une des trois parties du système. Il faut soit renoncer à la totalité du système

hégélien, soit chercher à le défendre dans sa totalité. C'est par une démarche hautement provocatrice que Kojève réhabilite la philosophie de la nature hégélienne. Sa « mise à jour » a pour tâche de montrer que cet ouvrage contient les fondements d'une pensée correcte de la nature si on élimine quelques passages erronés. Cette mise à jour repose sur les différents « primats » c'est-à-dire ces éléments premiers par rapport au tout et à ses parties, ou par rapport au passé, au présent et à l'avenir.

L'objet de cet article est de présenter cette théorie des primats.

C'est lors d'une conférence, au cours de l'année scolaire 1938-1939, donnée à l'École Pratique des Hautes Études, qu'il expose pour la première fois sa théorie des primats (Kojève 1947, 364-380).

Qu'est-ce que la théorie des primats, et à quelle question répond-elle ?

La théorie des primats étudie les genres de relations que peuvent entretenir les phénomènes entre eux, ou plutôt, elle étudie les différentes manières de *connaître* et de *décrire* - à l'aide du *discours* - les phénomènes. En établissant un parallèle entre les trois espèces de descriptions phénoménologiques et les trois moments du temps, il montre qu'il y en a trois sortes, à savoir la légalité, la causalité et la finalité. Son innovation ne réside pas tant dans la découverte de ces trois termes, mais plutôt dans le caractère systématique de son analyse, qui met de l'ordre dans la terminologie en expliquant ce qu'il faut entendre par « cause », « loi » et « finalité ».

Une étude minutieuse de la théorie des primats nous permet surtout de comprendre le rapport entre la philosophie et les sciences. Les références aux notions scientifiques y sont très brèves et allusives, mais témoignent d'une connaissance très précise de certaines branches de la science. En particulier, Kojève s'est beaucoup intéressé à la physique quantique, au point de consacrer sa deuxième thèse (non soutenue) à la notion de déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne. Un lecteur superficiel pourrait croire que les références allusives sont le signe d'une méconnaissance de la science et que celles-ci ne sont pas *volontairement* allusives. Bien que peu nombreuses, les quelques références scientifiques

montrent qu'il comprend les résultats scientifiques, même ceux qui nécessitent une certaine technicité. Le caractère allusif des citations et son attitude désinvolte sont autant de signes qu'il envoie au lecteur, afin de lui permettre de comprendre les rapports du philosophe à la science. En effet, le philosophe doit s'intéresser aux sciences, mais la philosophie ne doit pas être la servante des sciences. La philosophie des sciences ne consiste pas en une histoire des sciences où le philosophe essaierait - tant bien que mal - de comprendre et de rendre compréhensibles les découvertes scientifiques. Au contraire, Kojève montre dans sa théorie des primats que certains principes de la philosophie des sciences peuvent être dégagés sans que les découvertes futures ne remettent en question les fondements de l'épistémologie.

Le système du savoir

Le projet kojévien tel qu'il est décrit dans *Concept, Temps et Discours* (Kojève 1990, 30-31) est de mettre à jour le système hégélien et son encyclopédie. Cette mise à jour consiste dans le système du savoir précédé par les trois introductions. Ces trois introductions (l'une « logique », l'autre « psychologique » et la dernière « historique ») ont pour fonction de faciliter la lecture et la compréhension de Hegel pour un Français au XXe siècle. Quant au système du savoir proprement dit, il se compose de trois parties : l'ontologie, l'énergologie et la phénoménologie. L'ontologie correspond à la *Logique* de Hegel, l'énergologie à la *Philosophie de la Nature* et enfin la phénoménologie correspond à la *Philosophie de l'Esprit*. De ce système nous n'avons que les trois introductions.

De plus, chaque partie du système est elle-même divisée en sous-parties. En ce qui concerne la phénoménologie, elle se divise en trois parties: la cosmologie, la biologie et l'anthropologie. Ce qui caractérise la cosmologie c'est la notion de *présence*, autrement dit le primat du présent. La biologie quant à elle étudie la vie, caractérisée par la *mémoire*, ou le primat du passé. Quant à l'anthropologie, elle repose sur l'étude de la liberté ou de la finalité, ou le primat de l'avenir. Nous allons présenter de manière synthétique l'ensemble de la

théorie des primats qui introduit à la troisième partie du système, à savoir la phénoménologie. Si bien que cette théorie est relativement indépendante du développement de l'énergologie. C'est pourquoi, nous pouvons étudier la théorie des primats sans présenter la totalité de la mise à jour kojévienne.

L'épistémologie faisait-elle défaut à Hegel ?

Kojève présente sa théorie des primats comme une correction de la philosophie de la nature hégélienne. Le principal reproche qu'il formule à l'encontre de Hegel est de n'avoir pas tiré profit de sa distinction entre le discours dialectique - conceptuel par définition - et le discours non-conceptuel (ou algorithmique voire symbolique¹), faute d'avoir distingué les différentes formes de temporalité (à savoir le temps cosmique, le temps biologique et le temps historique ou humain). En effet, la différence entre la pensée conceptuelle et le discours non-conceptuel des sciences repose sur la différence entre l'espace et le temps. Ce n'est que là où il y a du temps – et notamment du temps historique – qu'il peut y avoir une compréhension conceptuelle du réel. Or, selon Hegel, la nature est espace et espace seulement. C'est pourquoi, il ne devrait pas y avoir de compréhension conceptuelle de la nature. Cependant, Hegel propose une dialectique de la nature. La difficulté vient du statut particulier de la vie (biologique). En effet, la vie implique nécessairement le temps, ce qui pousse Hegel à développer une dialectique de la vie. Pire encore, Hegel pense le cosmos sur le mode de l'être vivant. « D'où sa philosophie absurde de la Nature, sa critique insensée de Newton, et sa propre physique "magique" qui a discrédité son Système au XIXe siècle » (Kojève 1947, 378).

Cependant la distinction entre la compréhension conceptuelle et non-conceptuelle (fondatrice du rapport entre science et philosophie) on la doit à Hegel. L'hommage que Kojève rend à Hegel est donc à la hauteur de sa critique. C'est pourquoi ses corrections restent mineures et il peut être considéré sur ce point comme un authentique philosophe hégélien.

Quel est donc l'enjeu de la théorie des primats? Pour comprendre les propos de Kojève, il faut s'interroger sur le statut de la philosophie de la nature. Que signifie pour le philosophe penser la nature? Le philosophe peut-il encore penser la nature, alors que les sciences prétendent déjà avoir tout dit, ou en tout cas que tout ce qu'il y a à dire sur la nature relève de la science ? Kojève écarte une grande part des objections concernant la possibilité même de la philosophie en étudiant les statuts respectifs des discours philosophiques et des discours scientifiques. Lorsqu'il définit la philosophie, il s'inspire explicitement de Kant. Ce qui distingue la philosophie n'est pas le domaine d'étude mais la manière *critique* de réfléchir. La philosophie ne se contente pas de réfléchir sur tel ou tel objet d'étude, elle réfléchit aussi et surtout au fait qu'elle réfléchit. La réflexion philosophique est donc une réflexion seconde (ou réflexion réfléchie). Le point de départ de la réflexion kojévienne est la distinction kantienne entre la pensée et la connaissance. Mais il réinterprète cette distinction et la repense dans un cadre hégélien, en la rapprochant de l'opposition entre la pensée et la connaissance. Ou, en termes kojéviens, c'est la distinction entre la « -logie » et la « -métrie », c'est-à-dire entre le *discours prédicatif* et le langage mathématique qui *mesure* le réel, qui permet de penser en dernière analyse les rapports entre la *philosophie* de la nature et les *sciences* de la nature.

Sa thèse est radicale: la science ne *dit* rien de la nature (au sens fort du terme « dire »). Elle se contente de la mesurer. Ou, si l'on préfère, les sciences se contentent de *connaître* la nature mais sont incapables de la *penser*. C'est pourquoi la philosophie de la nature est incontournable. A la première lecture, la mise à jour kojévienne semble être une tentative de corriger la *Philosophie de la nature* en tenant compte des dernières théories (notamment la physique quantique). Mais, en réalité, Kojève pense mettre en lumière l'importance du cadre conceptuel de Hegel pour penser la nature, plutôt que que les erreurs du Hegel historique.

Kojève, la science et la philosophie

Les commentateurs ont souvent souligné - à juste titre - l'importance de la pensée de Marx et de l'enseignement de Heidegger dans la présentation kojévienne de Hegel. Ceux-ci montrent de façon décisive l'écart qui existe entre ses thèses et celles de Hegel. Cependant, peu de philosophes se sont intéressés à sa mise à jour de la philosophie de la nature de Hegel, qui est pourtant - de l'avis de Kojève - son apport principal à la philosophie hégélienne. Il n'existe pas à ce jour d'étude systématique de son énergologie. Certes, les thèses qu'il traite sont complexes et peu développées, ce qui rend très difficile une étude détaillée de son énergologie. Mais ces difficultés ne justifient pas à elles seules l'absence d'une telle étude² ...

Or, l'intérêt de Kojève pour l'épistémologie et la philosophie des sciences est indubitable. C'est pourquoi, il faut présenter cet aspect de sa pensée (et donc aussi de celle de Hegel) qui a souvent été négligé. Comment expliquer le fait que cet aspect de son œuvre n'a pas attiré les commentateurs? Tout d'abord, les textes qui développent la théorie des primats sont nombreux et disséminés. On trouve une première présentation sommaire dans *l'Introduction à la lecture de Hegel* (dans la huitième conférence de 1939). On trouve aussi deux présentations plus détaillées, une dans *l'Essai d'une Histoire raisonnée de la philosophie païenne* (dans le tome II et III) et une dans le *Kant* (aux pages 161 à 170 et 196 à 199). La difficulté de reconstituer la théorie des primats est grande: les textes sont disséminés et surtout certains passages semblent contredire d'autres passages. Ainsi dans *l'Essai*, toutes les possibilités (les « arrangements ») sont réalisées, alors que dans *l'Introduction à la lecture de Hegel*, il semble affirmer que seule la moitié des possibilités sont réalisées.

Ce manque de cohérence est d'autant plus surprenant que ce que nous appelons la « théorie » des primats est - de l'aveu même de Kojève - son apport le plus original. Pourquoi un tel manque de clarté? Serait-ce parce que Kojève n'a pas eu le temps de rédiger un article sur sa théorie des primats? Nous n'avons pas de trace d'une telle rédaction (ni d'une intention de

rédigé un tel article). Il a souvent « négligé » de publier certains de ses travaux pourtant novateurs. C'est pourquoi nous pensons que son manque de clarté est délibéré: la volonté de Kojève semble être de laisser le lecteur « se battre avec » le texte, et ce n'est qu'à ce prix que le lecteur comprendra tout seul la thèse de son auteur. Un indice en faveur de notre thèse est son intérêt manifeste pour la question de l'art d'écrire, comme en témoigne son ouvrage sur l'empereur Julien. Si bien que nous pensons qu'il a volontairement présenté sa mise à jour comme secondaire, en tant que réponse à des polémiques anti-hégéliennes. En effet, il convient de prendre au sérieux la philosophie de la nature hégélienne, et le prétendu manque de scientificité de celle-ci ne doit pas invalider l'ensemble du système.

Dans un premier temps nous présenterons la formalisation de la théorie des primats. Il existe deux présentations différentes dans l'*Essai*, une présentation en termes de mise en relation du tout avec ses parties, et l'autre en termes de mise en relation du présent, du passé et de l'avenir. Dans son ouvrage sur Kant, il ébauche une synthèse des deux présentations. Dans une deuxième partie nous étudierons les applications possibles de la théorie des primats. En prenant compte des distinctions kojévienne relatives au langage, nous verrons que la théorie des primats permet d'établir une classification des sciences et de penser les différents rapports qu'elles entretiennent entre elles. Enfin, nous montrerons que la théorie des primats est l'expression d'un pluralisme épistémologique qui s'oppose aux différentes thèses monistes, qui apparaîtront par conséquent comme des formes de réductionnismes.

I. La théorie

1. La monade et le phénomène

Comme nous l'avons dit, le système du savoir se compose de trois parties: l'ontologie, l'énergologie et la phénoménologie³. Ces trois parties du système correspondent respectivement à la

Logique, à la *Philosophie de la nature* et à la *Philosophie de l'esprit*. L'ontologie étudie l'être-donné, l'énergologie la réalité-objective et la phénoménologie l'existence-empirique. Un des aspects essentiels de la mise à jour des thèses hégéliennes par Kojève réside dans la terminologie. Pourquoi remplace-t-il la « philosophie de la nature » par « l'énergologie »? Le terme de « philosophie de la nature » semble pourtant très clair... S'il préfère parler d'énergologie plutôt que de philosophie de la nature, c'est pour une raison précise: la plupart des philosophes confondent – ou distinguent mal – nature *phénoménale* et ce qu'il appelle réalité-objective, c'est-à-dire la *structure* de la nature phénoménale. La physique d'Aristote étudie presque exclusivement la nature phénoménale, de même que la *Philosophie de la Nature* hégélienne. Au contraire, la physique théorique ne s'intéresse qu'à la réalité-objective (certains savants allant jusqu'à nier l'existence même de la nature, réduisant celle-ci à des interactions de particules « élémentaires »).

Ce qui caractérise la réalité-objective c'est l'*inter-action* ou encore l'opposition irréductible. Au contraire, ce qui caractérise la phénoménologie (et donc la nature phénoménale) c'est la *relation*.

Qu'est-ce qui distingue l'opposition irréductible de la relation ? Dans le cas de la réalité-objective, l'action de l'agent sur le patient est rigoureusement égale à la réaction du patient. La force d'attraction qu'exerce le Soleil sur la Terre est rigoureusement égale à celle que le Soleil exerce sur la Terre (certes leur masse diffère, mais cela ne change pas le résultat). Au contraire, la plupart des relations phénoménologiques sont caractérisées par un déséquilibre. Kojève prend en exemple la relation d'un chat et d'une souris. Lorsqu'un chat mange une souris, la réaction de la souris sur le chat est pratiquement négligeable. C'est pourquoi, la distinction entre l'agent et le patient n'est véritablement pertinente que du point de vue phénoménologique. Qui du Soleil ou de la Terre est l'agent ? Du point de vue de la réalité-objective, l'agent est indifféremment le Soleil ou la Terre, selon le principe de l'action réciproque. De même, l'interaction entre le positif et le négatif (ou entre

protons et électrons) est une action réciproque. L'action du positif sur le négatif *égale* l'action du négatif sur le positif.

La réalité-objective dont *parle* l'énergologie - et que la physique mathématique *mesure* - est constituée d'éléments dénués de structure propre mais qui diffèrent entre eux (Kojève 1968, I, 312). On peut penser aux atomes et à la classification périodique des éléments. L'atome, comme son nom l'indique, n'a pas de structure propre, mais il existe une multiplicité irréductible d'atomes (par exemple, l'atome d'hydrogène diffère de l'atome de carbone). Certes, la physique contemporaine continue d'employer le terme « atome », mais ne considère plus que les atomes sont insécables, c'est-à-dire ils ne sont plus considérés par la physique comme des particules *élémentaires*. En effet, la physique atomistique considère que l'atome se compose de neutrons, protons et électrons.

Pour Kojève, cela importe peu; de telles questions relèvent de la physique, mais pas de la philosophie. Ce qui compte pour le philosophe n'est pas de savoir quelles sont les particules élémentaires, c'est-à-dire celles qui sont sans structure interne. Ce qui compte, c'est de comprendre que ce qui est objectivement réel, ce n'est pas la chaise ou la table, mais les particules élémentaires qui la composent. C'est pourquoi il met toujours l'expression « atome » entre guillemets. Contrairement au physicien contemporain, il prend ce terme au sens propre.

La thèse principale de Kojève est donc la suivante: l'énergologie est l'intermédiaire entre l'ontologie et la phénoménologie. En effet, la réalité-objective n'est ni sans structure comme l'est l'être-donné ni totalement structuré comme l'existence-empirique. Il appelle « être-donné », l'objet de l'ontologie. En parlant de l'être-donné plutôt que de l'être tout court, Kojève veut signaler que l'ontologie ne s'intéresse pas seulement à l'être en lui-même, mais aussi et surtout au fait que l'être est *donné* à un sujet pensant qui en parle (dans un discours appelé ontologie). L'être-donné est homogène, car les objets de l'ontologie sont les étants qui ne diffèrent pas entre-eux (si on les prend en tant qu'étants). Quant à l'existence-

empirique, elle est totalement structurée. En effet, non seulement un chat diffère d'un chien, mais le chat est en tant qu'organisme une totalité qui est composée de parties qui diffèrent entres-elles (par exemple la tête du chat n'est pas identique à sa queue ou à ses pattes).

Toutefois, Kojève précise que la réalité-objective s'intercale *en quelque sorte* entre l'être-donné et l'existence-empirique. Certes, le fait que la réalité-objective soit partiellement structurée en fait un intermédiaire entre l'être-donné non-structuré et l'existence-empirique totalement structurée. Mais on ne passe pas de façon si continue de l'ontologie à la phénoménologie. Comme l'auteur le précise tout de suite (Kojève 1968, I, 312), la réalité-objective se distingue nettement des deux autres parties du système du savoir. En un sens, elle s'oppose même aux deux autres. L'être-donné et l'existence-empirique sont caractérisés par une certaine unité. Ils sont des totalités. L'être-donné est une totalité homogène d'étants identiques, alors que l'existence empirique est une totalité hétérogène. Les concepts fondamentaux de l'ontologie sont pour Kojève l'être, le non-être et leur différence qui est la spatio-temporalité⁴. C'est pourquoi, il dit que l'être donné est trinité (quant à ce qu'il appelle « un-tout-seul », il s'agit de l'être pris abstraitement, c'est-à-dire considéré en lui-même en faisant abstraction du fait que l'être est toujours donné à un sujet). Quant à la totalité hétérogène, il la nomme (en reprenant la terminologie de Leibniz) « monade ». Autrement dit, il s'agit pour Kojève d'un tout composé de parties qui sont elles-mêmes structurées en parties. C'est pourquoi, l'existence-empirique – dans sa totalité – est une monade (le monde ou l'univers) dont les parties sont des monades (les êtres qui existent dans ce monde). Au contraire, ce qui caractérise la réalité objective, c'est la différence – ou plus précisément l'*opposition*. Or, cette opposition est toujours une opposition de deux termes (ici, le multiple se réduit en dernière analyse au nombre deux, car trois termes en opposition sont en fait trois termes qui s'opposent *deux-à-deux*). Kojève cite parfois en exemple l'opposition du positif et du négatif, du plein et du vide, de la matière chargée électriquement et de la matière

électriquement neutre, etc... Ce qui explique le terme de « dyade » employé dans le passage (Kojève 1968, I, 312).

Kojève établit des distinctions similaires en ce qui concerne l'espace et le temps. C'est pour quoi il faut distinguer :

i) la spatio-temporalité qui est l'espace-temps ontologique,

ii) l'espace-temps réellement objectif ou l'espace-temps énergologique,

iii) la durée-étendue ou l'espace-temps phénoménologique⁵.

Voici un passage qui explicite les différences entre ces trois aspects du temps:

« Pour nous, la Durée-étendue se distingue (au même titre que l'Espace-temps) de la Spatio-temporalité par la présence en elle d'une distinction irréductible, d'une part, entre la Gauche et la Droite et, d'autre part, entre le Passé et l'Avenir, les « mouvements » (changements) d'ensemble dans l'Espace-temps étant tout aussi « irréversibles » (principe de l'entropie) que ceux effectués dans la Durée-étendue (croissance-vieillesse-mort, y compris l'« érosion » et la « fin de l'Histoire »). Mais la Durée-étendue se distingue spécifiquement de l'Espace-temps par le fait que l'Ici et le Maintenant y ont des structures internes propres, étant autre chose encore qu'un « point » (« sans dimension » et seulement « opposé » à tout ce qui est « ailleurs ») ou une « coupure » entre le Passé et l'Avenir » (Kojève 1968, III, 145).

Les monades ont donc toute une durée et une étendue différenciée en elle-même. La théorie des primats étudie les différentes manières d'articuler les éléments constitutifs de la durée-étendue d'une monade (son ici sextuple et son triple maintenant). Il existe en effet trois façons différentes de les articuler. Ces trois façons déterminent les trois sortes de monades : les monades minérales, les monades vivantes et les monades notionnelles. Ces trois sortes de monades sont étudiées respectivement dans une cosmologie, une biologie et une anthropologie. Chacune de ces parties de la

phénoménologie se divise en deux sous-parties comme nous le verrons par la suite.

Il existe cependant deux présentations distinctes de la théorie des primats : l'une qui articule le tout et les parties et l'autre qui articule les trois moments du « maintenant » monadique (passé, présent, futur). Nous étudierons successivement ces deux présentations en commençant par la mise en relation du tout et des parties. Enfin, nous nous demanderons ce qui permet d'*unifier* ces deux présentations.

2. Le Tout et les Parties du Tout

La première présentation de la théorie des primats est celle qui étudie les différentes façons d'articuler le tout qui est constitué par une monade et ses parties. Kojève développe assez peu cette présentation par rapport à la seconde, qui est longuement développée dans la partie consacrée à Platon dans l'*Essai* (Kojève 1968, II, 111-115). Il nous faut reconstruire cette présentation à l'aide des remarques contenues dans la partie consacrée à Aristote dans l'*Essai* (Kojève 1968, II, 313-328).

Il existe trois façons différentes d'articuler le tout et ses parties. Soit les parties déterminent le tout (primat des parties, type n°1). Soit, au contraire, c'est le tout qui détermine les parties (primat du tout, type n°2). Enfin, la monade peut être caractérisée par la co-détermination des parties et du tout au sein de celle-ci (type n°3). Ces trois types constituent les trois parties de la phénoménologie : la *cosmologie* qui correspond aux monades minérales – caractérisées par le primat des parties. La *biologie* qui étudie les monades vivantes – caractérisées par le primat du tout – et l'*anthropologie* qui étudie les monade notionnelles – caractérisées par la co-détermination des parties et du tout. Par ailleurs, chaque type se subdivise en deux sous-types selon que la détermination est immédiate (c'est-à-dire sans médiation) ou médiatisée. Au final, nous pouvons distinguer six cas.

Le premier type est caractérisé par le *primat des parties* : il s'agit des monades minérales. Mais les parties peuvent déterminer le tout immédiatement (cas 1 (a)) ou de façon médiatisée (cas 1 (b)). Le cas 1 (a) correspond au minéral amorphe, alors que le cas 1 (b) correspond au minéral cristallin. Dans le cas du minéral amorphe (cas 1 (a)) chaque partie détermine le tout immédiatement. Le tout est la somme des parties, et les parties y sont simplement juxtaposées. Alors que dans le cristal (cas 1 (b)), le tout est déterminé par une de ses parties dont la structure est elle-même déterminée par les parties qui composent la partie en question. Les parties déterminent le tout par l'intermédiaire d'une partie qui se singularise qui est la partie homéomère (dans l'étude des réseaux cristallins, il s'agit de la maille du réseau par exemple). Une partie est homéomère si elle est une partie analogue au tout. C'est pourquoi le tout est déterminé par ses parties homéomères qui sont elles-mêmes déterminées par leurs parties.

Le deuxième type est caractérisé par le *primat du tout*. Ici, c'est le tout qui détermine les parties (ce qui est caractéristique des monades vivantes). Mais le tout peut déterminer les parties de façon immédiate (cas 2 (a)) ou de façon médiatisée (cas 2 (b)). Dans le cas 2 (a), le tout détermine de façon immédiate chaque partie, si bien que chaque partie est semblable au tout. C'est le cas de la monade vivante non-animale et notamment la vie végétale (mais cela vaut aussi dans le cas de « l'organisme unicellulaire » où le tout et la partie sont confondus). Au contraire, dans le cas 2 (b), le tout détermine les parties de façon médiatisée. Ici, le tout est la totalité intégrée des différentes parties qui ne sont pas semblables entre elles (et le tout n'est pas non plus semblable aux parties). C'est le cas des monades animales.

Enfin, le troisième type est caractérisé par la *co-détermination des parties et du tout*. C'est le domaine de l'esprit, et donc de l'homme. Une monade du troisième type n'existe que dans la mesure où le tout détermine les parties et réciproquement. Par exemple, l'État (au sens politique du

terme) est un tout qui détermine ses parties à savoir les individus; mais le tout est en même temps déterminé par ses parties. En d'autres termes, la fin de l'individu est l'État et la fin de l'État est l'individu. Dans le cas de l'être vivant, les organes ne sont pas des fins, ou elles le sont seulement de façon relative, alors que l'individu et l'État sont des fins absolues l'un pour l'autre. En particulier, lorsqu'un être vivant sacrifie un organe, le sacrifice est du fait de l'être vivant (et non de l'organe). Alors que dans le cas du sacrifice d'un citoyen (dans le but de sauver l'État), le citoyen et l'État sont tout autant acteurs (si le sacrifice est *librement* consenti).

3. Primats du Présent, du Passé et de l'Avenir

Étudions maintenant la deuxième présentation. Le « maintenant » monadique est triple puisqu'il se compose d'un présent, d'un passé et d'un avenir. C'est pourquoi, il existe six façons différentes d'articuler les trois moments du temps. Kojève les schématise de la façon suivante : $A \rightarrow B \rightarrow C$. Cela signifie que A (qui peut être le présent, le passé ou l'avenir, idem pour B ou C) détermine B et C, mais B de façon immédiate et C par l'intermédiaire de B.

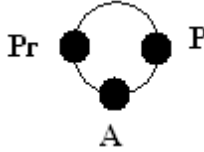
Après avoir rappelé que la phénoménologie s'articulait en trois parties (à savoir la cosmologie, la biologie et l'anthropologie), Kojève explique le principe de sa classification:

« Or, les trois éléments-constitutifs du Nunc monadique admettent six (= 2 x 3) arrangements différents, se répartissant entre trois types distincts:

Les trois Types sont caractérisés respectivement par le primat du Présent, du Passé et de l'Avenir (le rythme « total » de la Durée-étendue étant donc du Type: $Pr \rightarrow P \rightarrow A$). L'ensemble de l'Existence-empirique a ainsi le type 1 structure 1 (a), qui est celle d'une Monade minérale ou d'un Hénomène [ce qui signifie que l'Univers n'est pas un Phénomène, vu qu'il ne se révèle à aucun Être qui serait

susceptible d'en parler, mais se situerait « en dehors » de cet Univers (en étant ainsi« Dieu »)].

Chaque type admet deux Arrangements: (a) et (b). Les Arrangements (a) sont « cycliques » en ce sens qu'ils re-produisent le Cycle fondamental de l'Univers:



L'Arrangement 1 (a) re-produit ce Cycle tel quel, c'est-à-dire à partir du Présent, tandis que 2 (a) le re-produit à partir du Passé, et 3 (a) à partir l'Avenir.

Les arrangements (b) sont « anti-cycliques », car le Cycle fondamental y est arrêté par un renversement de son Rythme. En 1 (b), ce renversement s'opère dès le début, c'est-à-dire à partir du Présent, tandis qu'il s'effectue à partir du Passé en 2 (b) et à partir de l'Avenir en 3 (b) » (Kojève 1968, I, 111-112).

Les trois parties de la phénoménologie correspondent respectivement au primat du présent, du passé et de l'avenir. En effet, les monades minérales sont caractérisées par leur *présence*, d'où le primat du présent. Quant à la biosphère, elle est caractérisée par le primat du passé, car le vivant est avant tout *mémoire*, c'est-à-dire conservation (dans le présent) du *passé*. Enfin, l'anthroposphère se caractérise par le *projet* ou l'action libre, autrement dit par le primat de l'avenir (la fin ou le but d'un projet est la présence de l'avenir en l'homme). Kojève va ensuite distinguer à l'intérieur de chaque sphère deux arrangements possibles.

La cosmosphère est caractérisée par la présence, c'est-à-dire par le primat du présent. Le présent détermine à la fois le passé et l'avenir. Cependant, dans le premier cas, le présent détermine immédiatement le passé, et ne détermine l'avenir que par l'intermédiaire du passé. L'arrangement 1 (a) correspond donc à la présence pure, c'est-à-dire au présent qui

s'anéantit et qui laisse sa place à un nouveau présent identique à lui. Cet arrangement détermine la structure de chaque monade *en tant que monade*. S'il n'y avait que l'arrangement 1 (a), il n'y aurait pas de cosmos proprement dit, mais seulement une « *poussière cosmique* animée d'un *mouvement brownien* »⁶. Or un tel mouvement est réversible en raison de l'immédiateté de l'arrangement 1 (a) (et de tous les arrangements de type a, et contrairement à ceux de type b). Pour qu'il y ait un cosmos, structuré et ordonné, il faut que l'écoulement du temps se fasse de manière *irréductible*. C'est pourquoi, dans l'arrangement 1 (b) c'est l'avenir qui est déterminé immédiatement par le présent, et le passé est déterminé indirectement par le présent (par l'intermédiaire de l'avenir). Son rythme est donc $Pr \rightarrow A \rightarrow P$. Or, le mouvement orienté du temps, c'est-à-dire l'« entropie » des physiciens, rend compte de la dégénérescence des monades et donc rend possible la mort. Cependant, aucun de ces deux arrangements ne rend compte de la possibilité de la vie, ni même du discours. C'est pourquoi, si on veut rendre compte du phénomène de la vie, il faut supposer que les deux premiers arrangements ne déterminent pas entièrement la phénoménologie. Il faut donc supposer l'existence d'arrangements 2 (a) et 2 (b).

La biosphère est caractérisée par la *mémoire*, c'est-à-dire par le primat du *passé*. De même que pour la cosmologie, deux arrangements coexistent. Dans le premier cas (arrangement 2 (a) le passé détermine immédiatement l'avenir, alors que dans le second cas, c'est le présent qui est déterminé immédiatement. Le premier cas correspond à la simple vie, c'est-à-dire à la vie non-animale⁷. Le second cas correspond à la vie animale, où le présent *s'isole* du passé et de l'avenir. Kojève nomme phénomène au sens strict ce qui apparaît à un animal. C'est pourquoi, la phénoménologie étudie les phénomènes, mais au sens large de ce terme ; le cosmos et la simple vie (cas 2 (a)) ne sont des phénomènes *que pour un animal* et ne sont des phénomènes dont on parle – et dont parle la phénoménologie – *que pour l'homme*. C'est pourquoi, il faut étudier le dernier cas, qui est le primat de l'avenir. En effet, seul le primat de l'avenir peut rendre compte de l'existence du discours.

Si l'anthropologie est caractérisée par le *projet*, autrement dit par le primat de l'avenir, on peut distinguer deux cas, le cas 3 (a) qui correspond au projet avant que celui-ci soit réalisé (utopie, ou discours seulement verbal) et le cas 3 (b) qui correspond à la réalisation du projet, ou à l'action humaine proprement dite. Dans le premier cas, l'avenir détermine le présent immédiatement. C'est dans et à travers le projet que l'arrangement 3 (a) existe. Quant à l'arrangement 3 (b), il correspond à l'action négatrice de l'homme qui veut *réaliser* un tel projet dans l'existence-empirique. Ici, l'avenir détermine le présent par l'intermédiaire du passé. En effet, selon Kojève, seule une action qui repose sur une connaissance de la situation dans laquelle elle s'inscrit peut réussir (notamment pour l'action politique, il s'agit de connaître l'histoire). Faute d'une telle connaissance du passé, l'action ne peut qu'échouer. Si bien que la phénoménologie se compose de trois parties – à savoir la cosmologie, la biologie et l'anthropologie – qui correspondent aux trois aspects du maintenant monadique.

Étant parvenu à ce point, le plus difficile pour celui qui cherche à reconstruire la théorie des primats n'est pas tant l'absence d'éléments, mais plutôt l'existence de deux présentations qui diffèrent significativement. Dans l'*Essai*, les primats semblent avoir plutôt un rôle classificatoire, voire même pédagogique plus que thétique. La seconde présentation a pour fonction de comprendre la phénoménologie platonicienne et montrer que l'affirmation platonicienne de la *séparation* des idées entraîne une réduction de sa phénoménologie à la cosmologie (au primat du présent) (Kojève 1968, II, §3, 110). Au contraire, la première présentation a pour fonction de montrer que l'affirmation aristotélicienne du primat du tout sur les parties compromet la possibilité d'une anthropologie digne de ce nom, fondé sur une théorie de l'action libre. Cependant, il existe une unité entre les deux présentations des primats, et c'est en s'intéressant à son ouvrage sur Kant que l'on trouve la présentation la plus synthétique de sa théorie des primats.

4. Unité des deux présentations

Il nous faut maintenant étudier l'unité des ces deux présentations. Quel est le lien entre la première présentation (entre le tout et les parties) et la seconde (sur le présent-passé-futur)? La première présentation étudie la monade dans son aspect spatial et la seconde dans son aspect temporel. Or, Kojève ne cesse d'insister sur l'inséparabilité de l'espace et du temps (Kojève 1973, 141-142). C'est l'unité de la durée-étendue et de l'existence-empirique (celle-ci découlant de celle-là) qui garantit l'unité des deux présentations. C'est pourquoi le primat des parties correspond au primat du présent, car ils sont deux aspects d'une même notion à savoir la *légalité*. De même, le primat du tout et le primat du passé sont unifiés en tant que *causalité*. Enfin, la *finalité* unifie la co-détermination des parties et du tout et le primat du futur.

Quelques indications précieuses sont fournies par Kojève dans son *Kant*. Kojève y montre - ou en tout cas veut montrer - que la philosophie kantienne et la philosophie hégélienne peuvent être rendues identiques et si on supprime la notion kantienne de chose-en-soi. Bien entendu, cette suppression est « violente » et il faut donc forcer l'interprétation des textes kantien dans le même sens pour les faire coïncider avec les thèses hégéliennes. Mais si on met de côté le caractère « violent » de l'identification (ainsi que quelques corrections mineures), les contenus coïncident, selon Kojève. En particulier, Kojève reprend la table des catégories et montre que les trois premières classes correspondent aux trois parties du système du savoir. La classe (de catégories) de la quantité correspond à l'ontologie, celle de la qualité à l'énergologie et celle de la relation à la phénoménologie. Quant à la classe (de catégories) de la modalité, elle correspond au système dans sa totalité.

Or, on constate ceci: si la qualité correspond très bien à l'énergologie (si on néglige la référence kantienne à la continuité), celle de la quantité ne correspond à l'ontologie qu'en faisant abstraction de la chose-en-soi. Par contre, l'interprétation des textes de Kant sur la catégorie de la

relation est – de l'avis même de Kojève – la plus « violente », c'est-à-dire qu'il faut les rendre non-conformes à la lettre et à l'esprit de kantisme pour les transformer en thèses hégéliennes (ou néo-hégéliennes). Kojève compare donc point par point sa phénoménologie avec la relation chez Kant (Kojève 1973, 166 sq.). Tout d'abord, Kojève s'intéresse à l'inhérence et la subsistance (Kojève 1973, 166). Il montre que cette catégorie correspond bien à la notion kojévienne de légalité. Le problème est que Kant hésite dans ses formulations. Dans la première édition il parle de relation entre la substance et ses accidents, qui est bien la notion kojévienne de légalité. Cependant dans la seconde, il parle de relation entre la cause qui *précède* l'effet. Si bien que la notion de légalité est bien présente chez Kant, mais de manière encore confuse. Le travail de Kojève consiste donc moins à innover qu'à distinguer clairement des notions déjà présentes chez Kant

Kojève s'intéresse ensuite à la causalité chez Kant, et c'est dans le passage suivant que Kojève unifie explicitement les deux aspects de sa théorie des primats:

« Quoi qu'il en soit de cette interprétation [erronée] faite par Kant lui-même, la deuxième Sub-Catégorie est correctement déduite de la première et donc de la Catégorie de la Relation (= Existence-empirique) elle-même. Car il s'agit de toute évidence de la Négation (Antithèse) de la première Position (Thèse) de cette dernière, qui est la Sub-Catégorie de la Monade (chosiste) ou de l'Unité-structurée. En effet, la notion de la Causalité est une négation de celle de la « Substantialité » ou de la Monade (chosiste) parce qu'elle nie, d'une part, l'unité de celle-ci en distinguant à l'intérieur de sa durée-étendue, la Cause de l'Effet et, d'autre part, sa multiplicité « structurelle » puisque c'est en tant qu'unité indivise et indépendamment [?] de sa « structure » propre que la Cause est censée produire son Effet. Mais puisque le Non-un est Multiple et le Non-multiple Un, la Causalité rétablit l'Unité structurée « monadique » qu'elle a niée en tant que Monade chosiste. Cette deuxième Monade est l'Organisme-vivant, qui est non plus un dans sa durée et multiple (« structuré ») dans son étendue, mais (dans la mesure où il vit et n'est pas seulement Chose inanimée), mais multiple

« structuré » dans sa durée et un dans son étendue (grâce à la « différenciation » de sa durée vivante et en dépit de la « différenciation » de son étendue purement chosiste: un Animal reste le même quant à la durée de sa vie, en dépit du fait que dans son étendue inorganique des « molécules » le quittent pour être remplacées par d'autres) (Kojève 1973, 166-167).

De même, la causalité est correctement déduite de la légalité. La causalité est la *négation* de la légalité puisqu'elle repose essentiellement sur la *distinction* entre la cause et son effet, alors que la *loi* unifie la substance et les accidents. Or, cette différenciation se fait dans le temps. En effet, la causalité distingue le passé de la cause du présent de l'effet. Mais, cette distinction se fait au sein de l'organisme vivant qui est une unité spatiale. Si bien que la causalité est à la fois primat du passé (et principe de différenciation dans le temps) et primat du tout (et donc unité dans l'espace).

Enfin, Kojève s'intéresse à la question de la finalité. La lecture de Kant s'est avérée très enrichissante – malgré quelques imprécisions et hésitations de Kant – concernant la légalité et la causalité. Si bien que la *critique* kojévienne va porter sur le statut de la finalité – c'est-à-dire de la liberté – chez Kant. Les pages qui suivent ces extraits, ainsi que l'introduction du *Kant* ont pour fonction de montrer que la raison profonde de l'écart entre les thèses de Kant et de Hegel vient de l'attitude existentielle religieuse de Kant⁸. Or, c'est cette attitude existentielle qui entraîne le refus kantien de reconnaître l'efficacité de l'action, et expliquerait la tendance kantienne à moraliser le politique.

Si bien qu'en choisissant de présenter sa théorie des primats sous sa forme la plus élaborée dans son ouvrage sur Kant, Kojève montre sa dette envers l'histoire de la philosophie, et notamment envers Kant. La démarche kojévienne qui consiste à penser les différentes relations entre les phénomènes est aussi celle de Kant. La seule différence réside dans l'articulation des trois aspects. C'est pour cette raison que Kojève renforce la différence entre la légalité et la

causalité et insiste sur la présence de négativité dans l'action humaine.

Ainsi, en dépit des apparences, la théorie kojévienne des primats se montre très unifiée et même systématique. Passons maintenant à l'étude des enjeux et conséquences de la théorie des primats.

II. Applications et conséquences

Un des intérêts principaux de la théorie des primats est que si on la rapproche de la théorie du langage, on obtient une classification des différentes sciences. C'est en combinant ces deux théories que l'on parvient même à comprendre les rapports qu'entretiennent les différentes sciences, ainsi que les raisons de certaines problématiques (notamment concernant les sciences humaines). Par ailleurs, la distinction entre légalité, causalité et finalité permet de mettre en lumière le pluralisme épistémologique de Kojève qui s'oppose explicitement au monisme des positivistes. Dans cette seconde partie de notre article, nous étudierons deux conséquences de la théorie des primats non explicitées par l'auteur, l'une sur la classification des sciences (par l'intermédiaire de sa théorie du langage) et l'autre sur le refus de certaines positions qui apparaîtront comme des réductionnismes.

1. Langage, primats et classification des sciences

Un des problèmes que se pose souvent Kojève est la question du statut du langage, ou mieux *des* statuts des différents langages. Au point que Hesbois fait de l'« analyse du discours » la quatrième partie du système du savoir kojévien. Quelle est donc sa philosophie du langage et quel en est l'enjeu? Il est impossible de distinguer une forme de connaissance de son moyen d'expression (à savoir son *langage*). En étudiant les différentes formes de langages, on étudie les différentes formes de connaissances. L'enjeu de sa philosophie du langage est de comprendre les rapports entre les différentes formes de connaissances, et en particulier les sciences et la philosophie.

Afin de présenter la thèse de l'auteur, nous nous appuyerons sur les quelques passages de l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* qui parlent du langage, mais nous laisserons de côté les passages de *Concept, Temps et Discours* moins pertinents pour notre propos.

a) Notions, symboles et signes

Le discours (de la forme « S est P ») suppose une distinction entre « ce dont on parle » - c'est-à-dire le sujet - et « ce que l'on dit » - c'est-à-dire ce que l'on prédique de sujet. Pour comprendre les différentes formes de langages, il faut comprendre les différentes façons de mettre en relation (ou au contraire, de ne pas les relier) le sujet et le prédicat. Selon Kojève, il y a trois types de langages: les discours proprement dit (qui définissent le domaine de la « -logie »), le symbolisme métrique (qui définit le domaine de la « -métrie ») et les langages composés de signes (qui définissent le domaine de la « -graphie »). L'exemple le plus fondamental de langage est bien entendu le logos (ou discours raisonnable, ou encore discours conceptuel) que l'homme seul est capable de produire.

Contrairement aux autres types de langages, le discours réunit, c'est-à-dire synthétise, les deux éléments – pourtant distincts – du discours. C'est la *copule*, le *est*, qui relie le sujet et le prédicat en les identifiant. Cette synthèse constitue ce qu'on appelle le *sens* du discours. Kojève appelle -logie le domaine du discours raisonnable doué de sens. Le terme grec λόγος rend bien les deux aspects de cette notion. Λόγος signifie à la fois discours, mais aussi raison (ou rapport). C'est-à-partir de la compréhension du discours – et même en opposition avec la -logie – que l'on pourra comprendre les autres aspects du langage humain. En effet, les deux autres formes de langages sont des dégénérescences du discours proprement dit (Kojève 1968, III, 121).

Passons maintenant à l'étude du symbolisme métrique. Le symbolisme ne conserve dans le discours que le prédicat au détriment du sujet⁹. Ou encore, on ne conserve que ce que l'on dit, au détriment de ce dont on parle. Le discours n'ayant plus

d'objet, il ne parle plus de rien, et dégénère en pseudo-discours symbolique (mathématique). Ou plutôt, la « place » qu'occupait l'objet du discours étant vide, on peut remplir cette place de façon quelconque. D'où le formalisme inhérent aux mathématiques. Lorsqu'on réintroduit le sujet dans les sciences physiques notamment, on ne peut qu'opposer irréductiblement le sujet du discours (cette chaise rouge par exemple) et ce qu'on peut en « dire » ou plutôt en mesurer (la « longueur d'onde » du rouge, la résistance de la chaise etc...). Ce qui est vrai pour une discipline mathématisée, ce n'est pas le sujet, mais ses propriétés (ou en un mot sa *structure*) (Kojève 1968, III, 121).

Enfin, une notion peut aussi dégénérer en signe, c'est le cas des -graphies. La -graphie conserve uniquement le sujet – *i.e.* ce dont on parle – au détriment de ce que l'on en dit. Il ne s'agit plus d'un discours qui signifie quelque chose, mais d'un para-discours (dans la terminologie kojévienne) qui *désigne* (et désigne seulement) ce dont elle parle. Le langage artistique est l'exemple le plus fondamental de -graphies. Une illustration ou un exemple sont le plus souvent des signes. De même, toute image (visuelle ou auditive) issue d'une intériorisation d'une perception d'une chose est un signe (Kojève 1968, III, 121).

Le rôle de la -graphie est complexe, car celle-ci joue un rôle central. Si le discours se caractérise par son *sens* et le symbolisme métrique par la *structure* objective, les graphies se trouvent très souvent rattachées à des discours ou à des -métries. Dans tout discours philosophique, même dans le discours le plus conceptuel, il y a des exemples, des illustrations qui sont des éléments de -graphies qui s'intègrent à la -logie et qui permettent au lecteur de comprendre la pensée de l'auteur. Il en va de même pour ouvrages scientifiques. Par ailleurs, les discours philosophiques et les observations n'auraient pas d'existence s'ils n'étaient pas liés à une expérience¹⁰. Or l'expérience, dans son immédiateté s'exprime de manière « graphique », les phénomènes étant autant de *signes* que l'homme désigne par des noms.

En distinguant ces trois aspects du langage, Kojève systématise des distinctions qui sont déjà présentes chez Hegel, mais qui ne sont pas explicitement thématiques. Hegel, en se référant aux sciences de la nature et à Newton particulièrement, parle de *mathématiques de la nature* (Hegel 1976, I, 309). Il oppose à cette mathématique de la nature une *philosophie* de la nature. Cette opposition est l'analogue à l'opposition entre la -métrie et la -logie chez Kojève. En effet, en étudiant cette mathématique de la nature et son usage des infinitésimaux, Hegel insiste sur l'« absence de concept » de celle-ci (Hegel 1976, I, 264). En étudiant les différentes manières de penser la nature, il écrit:

« Ce qui porte le nom de physique était appelé autrefois philosophie de la nature, et c'est également une considération théorique, pensante, de la nature, (...). Étant donné que la philosophie de la nature est une considération conceptuelle elle a pour objet [l'] universel, mais pour lui-même, et elle le considère dans sa nécessité propre » (Hegel 1970, § 246).

La manière pensante s'oppose explicitement à la « façon *extérieure* »¹¹ de considérer la nature (qui correspond vraisemblablement à un certain empirisme). C'est pourquoi, on perçoit aussi la distinction entre la -logie et la -graphie chez Hegel. C'est pourquoi, Kojève semble reprendre les distinctions hégéliennes en renforçant l'opposition entre la -métrie (et son absence de concept) et la -logie.

b) Les différentes formes du discours

Kojève distingue trois formes de discours: le discours pratique, le discours théorique et le discours philosophique¹². La distinction fondamentale dans la pensée de Kojève est celle entre le discours philosophique et le discours théorique. Si le discours théorique peut avoir un objet à priori quelconque, celui-ci ne porte jamais sur le discours lui-même. La spécificité du discours philosophique provient de sa *réflexivité*. Le philosophe parle de tout y compris - voire surtout - du fait même qu'il parle. Kojève est redevable à Kant d'avoir compris que la spécificité de la philosophie ne résidait pas dans son

objet, mais plutôt dans sa manière « critique » d'aborder les problèmes quelle rencontre (Kojève 1968 I, 27-30).

Il y a en tout cinq sortes de langages :

- 1) le discours (ou la -logie au sens large)
 1. a) le discours pratique.
 1. b) le discours théorique.
 1. c) le discours philosophique.
- 2) le symbolisme métrique (ou les -métries).
- 3) les -graphies.

Il est intéressant de remarquer que ce que Kojève appelle -logie *au sens strict* correspond aux cas 1. b) et 1. c). En effet, il faut distinguer le discours rationnel (« logique ») du discours en général¹³.

c) Les différentes formes de connaissance

L'intérêt de la théorie du langage est qu'elle rend compte de la diversité des formes de connaissances, et cela de façon systématique. Par ailleurs, elle permet de comprendre les différents débats qui existent au sein de certains champs de la connaissance. Tout d'abord, les objets de connaissances sont classés dans trois grands groupes qui correspondent aux trois parties du système du savoir: l'ontologie, l'énergologie et la phénoménologie. C'est en « croisant » ces trois parties avec les trois formes de discours que l'on obtient toutes les formes de connaissances. On obtient le tableau à neuf cases suivant¹⁴:

	-logie	-métrie	-graphie
Être-donné	Ontologie	Ontométrie (Mathématiques)	Ontographie (Théologie)
Réalité-Objective	Energologie	Energométrie	Energographie

	(Métaphy- sique)	(Physique)	(Mécanique)
Existence- empirique	Phénomé- nologie	Phénoméno- métrie	Phénoménographie
		(Sciences mesurantes)	(Science naturelles et morales)

Les diagonales ont un statut particulier. L'être-donné, la réalité objective et l'existence-empirique s'expriment « spontanément » respectivement en un discours ontologique, en une science physique (c'est-à-dire en une « énergo-métrie ») et en une « phénoméno-graphie ».

Cependant ce ne sont pas les seules formes possibles, certaines formes de connaissances croisent les deux distinctions. La philosophie est un discours qui se décompose en trois discours l'ontologie, l'énergologie et la phénoménologie (colonne de gauche). En ce qui concerne l'être-donné, sa mesure est l'objet des mathématiques (d'où l'expression « onto-métrie ») et sa présentation en terme de signes est l'objet de la théologie (d'où l'expression « onto-graphie »). La physique théorique comporte deux aspects: l'énergo-métrie (physique atomistique) et l'énergo-graphie (physique macroscopique). La phénoméno-métrie et la phénoméno-graphie correspondent aux autres sciences dans leur aspect mesurant ou au contraire dans leur aspect descriptif. Pour pouvoir distinguer entre les sciences, il faut faire appel à la théorie des primats (...)

Voilà pour l'aspect « systématique » de la classification des connaissances. Si on compare avec les connaissances « académiques », on constate la chose suivante: il y a bien une certaine correspondance, mais cette correspondance n'est pas bi-univoque. En effet, une connaissance académique ne correspond pas nécessairement à un seul type de langage. Par exemple, toute science contient à la fois des éléments descriptifs (des -graphies) et des éléments de métrie. Ces éléments existent en plus ou moins grande proportion (les

sciences de la nature sont plus formalisées, et donc plus mathématisées que les sciences humaines), mais ces deux aspects sont toujours présents. Quant au discours proprement dit, il est nécessairement présent dans toute science, ne serait-ce que pour formuler et discuter des principes de la science en question. Cependant, le discours en question est toujours un discours *théorique*, qui ne doit pas être pris pour un discours philosophique. Les rapports entre ces différents aspects d'une science ne sont pas immuables, et sont parfois problématiques. La part de -métrie est inversement proportionnelle à celle de la -logie. En effet, il faut tenir compte de la résistance à l'homogénéisation de l'objet d'étude. En effet, du plus homogène au plus hétérogène nous avons l'être-donné, la réalité objective et l'existence-empirique, et à l'intérieur de celle-ci le minéral est plus homogène que ne l'est le vivant, qui, lui-même, est moins homogène que l'homme. C'est pourquoi, dans les sciences dites humaines, il y a souvent deux approches concurrentes, à savoir la démarche mesurante et la démarche discursive. Dans les sciences sociales (économie et sociologie) par exemple l'impossibilité de comprendre les actes humains en des termes de légalité rend nécessaire et légitime une approche non-métrique. Cela ne signifie pas pour autant que la démarche mesurante n'est pas elle-même légitime. La thèse kojévienne ne se veut pas normative, et elle concilie les deux démarches possibles pour les sciences humaines. Mieux encore, elle permet de rendre compte de la nécessité de ces deux démarches. Quant à la part précise que doit prendre ces deux aspects, cette question relève de la science en question et nullement de la philosophie.

Nous venons de montrer que la théorie des primats, combiné avec la théorie kojévienne du langage permettait de rendre compte des différents modes de connaissances et de comprendre les liens qui les unissaient. Nous allons désormais étudier une deuxième conséquence de la théorie des primats. Cette théorie ne peut se comprendre que dans le cadre d'un pluralisme épistémologique. Il ne s'agit pas pour Kojève d'adopter une démarche *normative*, qui consisterait à distinguer parmi les modes de compréhension de la réalité ceux

qui sont pertinents de ceux qui ne le sont pas. Au contraire, la légalité, la causalité et la finalité sont des modes différents de connaissance qui sont tous également légitimes. C'est pourquoi, les théories monistes - normatives par principe - apparaissent comme des réductionnismes par rapport à la théorie des primats. Nous allons désormais étudier de tels réductionnismes.

2. Réductionnismes

En l'absence d'une classification systématique, il est possible de confondre ce qui relève de la causalité avec ce qui relève de la légalité, ou avec ce qui relève de la finalité (et vice versa, en tout six confusions sont possibles). De telles confusions sont monnaie courante, et ce n'est qu'en comprenant la théorie des primats que l'on peut réellement se mettre à l'abri de tels égarements. Cependant, certains penseurs ne se contentent pas de confondre cosmologie, biologie et anthropologie. En effet, certains vont même jusqu'à développer des théories qui nient - implicitement ou explicitement - l'existence de certains primats (et donc des « sphères » correspondantes). Nous appelons « réductionnisme » une telle théorie. Nous allons étudier les trois types purs de réductionnisme: le réductionnisme légal, causal et final. De tels réductionnismes n'existent sans doute pas à l'état pur, mais sont des cas idéaux. La plupart des thèses réductionnistes sont des variantes qui combinent plusieurs types purs¹⁵.

a) Réductionnisme légal

Le réductionnisme légal, ou scientisme, consiste à considérer que toute relation entre les phénomènes est une relation légale. Les explications causales et finales ne sont que des fausses explications¹⁶. On trouve un exemple de ce réductionnisme légal dans le *Cours de philosophie positive* d'Auguste Comte. Cet exemple n'est pas à prendre comme la réalisation parfaite d'un type pur, comme nous venons de le dire. Cependant, les exemples que nous choisirons (A. Comte en l'occurrence) s'approchent suffisamment du type pur pour

pouvoir être considérés comme représentant une certaine forme de réductionnisme. La démarche de Kojève est plus proche de celle d'Aristote que de celle de Comte. En effet, la démarche de Kojève est descriptive plutôt que normative. Lorsqu'Aristote cherche les différents sens du mot « cause », il ne s'agit pas pour lui d'écarter les sens acceptables de ceux qui ne le sont pas. Les quatre espèces de causes sont des sens authentiques de la causalité. Au contraire, chez Comte, il s'agit d'écarter les fausses explications (scientifiques) et de déterminer ce que doit être une description authentique.

La critique du réductionnisme légal est très délicate et la position de Kojève très subtile. En effet, la distinction entre légalité et causalité est très récente. Un grand nombre de « savants » continuent d'employer le terme de « cause » dans des situations où la causalité est absente. Comte joue un rôle important dans la distinction entre ces deux notions. Nous ne pouvons qu'admirer ceux qui ont mis de l'ordre dans ces domaines (dont Comte fait partie). Il faut donc être reconnaissant à Comte, qui a su distinguer légalité et causalité, et qui a compris que les sciences ne s'intéressaient qu'à la légalité. Mais, il faut cesser de suivre Comte, si on s'intéresse à la philosophie et à la théorie de la connaissance (en général et pas seulement la théorie de la connaissance scientifique).

Les descriptions phénoménologiques ne se réduisent pas aux descriptions légales. Au cours de la première leçon de son *Cours de philosophie positive*, Comte distingue trois états de l'esprit humain (p. 53): l'état théologique, l'état métaphysique et l'état positif. Ces trois états (conçus comme des évolutions historiques de la pensée humaine) correspondent parfaitement aux trois primats. L'état théologique correspond au primat de l'avenir et de la finalité. En effet, Comte parle de « causes premières et finales » et parle « d'intervention arbitraire » d'agents surnaturels. Un métaphysicien parlerait plutôt de volonté et de liberté de l'âme. Mais il s'agit bien de la même chose. Ensuite, vient l'état métaphysique qui joue le rôle de transition entre la pensée primitive de l'état théologique et la maturité de la pensée - avec l'état positif. Comte y parle de « forces abstraites » qui ont remplacé les agents surnaturels. Il

s'agit de toute évidence de causes, d'où le parallèle avec la causalité (primat du passé). Quant à l'état positif qui recherche les « lois effectives, c'est-à-dire [des] relations invariables de successions et de similitudes », il correspond bien à la légalité (primat du présent).

b) Réductionnisme causal

Causalisme

Il semble qu'il n'existe pas - à proprement parler - de réductionnisme causal. Cependant, il existe un certain causalisme « naïf » qui pense tous les rapports en termes de causes. Ce causalisme « naïf » semble être « naturel », si bien que l'esprit humain comprend *en premier* la relation de causalité. Or Kojève semble attribuer à Aristote une théorie causaliste et considère qu'Aristote n'a pas développé suffisamment la notion de finalité, ou plutôt n'a pas suffisamment distingué finalité (anthropologique) et causalité (biologique). Mais ce qui est particulièrement remarquable dans l'analyse kojévienne, c'est qu'elle prend à contre-pied les analystes traditionnelles. On a souvent dit que qu'Aristote et les aristotéliciens avaient une vision anthropomorphique de la nature. Au contraire, pour Kojève, Aristote a dégagé de la façon la plus claire possible la notion de causalité. L'affirmation provocante selon laquelle il n'y a pas d'anthropologie chez Aristote¹⁷ ne peut se comprendre qu'à la lumière de la distinction entre causalité et finalité. Pour Kojève, l'anthropologie suppose une analyse de la finalité, qui selon lui est absente chez Aristote. C'est pourquoi, ceux qui reprochent à Aristote une anthropomorphisation de la nature sont aux antipodes de la vérité.

Mais, pourquoi n'y a-t-il pas de finalité chez Aristote selon Kojève? Une telle affirmation - hautement paradoxale et surprenante - a pour but (pédagogique) de souligner la différence entre la finalité naturelle (qui est une pseudo-finalité) et la finalité anthropologique. Quelle est la différence entre ces deux finalités ?

Liberté, finalité et négativité

Afin de comprendre, l'affirmation paradoxale selon laquelle il n'y a pas de finalité chez Aristote, nous allons distinguer *finalité externe* et *finalité interne*. Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant distingue ces deux notions. En effet, il y déclare: « Par finalité externe j'entends celle par laquelle une chose de la nature sert à une autre de moyen en vue d'une fin » (Kant 1985, partie II, §82). Au contraire, on parle de finalité interne, lorsque un être est lui-même sa propre fin. L'organisme vivant est un exemple d'une telle finalité interne, du moins tel que nous nous le représentons (cf. « Un produit organisé de la nature est celui en lequel tout est fin et réciproquement aussi moyen », *Critique de la faculté de juger*, partie I, Analytique, §66). Selon Kojève, la finalité aristotélicienne est avant tout une finalité interne. Mais surtout, cette finalité interne est une finalité *biologique* plus que spirituelle.

Le reproche de Kojève est donc le suivant: Aristote pense la finalité en termes biologique. Ou encore, la finalité qu'a en vue Aristote est une finalité *naturelle* (et il s'agit surtout d'une finalité interne). La différence fondamentale entre la finalité naturelle et la finalité anthropologique est la *négativité*. Kojève insiste sur la fait que l'action humaine - en tant qu'action *libre* - est négatrice du donné. Dans *L'Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève affirme la chose suivante:

« En effet, nous disons qu'un moment est « historique » lorsque l'action qui s'y effectue s'effectue en fonction de l'idée que l'agent se fait de l'avenir (c'est-à-dire en fonction d'un Projet) : on décide une guerre à venir, etc; on agit donc en fonction de l'avenir. Mais pour que le moment soit vraiment « historique » il faut qu'il y ait changement; il faut en d'autres termes que la décision soit négatrice par rapport au donné: en se décidant pour la guerre à venir, on se décide contre la paix régnante » (Kojève 1968, 368).

La fin n'est pas une donnée naturelle, mais le résultat d'un acte négateur de l'homme, autrement dit d'un *projet* (par définition non-naturel puisqu'il suppose un changement du

donné naturel). Alors que chez Aristote, la fin est avant tout conçue comme une positivité puisqu'elle est ce que la chose a à être et tend à être.

Si nous avons signalé que c'est la *négativité* qui distingue la finalité biologique de la finalité anthropologique, il nous faut donner davantage de précisions. N'y a-t-il pas de négativité chez l'animal et dans la nature? Répondre par la négative à cette question ruinerait la possibilité de lier philosophie de la nature et philosophie de l'esprit. Dans une démarche hégélienne, il faut comprendre à la fois la différence fondamentale entre l'homme - qui seul est *libre* - et l'animal, mais aussi le lien nécessaire entre la simple vie et l'esprit. En effet, si on ne comprend pas que l'esprit apparaît à même la nature selon Hegel, on se condamne à ne jamais comprendre les thèses hégéliennes. C'est pourquoi, nous allons préciser les rapports entre la négativité animale et la négativité humaine dans la présentation kojévienne de Hegel.

Certes, la négativité est présente chez l'animal. En effet, l'action est indissociable du *désir* selon Kojève. C'est le désir qui rend l'homme inquiet et le pousse à agir. Or le désir est négativité car le désir repose sur la présence d'une absence, d'un vide. Satisfaire son désir, c'est nier ce vide en le remplissant par l'objet désiré. Or, l'animal est lui aussi un être désirant. Seulement, la négativité animale est une négativité immédiate, car l'objet du désir animal est un être naturel. En comblant son manque, l'animal retombe immédiatement dans la positivité de l'être (du moins jusqu'à ce que le désir renaisse). Au contraire, chez l'homme le désir peut porter sur autre chose qu'un être naturel, en portant sur un autre désir. Le désir du désir, ou encore le désir de reconnaissance est un désir spécifiquement humain. Or, en tant que désir d'un autre *désir*, il s'agit d'un vide qui se nourrit d'un autre vide (voir *Introduction à la lecture de Hegel*, 11-15). La négativité humaine est donc une négativité seconde ou médiatisée, contrairement à la négativité première de l'animal. Ou, pour l'exprimer en termes de primats, la liberté (en tant que finalité humaine) se fonde sur le primat de l'avenir. En effet, seul

l'avenir n'a pas encore d'existence. La finalité biologique s'appuie sur le primat du passé, or le passé a déjà existé. Seul le primat de l'avenir exprime adéquatement la négativité humaine.

En résumé, ce qu'il faut reprocher à Aristote ce n'est pas une anthropomorphisation de la nature, mais au contraire une naturalisation de l'esprit. Quant à Kant, il est le premier à distinguer adéquatement la finalité naturelle de la finalité spirituelle bien qu'il n'ait pas tiré toutes les conséquences possibles de sa découverte, notamment les conséquences politiques. En niant l'efficacité de l'action (pour des raisons religieuses et morale), Kant n'a pas pu saisir pleinement le rôle de la négativité dans l'histoire et donc dans la politique (cf. *Kant*, p30-59). La différence fondamentale entre Kojève et Kant est que chez ce dernier la liberté est d'abord liée à la morale alors que chez le premier elle est davantage pensée en termes politiques.

Enfin, remarquons que si la réductionnisme causal est lié à une réduction de la finalité à la finalité interne, il ne faut pas non plus commettre l'erreur inverse. La finalité n'est pas seulement finalité externe. Notamment, le progrès de la raison dans l'histoire relève, chez Hegel, de la finalité interne. Il ne faudrait pas croire que les grands hommes sont des marionnettes ou les instruments d'une providence (par définition extérieure). C'est pour cette raison qu'une finalité interne spirituelle (et donc non biologique) est pensable.

c) Réductionnisme final

Le dernier des trois réductionnismes possibles est le réductionnisme final. Celui-ci consiste en une projection de la notion de finalité en dehors de son domaine propre, c'est-à-dire l'anthroposphère. C'est ce que Comte appelle l'état théologique, et la critique de cet état sont tout à fait pertinents. A l'état théologique, l'homme cherche une *volonté* derrière les phénomènes. Lorsque cette volonté intervient directement ou immédiatement dans les choses, la pensée est animiste. Sinon, la finalité apparaît médiatisée par la volonté de divinités, et la

pensée est donc polythéiste ou monothéiste selon le nombre de divinités en questions.

Mais l'analyse kojévienne va plus loin que celle de Comte. Dans le monde moderne, le réductionnisme final persiste sous la forme de la vulgarisation scientifique. Notamment, certaines vulgarisations introduisent la notion d'*histoire* dans la cosmosphère (« Big-Bang ») ou dans la biosphère (« évolutionnisme »)¹⁸.

En conclusion, il y a trois formes de réductionnisme, à savoir le réductionnisme légal, causal et final. L'étude de ces trois réductionnismes permet de comprendre les rapports que la philosophie entretient avec les connaissances particulières (ainsi que les rapports des connaissances particulières entre elles)¹⁹. En effet, chaque réductionnisme correspond à une connaissance particulière - voire à un mode de connaissance - puisque le réductionnisme est précisément l'absolutisation induite d'un mode de connaissance. Le réductionnisme causal absolutise la connaissance pré-scientifique de la nature (y compris éventuellement la connaissance de la nature humaine). Le réductionnisme légal absolutise le mode de connaissance scientifique. Quant au réductionnisme final, il correspond aux récits mythiques (qui sont étudiés par les sciences humaines). Enfin, la philosophie a pour tâche de relativiser chacun des modes de connaissances, et de comprendre les rapports qu'il y a entre connaissance scientifique, connaissance « naturaliste » et connaissance de l'action humaine. C'est une des fonctions de la théorie des primats, que de rendre compte de ces rapports.

Conclusion

Cette théorie des primats est une thèse forte de la part de Kojève qui prend des positions souvent originales. En effet, celle-ci évite deux écueils opposés, qui, paradoxalement, aboutissent au même résultat. Tout d'abord en adoptant un position pluraliste, Kojève s'oppose au monisme épistémologique de certains scientifiques ou philosophes proches des sciences (notamment les positivistes). Ces derniers ont tendance à penser que la science est la forme de connaissance par excellence, si bien qu'ils réduisent la théorie

de la connaissance à la théorie de la connaissance scientifique. A l'inverse, certains philosophes adoptent une position trop défensive et excluent plus ou moins l'épistémologie de leur réflexion. Ils pensent que la philosophie est une réflexion sur l'homme alors que les sciences réfléchissent sur la nature. Seulement, les sciences humaines réfléchissent aussi sur l'homme. Cette deuxième position est incapable de rendre compte de la spécificité de la philosophie. Qu'est-ce qui distingue les sciences (humaines ou autres) de la philosophie ? Ce qui distingue en vérité la philosophie des sciences, ce n'est pas leur domaine d'étude mais plutôt leur méthode. Le philosophe réfléchit sur l'homme et la nature, mais s'interroge aussi et surtout sur cette réflexion elle-même.

C'est dans le cadre d'une réflexion sur les rapports entre les sciences et la philosophie que Kojève développe son énergologie. Si bien qu'en mettant à jour la philosophie de Hegel, l'auteur de la théorie des primats nous en présente une approche inédite. En effet, c'est surtout la *Philosophie de l'esprit* et la *Phénoménologie* qui ont intéressé les commentateurs, non sans raison. La *Philosophie de la nature* a souvent été considérée comme une nécessaire transition entre la *Logique* (elle-même a parfois négligé pour des questions théologiques) et *Philosophie de l'esprit*, si bien qu'on a pardonné à Hegel certaines erreurs²⁰, Kojève nous montre que ce qui importe n'est pas le caractère suranné de certaines thèses de la *Philosophie de la nature*, mais au contraire le fait que son auteur avait une thèse forte - à savoir la différence radicale entre connaissance scientifique et connaissance conceptuelle - et que celle-ci est et reste tout à fait pertinente. Si bien que pour celui qui veut comprendre les sciences, ou encore le rapport entre la philosophie et les sciences, l'ouvrage de Hegel et sa mise à jour kojévienne sont indispensables. Enfin, il est important de prendre au sérieux Kojève et son ironie. La désinvolture qu'il affiche nous rappelle que ce qui est important pour le philosophe n'est pas de connaître dans les moindres détails les derniers résultats scientifiques. Ce qui compte c'est le statut même du langage scientifique par rapport au discours philosophique.

Appendice

1. Figure centrale : les primats et les trois parties du discours phénoménologique

III	Anthropologie (Esprit)	Finalité	
		co-détermination des parties et du tout	primat de l'avenir
II	Biologie (Vie)	Causalité	
		primat du tout	primat du passé
I	Cosmologie (Inanimé)	Légalité	
		primat des parties	primat du présent

NOTES

¹ Au sens kojévien du mot symbolique, qui s'écarte sur ce point de la terminologie de Hegel. En effet, Kojève a en vu le symbolisme *mathématique* et non pas le symbolisme dans l'art.

² Nous pouvons cependant citer l'excellente thèse de Bernard Hesbois, *Le livre et la mort, Essai sur Kojève*, université de Louvain, 1985. Celui-ci a notamment le mérite de présenter de façon systématique l'ensemble du système de savoir kojévien.

³ Cf. *Essai d'une Histoire raisonnée de la philosophie païenne*, A. Kojève, (Tome I, p. 312) par exemple (Kojève, 1968).

⁴ Ici, nous apercevons la différence fondamentale entre Kojève et Hegel. Ce qui chez Hegel est devenir intemporel (*Werden*) est chez Kojève spatio-temporalité.

⁵ Dans son *Idée du déterminisme* (Kojève 1990, 161-172), Kojève parle respectivement de monde géométrique, de monde physique et de monde biologique. Il ne conserve certes pas cette terminologie qui s'avère cependant très éclairante.

⁶ Les termes « poussière cosmique » et « mouvement brownien » sont soulignés par Kojève.

⁷ Kojève parle de vie « végétale ». Mais, il est important de constater que le mot « végétale » est entre guillemets... Il s'agit *surtout* de la vie végétale mais pas seulement.

⁸ Est-il besoin de préciser qu'en faisant référence à Hegel, Kojève pense en fait à lui-même?

⁹ Il est tout-à-fait caractéristique que la théorie des ensembles dans sa forme la plus moderne, peut décrire la notion d'ensemble sans jamais faire appel à des éléments (au sens absolu du terme). Tous les éléments (au sens relatif) sont des ensembles. Il n'y a donc dans cette théorie que des ensembles d'ensembles. Or un sujet est ce qui ne peut pas se dire d'autre chose. C'est précisément ce qui est exclu en mathématiques, en particulier dans la théorie des ensembles.

¹⁰ Il faut soigneusement distinguer de l'expérience scientifique de l'expérience « usuelle ». L'expérimentation scientifique n'est possible que dans un cadre théorique déterminé. C'est elle qui permet de passer de la -graphie (de l'expérience commune) à la -métrie (des sciences).

¹¹ Cf. addition au paragraphe 246 de l'*Encyclopédie* (Hegel 1970).

¹² A l'intérieur des discours théoriques et pratiques, Kojève distingue trois sortes et distingue aussi des stades de certains discours. Mais cela compliquerait inutilement notre propos.

¹³ Du point de vue de la genèse des différentes sortes de langage, nous pouvons brièvement indiquer l'ordre d'apparition de ceux-ci. La -graphie est première, puis vient le discours en général. Le discours théorique apparaît en se distinguant du discours pratique et le discours philosophique apparaît en se distinguant du discours théorique. La -métrie apparaît en dernier en se distinguant du discours en général et de la -graphie (c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas elle).

¹⁴ Nous nous inspirons de la longue remarque située à la page 167 du tome II de l'*Essai* (Kojève 1968) pour l'établir.

¹⁵ Notons cependant que nous parlons de « réductionnisme » parce que nous adoptons (à la suite de Kojève) une position pluraliste. Il est clair que pour un « moniste » sa position n'est pas un réductionnisme. Si par exemple, seule la légalité existe, la causalité et la finalité ne sont que des illusions ou des pseudo-explications.

¹⁶ Nous prenons ici le terme « explication » dans un sens large.

¹⁷ Voir *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (Kojève 1968 II, 312-349), par exemple « c'est pourquoi nous pouvons caractériser la Phénoménologie aristotélicienne en disant qu'elle se réduit, en fait et pour nous, à une Bio-logie ».

¹⁸ Dominique Auffret résume la position de Kojève sur cette question de la manière suivante: « L'anthropologie est la "science" philosophique ou "synthétique" de l'être humain agissant *et* parlant en fonction de l'Avenir dans un monde naturel régi par le Passé, et cosmique, dont la Durée-étendue propre est structurée intérieurement et à jamais par le primat du présent. En ce sens s'il y a Big-Bang, la cosmologie kojévienne implique que nous soyons dedans. Et par conséquent, que le commencement de l'univers soit à jamais et à chaque "instant" sa fin, ce qui rend pathétique la recherche des "physiciens" » (Auffret 1990, 557).

¹⁹ Dans *La notion de l'autorité*, Kojève établit l'existence de quatre formes d'autorité irréductibles: l'autorité du *père*, celle du *maître*, celle du *chef* et enfin celle du *juge*. Chacune correspond à un primat. L'autorité du père correspond au primat du passé. Celle du maître, au primat du présent, et celle du chef au primat de l'avenir. L'autorité du juge repose sur un équilibre donc correspond à l'absence de primat, et elle renvoie non pas à un aspect du temps, mais à l'éternité. Si bien que la critique des réductionnismes a un pendant *politique*. Mais, contrairement à l'épistémologie qui met l'accent sur le primat de l'avenir et l'importance de l'histoire, la notion de l'autorité souligne l'importance du primat du passé et donc de l'autorité de père...

²⁰ Du moins tel était le cas à l'époque de Kojève, on ne peut pas en dire autant aujourd'hui. Nous pouvons signaler les travaux, en France, de G. Marmasse (*Penser le réel : Hegel, la nature et l'esprit*) et de B. Mabile (*Hegel : L'épreuve de la contingence*) sur la *Philosophie de la nature*, ainsi que le travail de B. Bourgeois notamment sur la *Logique*. Notre situation n'est pas la même que celle de Kojève.

REFERENCES

Auffret, D. 1990. *Alexandre Kojève, la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*. Paris : Grasset et Fasquelle.

Comte, Auguste. 1996. *Philosophie des sciences*. Paris : Gallimard.

Hegel, G.W.F. 1976. *Science de la Logique*. Paris : Aubier Montaigne.

Hegel, G.W.F. 1970. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, Bibliothèque de Philosophie*. Paris : Gallimard.

Kojève, Alexandre. 1947. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard.

Kojève, Alexandre. 1968. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. Tomes I-III. Paris : Gallimard.

Kojève, Alexandre. 1990. *Concept, Temps et Discours*. Paris : Gallimard.

Kojève, Alexandre. 1973. *Kant*. Paris : Gallimard.

Kojève, Alexandre. 1990. *Idée du Déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*. Paris : Librairie Générale Française.

Kojève, Alexandre. 1990. *L'empereur Julien et son art d'écrire*. Paris : Fourbis.

Kojève, Alexandre. 2004. *La notion de l'autorité*. Paris : Gallimard.

Kant, Emmanuel. 1985. *Critique de la faculté de juger*. Paris : Folio Gallimard.

Strauss, Leo. 1997. *De la tyrannie*. Paris : Gallimard.

Slim Charfeddine est agrégé de mathématiques et doctorant à l'UMR *Savoirs, Textes, Langage*, Université « Charles de Gaulle » Lille 3.

Address:

Slim Charfeddine

UMR 8163 STL

Université de Lille 3

B.P. 60149

59653 VILLENEUVE D'ASCQ CEDEX

Email : charfeddineprepa-pro@yahoo.fr

Book Reviews

Violence as a philosophical theme

Tudor Cosma Purnavel
Al.I. Cuza University of Iasi

James Dodd, *Violence and Phenomenology*, New York: Routledge, 2009

Keywords: violence, Sartre, Heidegger, Jünger, Patočka, phenomenology, nihilism

It is reasonable to say that violence has an enduring presence within the fabric of our human world. Its space of occurrence ranges from the most daily expressions to those exceptional cases which are specific to the phenomenon of war. This being the case, it is also reasonable to say that violence shapes in some more or less drastic manner the world we live in. We accept this statement as the expression of a trivial fact and it just might be the case that our plain acceptance prevents us from placing its significance into question. In his latest book, *Violence and Phenomenology*, James Dodd tries to pin down precisely the bearing that violence has on the way we are and, consequently, on the world we occupy.

As long as war normalizes, in some respect, the violence which is always its central trait, the author considers that there is a real possibility to become its *dupes*, an outcome which would be brought about given that we would take it for granted. Dodd states that this happens because we either expect *too much* from violence or *too little*. The first case holds as long as we “look to violence either to express a decisiveness of purpose or to provide a proof of authenticity that violence cannot in fact sustain” (p. 1). Have in mind here, for example, those governments that are trying to overcome their weaknesses by an excessive use of violence. The second case is effective whenever we “believe that violence will simply wither away, due either to the weight of our moral vigilance or the effectiveness of the political, legal, social, or ethical instruments

that we employ in the hope of avoiding the destruction of war. (p. 1).

In connection with this distinction, Dodd's purpose becomes clear, a purpose which is therapeutic in nature, as long as he tries to *cure* us from our naïve grip on violence. The path that would fulfill this purpose is that of a philosophical treatment of violence. But this is no easy task, as long as it is not even clear that violence is a philosophical object proper. There is an important reason for this, namely the existence of other disciplines which claim violence as their lawful object. Here, the author mentions military science, international politics, or law which tend to develop a "technical" approach on their object. It follows that philosophy is entitled to move toward violence only if it is capable of bringing it in its purview in a nontechnical manner.

To make Dodd's intentions a little more clear, it is necessary to mention that he considers that the discourses on violence are possible within the confines of two extremes: the former is settled by the so called "stupidity of violence principle", the latter being the one which takes violence to be a *constitutive event*. The mentioned principle reveals violence as a mere *means*, which is to say that it "is thus blind; when taken for itself it is ultimately without direction" (p. 11). From this point of view violence in and for itself cannot be the proper ground for anything *lasting*. Its stupidity comes into view, for example, when, being pursued in an excessive manner, undermines the very aim which was set to achieve. Now, to take violence as a *constitutive event* is to reflect on its *sense*, an attitude that assumes that it just might be more than a mere means. It is in connection to this that phenomenology comes into play, for, as Dodd states, "at the heart of phenomenological philosophy is the conviction that all genuine philosophical problems are problems of sense, or meaning" (p. 15), or, differently put, to treat violence phenomenologically means to see how its sense is articulated in lived experience. However, phenomenology functions here only as a method of description, this being motivated by the fact that violence is a specific type of objectivity, which "becomes an acute problem for a

philosophy that seeks to realize itself in the form of a reflection on a subjectivity that articulates the sense of things” (p. 149).

In conformity with what has been laid down above, James Dodd’s study aims at a better conception of violence, a task which would be brought about if it were revealed as a philosophical object proper, which in its turn would amount to its recognition not as a mere *means*, but also as a *constitutive sense*. Having in mind that in his book, the author employs a very complex argumentation, I will limit myself in what follows to a brief presentation of what precisely signifies to conceive violence as the origin of a meaning. This aspect is developed in its most comprehensive version in a discussion of Patočka’s *Heretical Essays in the Philosophy of History*. This discussion is in fact the culmination of a long argument that commences from Sartre’s connection between the concept of violence and nihilism, continues with detailed presentations of Jünger’s, Nietzsche’s and Heidegger’s conceptions of nihilism, to arrive in the end at Patočka’s *Essays*.

Sartre’s linkage between the concept of violence from the *Notebooks for an Ethics* with nihilism holds due to a specific conception of violence: its configuration entails two moments, namely one that amounts to a certain type of *weakness* – Sartre speaks here of a certain type of weakness because he regards violence as representing the refusal to conform to those laws that govern any form of action, a conception that draws its sense from the fact that the French author considers power to be precisely the ability to conform to those very laws – and, as a result of this aspect, we come up against the moment of *affirmation* – which represents the affirmation of the inessentiality of things, or, in other words, the inessentialness of everything that exists in relation to me and my goal. To conceive violence in this dualistic manner is equivalent to “the problem of nihilism: the problem of affirmation of the nothingness of things” (p. 77). At this point, Dodd’s argumentation turns to Jünger’s essay *Über die Linie*, in order to develop a more sophisticated perspective on nihilism. The line that is indicated in the title of this essay stands for the completion of European nihilism, a moment which, paradoxically, would “represent the inauguration of a new,

transformed life” (p. 79). But how is it possible for the closure of nihilism to inspire a certain type of optimism, one that would be the driving force behind our attempt to surmount the line? Jünger clarifies this aspect by opposing optimism to what he calls *defeatism*, the latter being “a kind of panic in the face of fear, whether fear for what is ownmost and inward to the self, or, for what belongs outside of the sphere of the inward” (p. 80). Now, the experimentation of this fear brings nihilism to the fore in a specific manner, because it puts us in the situation of being aware of the fact that we have no resources to act against that which threatens us. In other words, we become conscious of our helplessness. From this point of view, nihilism, as the emergence of collapse, not only makes us the objects of this collapse, but, in doing so, thanks to the defeatist experimentation of fear, makes itself visible. If this holds, then some kind of diagnosis of nihilism would be possible, which in turn would put forward “a demand for its transformation” (p. 82).

Heidegger’s main concern with Jünger’s position, a concern expressed in a letter, one that was published with the title *Zur Seinsfrage*, is the way in which Jünger employs the metaphor of the line, because for him, the moment through which it is surpassed is not as important as the moment of its closure in itself. In other words, Heidegger is concerned with the essence of nihilism, with the how of its appearance. As long as nihilism is already an answer to the question of essence in general, one that points to things as being precisely nothing, then to put its essence into question is to ask “what it means in nihilism to answer nothing to the question of what it means to be” (p. 97). Heidegger’s aim here is to take seriously the nothingness of nihilism, an endeavor which Jünger simply failed to accomplish. Now, Jünger is not to blame for this failure, because his task was radically different: he tried to see if it is possible to surpass the line, which in turn implied the necessity of a diagnosis. To give a diagnosis in this case is to take up certain descriptions of what may be called, for example, the “moral situation of humanity”, a description designed to pin down those signs that set apart the devaluation – the Nietzschean trait is obvious here – which is specific to nihilism.

Not taking the nothingness of nihilism seriously is equivalent to this very descriptive task, because, on the one hand, it was necessary for nihilism to come to fulfillment so as to undertake it and, on the other hand, if it is fulfilled, then all your descriptions will be marked by nihilistic optics, a fact that would put nihilism itself in a blind spot. This is what Dodd calls the “invisibility of nihilism”. In contrast to this, Heidegger’s serious attitude towards nihilism amounts to an inversion of Jünger’s schemata: instead of surpassing the line, it would be advisable to stay on the line, as Heidegger suggests, taking up the nothingness on its own terms, because “perhaps the nothing, the abandonment of being itself, holds in itself the potential for a gathering of possibility that passes beyond what has otherwise come to rest on the line” (p. 103).

At this point, Dodd contrasts Sartre’s viewpoint on violence, as the affirmation of the inessentiality of things, to the implication that Heidegger’s conception of nihilism has on violence. In a certain sense, Sartre’s scheme portrays violence as being constitutive. Heidegger’s idea of nihilism reserves no special place for violence, for to take nihilism seriously is to affirm that all there is “is” for nothing. In this context, violence can be conceived only as a *means*, which is to say an instrument for nothing.

This is the background of Dodd’s discussion about Patočka’s conception of violence. It is worth mentioning that in *Heretical Essays*, the matter of the line is also present. But Patočka’s concern with this metaphor does not end up with a conception of it as a culmination and passage (Jünger), or as the origin of the meaning of being (Heidegger). The line which is at the centre of Patočka’s attention is the front line specific to any war, in this case being a metaphor which expresses the distance between those that *stay* and those that *go* to war, thus sacrificing their lives for peace. The possibility of sacrifice marks somehow the fact that, as long as life can sacrifice itself, there is something that transcends it, a fact that indicates an alternative to a life lived only for itself. The violence which is specific to the front line and which is experienced by those that stay *in line* makes possible “not a loss of the self, but a peak of the self” (p. 129). Again, this peak secures for those that are

willing – for Patočka to die on the front line is an act of absolute freedom – to sacrifice their lives, an existence that breaks the meaningless cycle of a life pursued only for itself. Life at the peak is the source of what Patočka calls the “solidarity of the shaken”, which in turn makes possible for the insight gained by those *on the line* “to reach far beyond the confines of an individual’s experience” (p. 131). Therefore, violence can become constitutive, providing that the intersubjective insight could be the source of a world that overcame the inauthenticity of the profane.

Thus ends my brief presentation of Dodd’s argument. In the end of this review, it must be stated that *Violence and Phenomenology* is not a mere collection of conceptions of violence. As seen, for example, the argument just presented is marked essentially by a guiding line: the idea that violence must be either a means or a constitutive event functions as a hermeneutical principle, one that allows Dodd to get a specific perspective on the texts discussed.

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

Hermeneutik heißt Übersetzen

Lucian Ionel
Al.I. Cuza University of Iasi

Larisa Cercel (Hg.), *Übersetzung und Hermeneutik. Traduction et herméneutique*, Bucharest: Zeta Books, 2009

Title: *Hermeneutics means Translation*

Keywords: hermeneutics, translation, language, interpretation, fusion of horizons

Die geläufige Vorstellung würde leicht anerkennen, dass die Übersetzung eines Textes das Verständnis desselben voraussetzt. Die Übersetzung würde demnach die Hermeneutik jeweils brauchen. Man kann zwar den Text nicht übersetzen, ohne ihn zu verstehen und auszulegen. Allein bleibt die Hermeneutik nach dieser Auffassung getrennt von der Übersetzungspraxis, nämlich als eine häufig in der Übersetzung angewendete aber zugleich fremde Disziplin. Ausserdem führt die Klarheit über die Wichtigkeit der Verwendung von Hermeneutik im Übersetzungsakt zur Abschwächung des Interesses dafür, was den Zusammenhang dieser Felder betrifft. Man hält häufig die Beziehung zwischen Hermeneutik und Übersetzen für selbstverständlich, aber deswegen bleibt das Wesen dieser Beziehung unbeachtet.

Nach dem dargestellten Gesichtspunkt besteht die Aufgabe der Hermeneutik gegenüber der Übersetzungspraxis darin, Regeln der Auslegung und der Translation von einer Sprache zu einer anderen anzubieten. Ausser der Tatsache, dass die Übersetzung in ihrem Wesen hermeneutisch ist, wie könnte man denken und begründen, dass die Hermeneutik selbst in einem wesentlichen Sinne Übersetzen ist? Dieses Thema ist eine Hauptabsicht des von Larisa Cercel herausgegebenen Bandes, das den Titel *Übersetzung und Hermeneutik. Traduction et Herméneutique* trägt. Der Band wurde im Jahr 2009 bei dem Verlag *Zeta Books* in Bukarest veröffentlicht und

stellt den ersten Band einer Reihe vor, die das Verhältnis zwischen Hermeneutik und Übersetzung behandelt.

Im Band schreiben Autoren aus unterschiedlichen Orten (Paris, Heidelberg, Darmstadt, Triest, Köln, Genève, Naples), Autoren die verschiedene Ansätze in der gegenwärtigen Übersetzungsforschung analysieren. Wie die Herausgeberin sagt, wird der Band „in erster Linie als Versuch gedacht, einen Überblick über die neueren Entwicklungen des hermeneutischen Ansatzes zu bieten.“ (S. 14) Es gibt somit Texte im Band, welche das Verhältnis der Hermeneutik mit der Linguistik angehen (Radegundis Stolze, *Hermeneutik und Übersetzungswissenschaft. Eine praxisrelevante Verknüpfung*), oder welche die Beziehung der Hermeneutik zu den Kognitionswissenschaften verfolgen (Ioana Bălăcescu, Bernd Stefanik, *Les bases scientifiques de l'approche herméneutique et d'un enseignement de la créativité en traduction*). Die Themen beschränken sich nicht nur darauf, sondern es gibt auch Aufsätze betreffs der Translationstheorie, der Rolle des Übersetzers, der Übersetzungsdidaktik usw.

Was gäbe es neu über diese Verbindung zwischen Hermeneutik und Übersetzung zu sagen, wenn nicht, was schon von den Anhängern der Hermeneutik Martin Heideggers und Hans-Georg Gadammers gesagt worden ist? Es gilt zuerst noch diese Verbindung gründlich zu bedenken. Was deutet das ‚Und‘ zwischen Hermeneutik und Übersetzung an, wie sich Arno Renken in diesem Band fragt? Die Einleitung der Herausgeberin Larisa Cercel trägt andeutend den Titel *Auf den Spuren einer verschütteten Evidenz: Übersetzung und Hermeneutik*. In diesem Text wird nicht nur der fundamental hermeneutische Sinn des Übersetzens unterstrichen, sondern auch die „Gleichursprünglichkeit und Untrennbarkeit von Übersetzen und Hermeneutik“ (S. 8). Das altgriechische Wort *hermeneuein* bedeutet zugleich, mit den Worten Gadammers, Verkünden, Dolmetschen, Erklären, Auslegen. Aber Dolmetschen ist ein Wort für Übersetzen. „Das gilt auch von der Grundbedeutung von *hermeneia*, die ‚Aussage von Gedanken‘ ist, wobei der Begriff der Aussage selber vieldeutig ist, Äußerung, Erklärung, Auslegung und Übersetzung

umfassend.“ (Gadamer, Hans-Georg. 1974. „Hermeneutik“, In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, hrsg. von Joachim Ritter. Basel: Schwabe, 106f). Etwas aussagen heißt etwas in die Sprache übertragen. Eine Äußerung ist demnach jeweils ein Über-setzen und jedes Übersetzen bezieht das Auslegen ein.

Die Rede über die vorliegende Beziehung kann weiter als die Auffassung von Schleiermacher gehen, der in seinem Aufsatz *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* eine hermeneutische Verfassung des Übersetzungsaktes darstellt. Er legt „die Zentralität des Verstehens im Übersetzungsakt, die Subjektbezogenheit des Übersetzens, die Geschichtlichkeit und die Prozessualität des Verstehens und Übersetzens“ fest. (S. 10) Weiter als Schleiermacher gehen bedeutet den Schritt der Ontologisierung des Sprach- und Übersetzungsbegriffes, wie es bei Heidegger oder Gadamer geschieht, so dass „Sprache und Übersetzung [...] als zur Seinsstruktur des Menschen gehörend angesehen [werden].“ (S. 11) Die Welt des Menschen wird demnach durch Sprache ermöglicht: nicht nur dass der Mensch seine Welt mittels Sprache übersetzt, sondern auch, dass die Welt selbst eine Übersetzung der Sprache ist, indem die Sprache die menschliche Welt ausmacht. Es gibt demnach eine notwendige Verbindung zwischen Hermeneutik und Übersetzung, wie die Herausgeberin behauptet, aber auch eine wesentliche Einheit der beiden. Da der Mensch ein verstehendes Wesen ist, ist er somit ein übersetzendes Wesen. Wenn der Mensch seine Welt auffasst, übersetzt er die Überlieferung und die vorgegebene Sprache. Wenn der Mensch seine Welt den Anderen mitteilt, macht er eigentlich eine Übersetzung seiner Welt in eine Ausdrucksweise. Demnach wird die Verknüpfung der Hermeneutik mit der Übersetzung als ein wesentliches Zusammengehören aufgefasst: indem die Hermeneutik sich auf sich selbst besinnt, denkt sie zugleich an das Übersetzen.

Die Übersetzung verlangt die Beihilfe der Hermeneutik, weil sie ein Problem der Mitteilung und des Verstehens der Anderen eröffnet – damit beschäftigt sich Lorenza Rega in ihrem Aufsatz *Übersetzungspraxis und Hermeneutik im Spannungsverhältnis*

zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Was die beiden Felder vereinigt ist *der gesellige Dialog*, der die Interpretation der Aussage fordert und der eine Auslegung als sein Ergebnis fördert. Die Übersetzung ist somit ein Einholen zum Verständnis des Fremden, Sonderbaren oder Undeutlichen ist. Es ist eine Vermittlung zwischen der Welt des Textes und der Welt des Lesers, die sich im Versuch der Verständigung einander treffen (Jane Elisabeth Wilhelm, *Pour une herméneutique du traduire*).

Aber außer dieser Horizontverschmelzung, die von der Übersetzung impliziert wird, gibt es ein anderes Zusammenkommen in der Übersetzungspraxis, auf welche sich Domenico Jervolino in *À la recherche d'une philosophie de la traduction, en lisant Patočka* richtet. Jervolino nimmt als Ausgangspunkt das Denken Patočkas, der behauptete, dass es in der Sprache nicht nur um Aussagen geht, dass die Sprache nicht was wir mitteilen oder das Instrument durch welches wir mitteilen ist, sondern vielmehr das, was die Mitteilung ermöglicht. Somit spricht Jervolino von einem Treffen des Übersetzungsaktes mit der reinen Sprache, derjenigen Sprache die alle anderen ermöglicht und bestimmt. Eine Übersetzung schliesst zwar die Horizontverschmelzung zwischen zwei Sprachen, zwei Kulturen oder zwei Menschen ein, aber ein dritter Faktor spielt eine entscheidende Rolle. *Die reine Sprache* ist ein Begriff, den Domenico Jovelino von Walter Benjamin ausleiht. Dieses Treffen spricht von unserer Beziehung darauf, was das Mitteilen und das Aussagen ermöglicht. Es ist die Sprache des Seins oder die Sprache der Welt, die uns alle anspricht. Der Anspruch dieser Sprache nimmt in jedem Zusammenkommen mit einem Anderen teil. Sie ermöglicht dieses Treffen, und somit auch die Horizontverschmelzung selbst, aber zugleich ist sie dasjenige, worauf wir uns in der Übersetzung eigentlich richten. Man legt mittels dieser Sprache des Seins aus, aber letzten Endes legen wir gerade diese Sprache des Seins aus. Es ist die Auslegung dieser ansprechenden Sprache, die eine Welt begründet.

In ihrem Verhältnis zu der Übersetzung hat die Hermeneutik eine dopelte Rolle, wie Inês Oseki-Dépré in ihrem Aufsatz

Traduction et herméneutique meint. Die Hermeneutik wird einerseits als eine Praxis der Übersetzung verstanden, indem der Prozess der Übersetzung hermeneutisch ist. Aber andererseits hat die Hermeneutik die Rolle der Kritik an dem Übersetzungsakt. Hermeneutik ist demnach die Leiterin des Übersetzungsaktes, aber zugleich die Kritik an diesem Akt selbst. Denn man muss sowohl den Text in der ursprünglichen Sprache verstehen, um den Text zu übersetzen, als auch den Sinn des übersetzten Textes in der Zielsprache erfassen. Dafür muss der Übersetzer der Bote sein, der nicht nur die Mitteilung übermittelt, sondern auch die Erklärung dieser Mitteilung. (Bernd Ulrich Biere, *Die Rolle des Übersetzers: Bote, Ausleger, Verständlichmacher?*)

Fritz Paepcke war ein Mitbegründer „des hermeneutischen Ansatzes in der modernen Übersetzungswissenschaft“ (S. 332), für welchen die Rolle des Übersetzers im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht. Mit dem Denken Fritz Paepckes beschäftigt sich Larisa Cercel im letzten Text dieses Bandes, *Übersetzen als hermeneutischer Prozess. Fritz Paepcke und die Grundlagen der Übersetzungswissenschaft*. Die Reflexion wird auf diesen Denker gerichtet, weil man in der gegenwärtigen Übersetzungswissenschaft das Wesentliche des Übersetzungsaktes vergisst, nämlich die Tatsache, dass die Übersetzung „von lebendigen Menschen vollzogen wird“ (S. 332). Bei Fritz Paepcke stehen der Übersetzer selbst und seiner Umgang mit dem Text im Zentrum der Überlegung von der Übersetzungspraxis. Mit dem Worten Paepckes ist der Übersetzer kein *voyeur*, sondern *acteur*. Er ist kein Zuschauer, sondern er spielt mit seiner *Leibhaftigkeit* (S. 338) in diesem Übersetzungsakt.

Dieser Ansatz spricht von einer *unkontrollierbaren Subjektivität*, indem sich die Handlung des Übersetzers auf festgesetzte und ausreichende Regeln nicht beschränken lässt. „Das große Verdienst Paepckes ist es, zum ersten Mal in der Geschichte der Übersetzungswissenschaft die Subjektrelativität jedes übersetzerischen Vorgangs deutlich affirmiert zu haben.“ (S.339) Die hier gemeinte Subjektrelativität soll nicht grob verstanden werden, denn das Übersetzen ist nicht beliebig. „So ist Übersetzen vorzugsweise an die Kategorien der

Subjektivität und der Freiheit und zugleich an die Anerkennung der Grenzen derselben gebunden.“ (S. 339) Übersetzen hat gleichfalls mit den Grenzen zu tun, in deren Raum der Übersetzer seine Kreativität entfaltet. Jedoch spielen die Grenzen nicht die Hauptrolle der Übersetzung, sondern diese „sollen auf ein Minimum reduziert werden.“ (S. 340)

Es gibt nach Paepckes Auffassung kein absolutes Verstehen eines Textes und, obwohl sich der Übersetzer auf das Ganze des Textsinnes einrichten soll, vermag er dieses Ganze des Sinnes nie zu fassen. Denn der Übersetzungsakt trägt die Überlieferung einer Weise des Verstehens mit sich, und somit hat eine Auslegung nur für eine bestimmte Zeit, einen bestimmten Ort und eine bestimmte Situation Gültigkeit. Nicht nur „dass jedem Text eine Intention zugrunde liegt“ (S. 343), sondern auch der Übersetzer drückt in dem Text seine Intention aus. Wie kann man demnach einen Text ‚richtig‘ oder ‚redlich‘ übersetzen? Man vermag das allerdings nicht, aber es ist der *Mut zur Unvollkommenheit*, den der Übersetzer haben muss. Die Herausgeberin zitiert von Paepcke: „Die Unerreichbarkeit des Zieles ist die Vollendung des Weges.“ (S. 343) Man kann eine vollkommene Übersetzung keineswegs erreichen, aber es kommt darauf an, es zu versuchen und zu wagen. Wenn der Übersetzer seine Freiheit in dem Übersetzungsakt behauptet, soll er aber durch das Interpretieren den Text nicht manipulieren. Freiheit der Auslegung bedeutet nicht manipulierte Darstellung. Es gibt keine äußerste Interpretation eines Textes und der Übersetzer soll sich dessen bewusst sein. Das Verstehen und die Übersetzung eines Textes sind immer *korrekturbedürftig*.

Was ist aber letzten Endes die Aufgabe der Übersetzung? Der Übersetzer bringt zwar durch seinen Übersetzungsakt seine eigene Weltsicht ins Spiel, aber seine Welt selbst bleibt nicht mehr dieselbe nach dieser Erfahrung der Translation. Außer der Welt des Anderen, mit welcher die Welt des Übersetzers in seiner Handlung verschmilzt, bedeuten das Übersetzen und das Verstehen eines Textes „ein Hindurchblicken durch den Text in die Welt“ (S. 342). Der Übersetzer hat dergestalt durch diesen Akt auch mit seiner Welt zu tun, und eigentlich mit einer sich

verändernden Welt. Der Übersetzer wird dadurch seiner Welt bewusst, indem er durch den Versuch der Auslegung mit der Welt der reinen Sprache trifft, mit der Sprache die alle Phänomene des Verstehens, der Auslegung und der Übersetzung ermöglicht und entbirgt.

Address:

Lucian Ionel

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: lucian.ionel@yahoo.com

Reading desire

Emilian Mărgărit
Al.I. Cuza University of Iasi

Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et L'Anti Œdipe. La production du desir*, Paris : PUF, 2010

Keywords: critique, desire, production, schizo-analysis, capitalism

A French equivalent of the classical work on Deleuze and Guattari's *Anti-Oedipus*, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia* of Brian Massumi (Massumi 1992) has just appeared. Author of two previous publications, *L'Energie spirituelle*, PUF, 2009 (*Spiritual Energy*) and *Philosophie politique (XIX-XX siècles)*, PUF, 2008 (*Political Philosophy (19-20th centuries)*), Guillaume Sibertin-Blanc has, since 2006, a PHD in philosophy. After teaching for seven years (2002-2008) at the University of Lille 3, he started working as a researcher at the International Center for the Study of Contemporary French Philosophy (Ecole Normale Supérieure, Paris) and in the EuroPhilosophie Programm (Le Mirail, Toulouse). Being interested in philosophers such as Deleuze, Foucault, Sartre etc., he is concerned with the way their concepts can be used in the fields of social and practical theory. The year 2010 salutes the publication of his third book, *Deleuze et L'Anti Œdipe. La production du desir (Deleuze and Anti-Oedipus. The Production of Desire)*, Paris: PUF, 2010, ISBN: 978-2-13-056901-5, 153 p.

The equivalence issue between Sibertin-Blanc's and Massumi's books is based on the level of hermeneutical clarity in respect to the concepts forged by Deleuze and Guattari in their *Anti-Oedipus*. What makes the French exegesis suitable for further comparison is first of all the analytic dimension of his undertake, the precision regarding conceptual cuts, the bibliographic roots of some concept unrevealed with much care, and last but not least, the relative small but dense number of

pages in a *livre de poche* format. The explanation line regarding the logic of *Anti-Oedipus* is intended as an attempt to catch the singularity of the aforementioned book. This singularity embeds three critical assumptions, three theoretical reactions that are clearly explained, which also form the sequence of the French author's exegesis.

a.) The first one is a social critique that has much in common with the Foucauldian analysis on the psychiatric institution function, showing that it is a transitory point between the family institution and the juridical institution, an instrument of social control combining power with knowledge. A new psychiatry, a materialist psychiatry forging a new method will set the right stake of the regime of desire. The analytical materialist field will draw the features of desire and with that, the theoretical core of *Anti-Oedipus*. The concept of desire is adequately explained by Sibertin-Blanc, focusing on the surface of the schizo-analysis. Desire should be understood as an immanent cause or the auto-production of human life, binding the manifestation of nature and history, leaving thus behind an anthropomorphic concept of desire. In respect to the concept of desire, the schizo-analysis will have a triadic form of expression: 1) Developing the univocity of desires marking libidinal economy and social economy that unfolds as identity of nature; 2) Making visible the criteria of distinction between modes of production in respect to the desiring formations and social formations; 3) Unveiling the conditions that could sustain the conceptualization of immanence belonging to the desiring production.

The stake of the analysis of desire is the relation it might have, what triggers it and the finality of its manifestation. The cause of desire does not presuppose an objective representation, but an expressive representation, the movement of desire being embedded in a social milieu (Sibertin-Blanc 2010, 6-7, 19-20, 25-27).

In this chapter, as well as throughout the entire book, readers are acquainted with the authors (Freud, Lacan, Melanie Klein, Marx, Balibar, etc.), and Deleuze & Guattari are being confronted, exposing the line of attack and the argumentation filling the critic dimension of their concepts.

Finally, the materialistic fields of his analysis correlate capitalism and schizophrenia, describing their relation as “decoding” the flux of production and as a consequence, becoming the limits of the organization of social production, historical formations and the reproduction of social structures. Following the immanence condition, capitalism and schizophrenia identity is both critical and final. As a result, this identity ensures, on the one hand, the forces displacements and contradictions which capitalism is liberating (decoding), and on the other hand, the limitations of capitalism due to the conditions of historical reproduction (Sibertin-Blanc 2010, 66, 73).

b.) The second is a critique aiming at the status of psychoanalysis which is both an internal critique that pursues the limitation of oedipal dispositive and an external critique that follows the social consequences of the oedipal dispositive embodiment in the socio-libidinal field. The stake of this critique is the oedipal “privatization” of the unconscious made by psychoanalysis. As results from Deleuze and Guattari’s thought, the triadic response (father – mother – child) to all investments of the libido and the political program envisaged on behalf of this *biopouvoir* are to be put aside (Sibertin-Blanc 2010, 6, 79-83).

c.) The last critique co-produces, with Marx’s concepts, a political offensive in an attempt to expose the structures of exploitation and domination founded in the capitalist society and of the modes of subjectivities made possible by the reproduction of those structures. The practical aim of the schizo-analyses is constructed in a double articulation binding a clinique of forms of subjectivity and a revolutionary politics on the emancipation of the masses (Sibertin-Blanc 2010, 6, 129-132).

The last chapter of the book attempts to measure the political practical dimension of *Anti-Oedipus*; one can find here sharp distinctions and the clarification of concepts such as “proletariat”, “masses”, “class”, regarding both the Marxist orientation of the author and, ironically, the non-Marxist Deleuzian fashion of reading Marx.

This exegesis is not meant for those beginning to understand *Anti-Oedipus*. Although it does not take into account the Anglo-American impressive exegesis on Deleuze, the complexity of Sibertin-Blanc's analytic defoliation of the huge machine that makes the sense of *Anti-Oedipus* continuous flow renders this book an exemplary and rigorous exegesis on the French philosopher.

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

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. 2 / 2010 is August 15, 2010. The issue will be dedicated to the topic of Public Sphere / Public Space.

The deadline for Vol. III, no. 1 / 2011 is February 15, 2011. The issue will be dedicated to the topic of Responsibility.

Articles for the *Varia* and the *Book Review* sections can be submitted at any time.