

META META META META META META META META META META

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

META

Research in
Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. IV, No. 2 / December 2012

“Al. I. Cuza” University Press

META
Research in
Hermeneutics,
Phenomenology,
and Practical Philosophy

Vol. IV, No. 2 / December 2012

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. IV, No. 2 / December 2012

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.

Editors

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

Publisher

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

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

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial Board

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

Advisory Board

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

Table of contents

RESEARCH ARTICLES

Performativität und Heideggers Hermeneutik der Faktizität
HANS H. DIEBNER
Pages: 267-285

Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics: Concepts of reading, understanding and interpretation
PAUL REGAN
Pages: 286-303

Tradition et distance temporelle : « de la justesse de la compréhension » chez Hans-Georg Gadamer
PAUL MARINESCU
Pages: 304-317

Pouvoir foucauldien et sélection naturelle. Une comparaison et une divergence
CIPRIAN JELER
Pages: 318-342

Feminist Research and Paradigm Shift in Anthropology
TERENCE RAJIVAN EDWARD
Pages: 343-362

Education as Praxis: A Corporeal Hermeneutical Account
PIETER MEURS
Pages: 363-376

Deleuze Transcendental Empiricism as Exercise of Thought: Hume's Case
EMILIAN MARGARIT
Pages: 377-403

BOOK REVIEWS

A catalogue of „delicate” ideas
DORIS MIRONESCU
(Valeriu Gherghel, *Breviarul sceptic. Și alte eseuri despre simplitate*, Iași, Polirom, 2012)
Pages: 407-410

Academic Obsolescence – between Metaphor and Reality

CAMELIA GRADINARU

(Kathleen Fitzpatrick, *Planned Obsolescence: Publishing, Technology, and the Future of the Academy*, New York and London: New York University Press, 2011)

Pages: 411-416

Philosophy in the educational process: Understanding what cannot be taught

LUCIAN IONEL

(Gregory Leuwen, *Hermeneutic Pedagogy: teaching and learning on dialogue and interpretation*, Alcoa: Old Moon Academic Press, 2012)

Pages: 417-421

Research Articles

Performativität und Heideggers Hermeneutik der Faktizität

Hans H. Diebner
Institut für Neue Medien

Abstract

Performativity and Heidegger's Hermeneutics of Facticity

For a compatibility of Heidegger's *Contributions* with today's questions of meaning and performative processes of self-interpretation, Rüdiger Rimpler recently suggested to draw on studies from the field of performativity research. From the viewpoint of a phenomenology of temporality and performance (living out) a promising opening of Heidegger's work appears, which transcends Heidegger in line with him as well as against him to be preserved for the present age. It is shown in this article, in retrospect from the perspective of performativity research, that with „hermeneutics of facticity“ Heidegger laid the fundament for an ontologically construed performativity already before his „Contributions“. Therefore, in contrast to Rimpler's view, Heidegger's work has the potential to be preserved for the present age much more *with* than *against him*. Performativity research hardly referred to Heidegger so far but can enormously benefit from Heidegger's foundation. In addition, this article is intended to contribute to a necessary differentiation of the concept of performativity.

Keywords: Heidegger, Rimpler, performativity, hermeneutics, facticity

Einleitung

In einem kürzlich publizierten Aufsatz (Diebner 2012a) komme ich ausgehend von einer hermeneutischen Fallstudie zur Übersetzbarkeitsproblematik bei Heideggers Werken ins Japanische, zusammen mit einer Reflexion des Vergleichs von „Ereignis“ mit dem „*Satori*“ einiger zenbuddhistischer Philosophien und Praktiken, zum Schluss, dass ein Übergang

von der sprachphänomenologischen Betrachtung zu einer Phänomenologie des Zeitlichen einen Beitrag zum Verständnis im interkulturellen Diskurs leisten kann. Im vorliegenden Aufsatz wird ein Verallgemeinerungsversuch unternommen und aufgezeigt, dass im Rückblick Heideggers “Hermeneutik der Faktizität” als eine Variante der Performativität *avant la lettre* interpretiert und damit die aktuelle Performance-Philosophie, die sich bisher kaum um Heideggers Werk kümmerte, bereichert werden kann. Wenn hier von “Variante” die Rede ist, so ist auch eine notwendige Ausdifferenzierung im Theoriefeld der Performativität mitgemeint.

Ein aus der Philosophie heraus erfolgreicher phänomenologischer und damit sprachlicher Zugriff auf das sinnlich manifeste Seiende ist immer von performativen Widersprüchen begleitet. Heidegger, aber auch Maurice Merleau-Ponty, sind nach meinem Dafürhalten die prominentesten Phänomenologen, die wegen der Unhintergebarkeit der Sprache in der Philosophie wiederholt künstlerische Praktiken, d.h. phänomenologische Vollzugsformen, stark gemacht haben. Für den logozentrierten Sprachphänomenologen Heidegger spielten bekanntlich lyrische Vollzugsformen, vor allem die Hölderlins, eine zentrale Rolle, während Merleau-Ponty stärker auf die gänzlich außersprachlichen künstlerischen Vollzugsformen der bildenden Kunst, in prominenter Weise auf die Paul Cézannes, setzte. In diesem Sinne stellen die von Heidegger betonten “Besinnungen” und einige zenbuddhistische Praktiken ebenfalls phänomenologische Vollzugsformen dar, die beide als Praktiken zu verstehen sind, bezüglich der Frage nach dem Sinn des Seyns dem performativen Widerspruch bestmöglich zu entkommen. Um der wechselseitigen Übersetzungsproblematik Heideggers Schriften ins Japanische und den zenbuddhistischen Schriften ins Deutsche zu entgehen, lautet daher mein früher erfolgter Vorschlag, die jeweils durch diese Schriften induzierten Vollzugspraktiken gegenüber zu stellen. Mit der Verlagerung auf den Vollzug lassen sich Konzepte der jüngeren Performance-Philosophie, so die Intention, fruchtbar auch für einen Heidegger-Diskurs in Anschlag bringen. Insbesondere der Begriff der Performativität, verstanden als

komplementär zur Semiotizität, erscheint für phänomenologische Überlegungen, die gewissermaßen immer am Rande des Sagbaren angesiedelt sind, prädestiniert zu sein. Umgekehrt, so die zentrale Botschaft des vorliegenden Aufsatzes, kann eine Zuwendung zur Vollzug betonenden Philosophie Heideggers auch die zeitgenössische Performance-Philosophie bereichern.

Unabhängig vom interkulturellen Diskurs bietet sich vor allem hinsichtlich einer lebensweltlichen Relevanz Heideggers *Beiträge* (Heidegger 1989) an, aus den Erkenntnissen der Studien des Performativen zu schöpfen. Rüdiger Rimpler hat dafür eine vielversprechende Vorlage geben. Performativität als Dimension des Verstehens aus dem lebensweltlichen Vollzug heraus als Kontrast zur semiotischen Sprachverwendung mit ihrem Verweischarakter wird Heideggers wiederholten Betonungen des Weges, auf den mehr als auf den Inhalt zu achten ist, in besonderer Weise gerecht. Im Vortrag „Der Satz der Identität“ beginnt Heidegger seine Überlegungen mit dem Hinweis, nicht auf den Inhalt, sondern auf den Weg zu achten und er versucht am Schluss eine Annäherung an das Ereignis dadurch, dass er den Weg mit wenigen Schritten zurück geht. Bei der Frage nach dem „Sinn des Seyns“ bekommt der Vollzug einen ausgewiesenen Vorrang:

Die Frage nach dem „Sinn des Seyns“ ist die Frage aller Fragen. Im Vollzug ihrer Entfaltung bestimmt sich das Wesen dessen, was da „Sinn“ benennt, das, worinnen die Frage als Besinnung sich hält, was sie als Frage eröffnet: die Offenheit für das Sichverbergen, d.h. die Wahrheit (Heidegger 1989, 11).

Es muss kaum wiederholt werden, dass bei Heidegger das Stellen der Frage selbst die Eröffnung für eine Grundstimmung der Seinsoffenheit darstellt, die selbst das Ziel ist:

Das Suchen selbst ist das Ziel. Und das bedeutet: „Ziele“ sind noch zu vordergründlich und stellen sich immer noch vor das Seyn – und verschütten das Notwendige (Heidegger 1989, 18).

Unabhängig vom *Satori*-Vergleich und der interkulturellen Diskussion interessiert mich hier die Frage, inwiefern Heidegger selbst schon eine phänomenologische Grundlage geschaffen hat, aus der heraus der Performativitätsbegriff, jedenfalls dann, wenn man diesen ontologisch fasst, was hier

geschehen soll, bisher unbeachtet schon angelegt ist. Dies wird uns zur Hermeneutik der Faktizität führen. Mit diesem Rückgriff, ausgehend von der "Prozessualität und Performativität in Heideggers Beiträgen" (Rimpler 2008), auf sein früheres Werk, geht die These einher, dass sich die Schlüsselfunktion der Hermeneutik der Faktizität überhaupt erst durch sein Spätwerk vollständig erschließt. Diese These erfährt auch dadurch eine zusätzlich Rechtfertigung, dass Heidegger selbst sein Frühwerk im Lichte des "Ereignisses" teilweise neu interpretierte. Mit anderen Worten, Heideggers Schriften sind selbst als performativ, d.h. vollzugesoffen zu begreifen, und das kann man insbesondere in der Hermeneutik der Faktizität als von ihm selbst angelegt betrachten. Dadurch begründet sich mein Versuch, die Relevanz Heideggers für eine aktuelle Phänomenologie des Zeitlichen stark zu machen, ein Versuch, bei dem die integrale Bedeutung seines Werkes entfaltet werden soll. Der Anspruch ist weiterhin, die *post-hoc*-Zuschreibung von Prozessualität und Performativität zu den "Beiträgen" argumentativ zu stützen. Gleichzeitig soll damit die zum undurchschaubaren Dickicht verwachsene Performativitätsforschung eine lichtende Differenzierung erfahren.

Die Aktualität Heideggers wurde bereits mehrfach diskutiert (Papenfuss und Pöggeler 1992). Meine eigene These hierzu lautet, dass die Bedeutung Heideggers Werkes sich im Lichte der von ihm antizipierten Dominanz des kybernetischen Weltbildes erst voll entfaltet. Erst die explizite Abkehr von Sinn und Wesen im Rahmen des Konstruktivismus, der als Paradigma der Systemtheorie und Kybernetik erachtet wird, sowie das supra-theoretische Selbstverständnis der genannten Antidisziplinen¹, das gleichzeitig die Philosophie zu umfassen vorgibt, gibt Heideggers zentraler Frage nach dem Sinn von Seyn ein über einen kleineren Fachzirkel hinausweisendes Gewicht. Die bedenkliche Entwicklung des konstruktivistischen Weltbildes der allgemeinen Systemtheorie (die Kybernetik und weitere Subgebiete umfasst), die sich selbst auch als "philosophisches Ingenieurswesen" versteht, welches einhergeht mit einer Gewichtung von „Viabilität“, d.h. in Anlehnung an Heidegger zugespitzt einer solchen

“Machenschaft“, die man hier passend als das “Riesenhafte“ umschreiben könnte, eröffnet im Rückblick die gebührende Würdigung Heideggers Bedenken, wie er sie in *Zur Sache des Denkens* zusammenfassend äußert:

Es bedarf keiner Prophetie, um zu erkennen, daß die sich einrichtenden Wissenschaften alsbald von der neuen Grundwissenschaft bestimmt und gesteuert werden, die Kybernetik heißt. [...] Die Künste werden zu gesteuert-steuernden Instrumenten der Information (Heidegger 2007, 72).

Angesichts von Bioart, um nur ein beliebig heraus gegriffenes Beispiel der zeitgenössischen Kunst zu erwähnen, wo lediglich eine Verschiebung technisch-wissenschaftlicher Ambitionen in den (vermeintlich) ethikfreien Raum der Kunst stattfindet, werden nicht nur Heideggers “Prophetie“, sondern auch seine zentrale Frage nach dem Sinn von Seyn in ihrer Brisanz und aktuellen Bedeutung signifikant.² Heideggers “Jargon der Eigentlichkeit“ gebührt heute, für mein Dafürhalten, mehr Aufmerksamkeit als je zuvor.

Performativität

Der Performativitätsbegriff ist in einem weiten Spannungsfeld ganz unterschiedlicher Performance-Studien angesiedelt (Hempfer und Volbers 2011). Man würde Heidegger ins Gegenteil verkehren, wenn man *eine* der gängigen Definitionen von Performativität zugrunde legt, die auf den Sinn- und damit den Wesensbegriff gänzlich verzichtet. Eine so verstandene Performativität, die im Wesentlichen aus der Sprechakttheorie von Austin heraus eine Verallgemeinerung erfahren hat, stützt sich gerade in einer thetischen, d.h. wirklichkeitssetzenden Art und Weise auf den Verweischarakter der Sprache, der Heidegger zutiefst fremd war. Um eine Abgrenzung zu dieser Verwendung anzuzeigen, habe ich im Rückgriff auf Heidegger die Verwendung von “ontologischer Performativität“ im Rahmen eines Vollzugscharakters, oder mit Rimpler gesprochen, einer “Zeitigung von Sinn im Gedanken an die Wesung“, empfohlen, die sich von einer rein thetischen Performativität, die ich wiederum im Rückgriff auf Heidegger “ontische

Performativität” nennen möchte, absetzt. Letztere braucht sich um den Sinn (in einem ontologischen Sinne) nicht zu kümmern. Mit dem Vokabular der ontologischen Performativität ausgestattet, würde ich Rimplers (2008) Verwendung von Performativität im Nachhinein ebenfalls mit dem präzisierenden Attribut “ontologisch” ausstatten, denn es sind gerade die Sinnstrukturen des lebensweltlichen Vollzugs, die ihn interessieren.

Ungeachtet der heute dominanten sprachwissenschaftlichen Benutzung des Performativitätsbegriffs liegt sein Ursprung in den Theaterwissenschaften. Der Begriff stammt hier aus einem ganz anderen Diskurszusammenhang als die Sprechakttheorie (König 2011). Neben der Semiotizität, also einem strikten sprachlichen Verweissystem, gegeben beispielsweise durch Libretto, Skript oder Partitur, d.h. einer zeitunabhängigen Repräsentation einer Aufführung, besitzt Letztere im konkreten Vollzug eine inhärente Zeitlichkeit, d.h. einen außersprachlichen Präsenzcharakter mit konstituierender Wirkung, kurz: Performativität. Konstituiert wird hier aber dezidiert im Sinne einer Ereignishaftigkeit des Seienden verstanden, wobei “die Erfahrung eines Ereignisses als gegenwärtig und flüchtig, sowie das Hervorbringen einer nicht andernorts vorgegebenen Bedeutung im Verlauf des Aufführens” (König 2011, 52) konstitutiv ist. Diese Konzeption von Performativität “beruht grundsätzlich auf einer Umkehrung des traditionellen Verhältnisses zwischen ‚Tiefenstruktur‘ (Text des Kunstwerkes) und ‚Oberfläche‘ (im *hic et nunc* verankerten Aufführung)” (König 2011, 52). Meines Erachtens bedauerlich und falsch, werden die Schemata der “Tiefenstruktur” meist mit Ontologie in eins gesetzt und mit dem Ephemeren und Ereignishaften des Vollzugs kontrastiert. Das widerspricht nicht nur der Fundamentalontologie Heideggers, sondern würde ausgeweitet auf die Physik, ihrem Streben nach der Tiefenstruktur des Seienden auch im Widerspruch zur geläufigen Metaphysik ontologischen Status beimessen.

Entscheidend für die hier erfolgende Argumentation ist die Ausweitung der Kategorie der Aufführung von der Domäne des Theaters auf andere kulturelle Praktiken, die auch Alltagsphänomene mit einschließt. Von einigen Autoren,

beispielsweise dem Ethnologen-Paar Edith und Victor Turner, wurden bereits in den 1960er Jahren Übertragungen des Konzepts in die wissenschaftliche Forschung vorgeschlagen, in deren Rahmen die Performativität als eine vollzugsbasierte Verstehensdimension im Sinne eines "hermeneutischen Katharinenrades" verstanden wird, um zum Wesen lebensweltlicher Vollzugsformen wie z.B. Rituale und Zeremonien vorzudringen:

How could we turn ethnography into script, then enact that script, then think about, then go back to fuller ethnography, then make a new script, then act it again? This interpretive circulation between data, praxis, theory, and more data – a kind of hermeneutical Catherine wheel, if you like – provides a merciless critique of ethnography (Turner 1979).

Im Allgemeinen werden bei diesen Ausweitungen Konzeptionen vorgestellt, die die körperliche Involviertheit, Gefühlshandlungen und die Produktion von Gefühlen, ja das zeitliche Moment des Lebensvollzugs schlechthin, betonen. Das Primat des zeitlosen Werkcharakters und anwesenden Seienden wird zugunsten einer Zeitlichkeit invertiert, die dezidiert von der Ko-Präsenz und Interaktion von Akteuren ausgeht.

Im Zuge des Einflusses des Konstruktivismus kippte gewissermaßen, begünstigt durch Austin's Sprechakttheorie, diese ontologische, jedenfalls explizit hermeneutische Verwendung des Performativitätsbegriffs in eine ontologie- und hermeneutikbefreite, d.h. rein wirklichkeitskonstituierende in einem thetischen Sinne. Die zu verstehenden Rituale und sonstigen Vollzugsformen der Ethnien, ja des Daseins schlechthin, wurden freilich selbst fortan zunehmend als bloß noch wirklichkeitskonstruierend erachtet. Ein Rekurs aus der Performance-Philosophie heraus auf Heidegger, wie er hier vorgeschlagen wird, ist somit dann und nur dann gewinnbringend, wenn man die hier vorgeschlagene Differenzierung von Performativität in eine ontologische und eine ontische zu akzeptieren bereit ist und die ontologische Performativität im phänomenologischen Rahmen einer Objekt-Subjekt-Einheit ansiedelt.

Es ist nun völlig klar, dass diejenigen Performativitätsforscher, die den Sinnbegriff aus ihrem

Vokabular verbannt haben, von einer “enthermeneutisierenden” Performativität reden. Heideggers Ontologie ist eigentlich eine radikale Sprachphänomenologie, weshalb durch die ontische Performativität abermals eine Verkehrung Heideggers angezeigt wäre. Die weiteren Überlegungen sollen dazu beitragen, gerade den Zusammenhang der Performativität bei Heidegger zu seinem hermeneutischen Verständnis aufzuzeigen. Heideggers Hermeneutik ist eine Folge seiner sprachphänomenologischen Vorgehensweise und hebt sich daher von Texthermeneutiken und den meisten philosophischen Hermeneutiken ab. Es wird sich damit eine Rückführung der ontologischen Performativität in Heideggers Hermeneutik der Faktizität ergeben. „Rückführung“ soll hier keine Identität und damit Ersetzbarkeit bedeuten, sondern ein „Angelegtsein“. Rimpler hat trotz seiner Querbezüge der “Beiträge” zu Heideggers früheren und späteren Schriften und Vorträgen diesen Aspekt nicht erwähnt. Es fällt auf, dass die Hermeneutik der Faktizität auch in seine Heidegger-Bibliographie nicht aufgenommen wurde.

Heideggers Sprachphänomenologie

Man muss sich für das Weitere, bei dem ich aus den Ausführungen von Rodin (1992) schöpfe, zunächst noch einmal ins Gedächtnis rufen, dass das Ereignis beim späteren Heidegger bevorzugt für das Entbergen des Sinns von Sein steht, oder auch dem Sagen des Seins. Dabei ist eine gewisse Redundanz hinsichtlich des bereits vorgelegten Aufsatzes (Diebner 2012a) aufgrund der unabhängigen Lesbarkeit in Kauf zu nehmen. Heideggers tautologisch anmutende Formel, “die Sprache spricht”, weist auf die Bestimmung der Sprache als vom Seienden ereignet hin. Im Gegensatz zum sprachphilosophischen Umgang mit Sprache ging Heidegger in seiner Fundamentalontologie von einer Phänomenologie der Sprache aus. Seiendes kommt durch die Sprache dadurch durch den Menschen zu Wort, dass der Mensch von der Sprache angesprochen wird. Nur Seiendes, das sich zeigt, das spricht, kann den Mensch zu Worte kommen lassen. Das

Unausgesprochene ist demzufolge nicht anwesend, das nicht Anwesende spricht nicht. Ob es sich hierbei um Seiendes der physischen Welt oder mental Anwesendes handelt, ist einerlei. Die Semiotik, die sich um die Phänomenologie der Sprache nicht zu kümmern braucht, betrachtet die Sprache als Zeichen, als Verweissystem. Heidegger stülpt also die sprachphilosophische und insbesondere die semiotische Verfassung von Sprache als Zeichen geradezu um. Die gängige Ablösung des Gebrauchs von Sprache von ihren Ursprüngen, die Heidegger interessierten, war ihm klar:

Um das, "worüber die Sprache spricht" nicht im Leeren zu lassen und es nicht ständig auf das sprechende Sein zurückzuführen, unternimmt Heidegger eine weitläufige phänomenologische Analyse des Gedichts von Stefan George *Das Wort*, namentlich der letzten Strophe, die lautet: "So lernt ich traurig den verzicht: / Kein ding sei wo das wort gebracht". Die Analyse endet mit einer umgestülpten phänomenologischen Position "*Das Wesende der Sprache ist die Sage als Zeige*" (Rodin 1992, 33).

Dennoch trieb ihn Zeit seines Lebens die entscheidende phänomenologische Frage um, wo das *ist* selbst in einer Aussage wie etwa "Das ist ein Tisch" ist, denn unabhängig vom Tisch und überhaupt allem Seienden ist das *ist* selbst, das Sein, das uns das Hilfsverb "sein" schenkt, nirgends (Heidegger 1992). Die metaphysische Auffassung des Seins bloß als Sein alles Seienden genügte Heidegger nicht, denn Sein nur als Summe aufgefasst, ist anwesend durch das Sich-Zeigen des Seienden. Um das Sein von allem Seienden abzugrenzen, ein Sein das selbst abwesend uns mit der Schenkung des Hilfsverbs "sein" eine in der Metaphysik und Sprachphilosophie vertraute Geborgenheit im selbst verborgenen Sein gibt, benutzte Heidegger vor allem in den *Beiträgen* (Heidegger 1989) meist den Begriff "Seyn". Es wird klar, dass er in seinem Anliegen mit einer defizitären, jedenfalls scheinbar unhintergehbaren Sprache zu kämpfen hatte, die nur auf das Seiende, aber nicht auf das *ist* bezogen ist. Den logischen Gebrauch des Satzes der Identität, A ist A, entlarvte er demzufolge als reine Verweisstruktur, die gerade die Identität, A *ist* A, mit der Betonung auf das *ist*, verschleiert (Heidegger 2006, 31-50).

Damit verstellt das allein anwesende Seiende die Offenheit für die Sprache des Seyns. Als abträglich für diese

Offenheit kritisierte Heidegger vor allem die Konzeption der Sprache als Zeichen im Sinne eines Bezeichnens, das kein Zeigen mehr im Sinne des Erscheinenlassens ist. Damit wird jede Offenheit unterdrückt, das Seyn selbst zur Sprache kommen zu lassen. Es wird aus dieser sprachphänomenologischen Variante Heideggers klar, warum er von der Objekt-Subjekt-Trennung in noch radikalerer Weise als bei der sprachphänomenologischen Variante etwa von Husserl absah und das Sein und den Menschen als zueinander gehörig begriff, denn das Sein kann nur durch die Sprache via Menschen zur Sprache kommen und was nicht zur Sprache kommt ist nicht.

Kann daher eine sprachphilosophische Analyse Heideggers Verständnis von Sprache überhaupt gerecht werden? Das scheint ähnlich verfehlt, wie viele metaphysische Diskurse zu Heideggers Versuchen, die Metaphysik zu überwinden. Den Kampf mit einer defizitären Sprache des jungen Heideggers hat der spätere Heidegger entschärft. Doch scheint mir hier keineswegs entschieden, inwiefern Heidegger seiner radikal vom Sein her gedachten Sprache untreu wurde, einer Untreue, der er in seinem Kampf mit der Sprache noch zu entkommen suchte.

Performativität bei Heidegger

Heidegger hat bei seinen Versuchen, die zeichenhaft aufgefasste Sprache zu hintergehen, zu einer oft absonderlich wirkenden, positiv formuliert: poetischen, jedenfalls performativen Sprachverwendung tendiert. Die lyrische, wenn nicht gar mystische Form liegt Heidegger bekanntermaßen besonders nahe, ihm wurde Mystizismus unterstellt. Für Heidegger stellte die Dichterkunst, aber auch die bildende Kunst, eine der wenigen akzeptierten Vollzugsweisen dar, die den Rahmen des Repräsentationalen in Richtung einer ontologischen Performativität, wie ich die am Rande des Sagbaren angesiedelte Praxis der Vordringungsversuche zum Wesen von Sein, inspiriert durch die Studien zur Performativität, nennen möchte, zu sprengen vermag. Heideggers Werk selbst ist als eine produktive und eben selbst

performative Hermeneutik Hölderlins zu verstehen. Ein großer Teil seiner Überlegungen besteht aus phänomenologischen Interpretationen von Dichtern, zumeist Hölderlin. Darüber hinaus hat er die Vorsokratiker in einer Weise zur Grundlage seines Werks gemacht, die als produktive Hermeneutik zu bezeichnen ist, weil sie den Kanon der geläufigen Auslegungen sprengt. Die Vorsokratiker sind für ihn Zeugen des ersten Anfangs eines seinsgeschichtlichen Ereignisses, das er zu einem Entwurf für den anderen Anfang im Ereignis macht, nämlich dem Sich-Zeigen des Wesens von Sein. Für Rimpler ist daher klar: "Der Grundmodus des Heideggerschen Denkens ist darum nicht der Logos, sondern Mythos" (Rimpler 2008), 45). Es muss hier allerdings angemerkt werden, dass Rimpler hier den Logos-Begriff in einer Weise verwendet, die Heidegger, der sich wiederholt in seiner Sprachphänomenologie auf die ursprüngliche Bedeutung des Logos-Begriffes bezog, selbst zweifelsfrei abgelehnt hätte. Es ist genau diese von Heidegger beklagte Umstülpung des Logos-Begriffes, der auch dem oben beschriebenen Kippen von der ursprünglich in den Theaterwissenschaften eingeführten Performativität in eine konstruktivistische unterliegt.

Die Sprache des gesamten Fundus, aus dem Heidegger schöpft – Deutsch und Griechisch – machen, hermeneutisch und sprachphänomenologisch betrachtet, seine Betonung zur Zugehörigkeit zu diesen Sprachen, zur entsprechenden Volkszugehörigkeit, verständlich. Es braucht kaum betont zu werden, dass gerade die Lyrik massiv mit einer Übersetzbarkeitsproblematik zu kämpfen hat. Man kann bei der Betonung der Volkszugehörigkeit aber auch einen Bruch mit seiner Distanzierung der Fundamentalontologie von einer Anthropologie sehen. Die kontroverse Diskussion und die Versuche, Heideggers Fundamentalontologie aus anthropologischer Perspektive zu begreifen, setze ich als bekannt voraus. Diese Diskrepanz findet im Sinne einer interindividuellen Einzigkeit der Seinsfrage, oder "Jemeinigkeit" des jeweiligen Vollzugs aber eine mögliche Auflösung.

Zum Wesen der Sprache gehört nach Heidegger, etwas Sprachloses zu Wort zu bringen. Die Sprache als bloßes Verweissystem enthält nichts Sprachliches.

Die Sprache ist damit ein Mittel des Sprachlosen oder “Haus des Seins” [...]. Nun, wenn es so ist, daß es in der Sprache nichts Sprachliches gibt, dann kann Heidegger ruhig die noch radikalere Frage stellen: “... ob es nämlich je ein Sprechen über die Sprache gibt”. Eine klare Antwort auf diese fast rhetorisch klingende Frage wäre schon ein Durchbruch in eine ganz neue *postliterarische* Welt, von der man heutzutage so viel spricht” (Rodin 1992, 27).

Tatsächlich erfahren wir zurzeit eine wachsende Dominanz des Visuellen. Allerdings wird durch die ebenfalls dominanten Versuche, das Visuelle aus semiotischer Perspektive zu begreifen, hier zunächst nur eine Problemverlagerung angezeigt. Es darf daran erinnert werden, dass das chinesische und damit das japanische Kanji-Zeichen-System als wesentlich bildhaftes Zeichensystem, als logographische Schrift, aufgefasst wird, das in der semiotisch aufgefassten Visualisierungstendenz zu versuchen, eine allgemeine Bildgrammatik abzuleiten, Anlass gegeben hat. Das Postliterarische selbst ist also, allgemein gefasst, noch keine Rettung aus Sprachlosigkeit, wenn man das Postliterarische selbst semiotisch fasst. So gesehen siedelt sich gerade das Japanische zwischen dem Sprachlichen und dem Bildhaften an. Will man Heidegger gerecht werden, so liegt viel mehr eine Betonung des Performativen nahe, nämlich einer Dimension des zum Wesen vordringenden Vollzugswissens, das auch in der literarischen Sprache, vor allem im Dichterischen, eine angemessene Anwendung findet. Nicht im Übergang zur postliterarischen Welt liegt der “Durchbruch” der von Rodin gestellten rhetorischen Frage, sondern im Übergang zur Performativität, wie sie ohnehin in Heideggers Werk, insbesondere den *Beiträgen*, zu finden ist.

Zur Ausdifferenzierung von Performativität

Die Begriffsbestimmung der heute so hochfrequent benutzten Vokabel “Performativität” ist freilich nebulös. Zumeist wird sie im zeitgenössischen Diskurs ausgehend von Austins Sprechakttheorie mit einer vom Wesen, d.h. von ontologischen Überlegungen völlig losgelösten Wirklichkeitskonstruktion, also mit Konstruktivismus in Verbindung gebracht, wenn nicht sogar in eins gesetzt. Doch

diese Auffassung verstellt die ursprüngliche Herkunft der Performativität als durch menschliche Praktiken, d.h., im Vollzug selbst sich zeigendes Wesen, ein Sich-Zeigen, dass sich zur Semiotizität der nur verweisenden Sprache in völliger Opposition befindet. Man sieht sich also zunächst mit analoger Problematik wie die der Differenz zwischen der Sprachphänomenologie alla Heidegger und der Verwendung von Sprache als Zeichensystem konfrontiert. Wer von der ontischen Performativität, also einer Wirklichkeitssetzung, ausgeht, welche in allen Kulturbereichen eine unterschiedliche Instantiierung erfährt, verfällt möglicherweise einer strukturalistischen Idee, bei der, vergleichbar mit dem Systembegriff der Systemtheorie, ein bloß universell anwendbareres begriffliches Konzept entworfen wurde. Auf dieser Ebene kann man freilich strukturalistisch eine Übersetzbarkeit diskutieren, im Äußersten sogar des Sprachlichen ins Visuelle. Ontologische Performativität verstehe ich daher mitunter als Gegensatz zum linguistischen Strukturalismus, der vielleicht auch zum visuellen Strukturalismus ausgeweitet werden kann, ja zum Strukturalismus überhaupt.

Der Kontrast zur Semiotizität legt nahe, im Rahmen einer ontologisch verstandenen Performativität die jeweiligen performativen Praktiken aus sich selbst heraus zu verstehen, um nicht einer Verwendung von Performativitäten im Plural, vergleichbar dem Plural der Sprachen, anheim zu fallen. Selbstverständlich benötigt die Rede von der Performativität die Sprache. Performativität selbst ist aber nicht von einer Phänomenologie der Sprache, sondern von einer Phänomenologie der Zeitlichkeit her gedacht, die auch im Sprachlichen Anwendung finden kann. Damit entkommt die Performativität einer auf spezifische Kulturphänomene, wie etwa Religion, oder eben auf Sprache, reduzierten Form. Anders als die Suche nach dem Gemeinsamen z.B. einer Religion im strukturalistischen interkulturellen Vergleich, oder eben der Sprache, ist die Zeitlichkeit das Wesen des Seins selbst. Wie das Wort Ereignis bei Heidegger, wird Zeitlichkeit, auch interkulturell und interindividuell – so die Hoffnung –, als *Singulare tantum* gebraucht. Das Sein west an durch die

Zeitlichkeit. Ich betrachte diese Verschiebung zur Performativität als möglichen Ansatz nicht nur zu einem anders gearteten Diskurs Heideggers, wofür Rüdiger Rimpler (2008) bereits eine Vorlage geliefert hat, sondern auch als mögliche Grundlage, den interkulturellen Dialog zu befruchten.

Rimplers Überlegungen zur Performativität bei Heidegger zielen ab auf eine “Zeitigung von Sinn im Gedanken an die Wesung”, wobei eine zentrale Frage ist,

[...] wie ist es überhaupt möglich, mit und gegen Heidegger so über ihn hinauszugehen, dass die sinnerschließenden Potentiale der von ihm entworfenen Seysgeschichte in unsere heutige Zeit hinübergerettet werden können? (Rimpler 2008, 8)

Die in meinen Überlegungen entscheidende sprachphänomenologische Grundlage bei Heidegger kommt bei Rimpler nur zaghaft in seiner Einleitung zum Anklang:

“Wesung” gilt hier als ein Kunstwort, dessen Verwendung uns solange befremdet, als wir nicht verstehen, dass das mit ihm Bedeutete im Zuge seiner sprachlichen Nennung sich bereits vollzogen haben soll und vollzieht. Unter dieser Prämisse will die vorliegende Arbeit die These entfalten, dass es im Gedanken an die Wesung ein Geschehen zu bedenken gilt, das sich durch seine Nennung hindurch vollzieht und je schon vollzogen hat: nämlich die Zeitigung von Sinn als letztgültige Wahrheit des “Seyns” (Rimpler 2008, 7).

Aus diesem Wortlaut wird deutlich, dass seine Ausführungen mit dem, was ich ontologische Performativität nenne, kompatibel sind. Das Augenmerk möchte ich allerdings auf “Bedeutete” und “sprachliche Nennung” im angeführten Zitat lenken, um aufzuzeigen, dass auch Rimplers Ausführungen gewissermaßen indirekt von Heideggers Sprachphänomenologie “durchwest” sind.

Zur Hermeneutik der Faktizität

In der Einleitung der Hermeneutik der Faktizität erläutert Heidegger, dass die Gegenstandsbereiche bei den geläufigen Ontologien des Gegenständlichen keine Grundlage in ihrer Zeitlichkeit haben und “verlegt sich [damit] den Zugang zu dem innerhalb der philosophischen Problematik entscheidenden Seienden: Dem *Dasein* [...]” (Heidegger 1995,

3). Dasein soll nun in seiner "Jeweiligkeit" ausgelegt werden. Die Auslegung der Jeweiligkeit kann nach meinem Dafürhalten geradezu auch als ein Wesenszug der Performativität gesehen werden, wobei allerdings eindringlich davor zu warnen ist, jede beliebige individuelle existentielle Sinnsuche schon mit der Seinsfrage gleichzusetzen. Es soll hier vor allem darum gehen, die Heideggersche Seinsfrage im Lichte der Performativität zu begreifen und umgekehrt, die Studien zur Performativität durch den Rekurs auf die Hermeneutik der Faktizität zu bereichern. Man ist hier mit einer scheinbaren Paradoxie konfrontiert, denn für Heidegger gilt, die Seinsfrage "[...] ist und bleibt *meine* Frage und ist meine *einzig*e, denn sie gilt ja dem Einzigsten" (Heidegger 1989, 10). Darauf macht auch Rimpler aufmerksam (Rimpler 2008, 62). So ist die Seinsfrage selbst überindividuell, aber die Suche im Vollzug eine Auslegung der Jeweiligkeit, oder aus der Sicht *meiner* Frage, der *Jemeinigkeit*.

Ganz in diesem Sinne führt Heidegger den Begriff der Faktizität ein, als

die Bezeichnung für den Seinscharakter "unseres" "eigenen" Daseins. Genauer bedeutet der Ausdruck: *jeweilig* dieses Dasein [...], sofern es *seinsmäßig* in seinem Seinscharakter "*da*" ist (Heidegger 1995, 7).

So wird nun in Heideggers hermeneutischen Untersuchungen die hermeneutische Befragung des je eigenen Daseins thematisiert. Sein Rekurs auf die Hermeneutik wird aufgrund seiner sprachphänomenologischen Fundierung fast zwingend. Die eingangs erwähnte produktive, oder auch als prozessual zu bezeichnende Hermeneutik bei Heideggers Interpretationen der Dichter und griechischen Denker bringt er in der Hermeneutik der Faktizität nun selbst nahezu explizit in Anschlag:

Grundfraglichkeit in der Hermeneutik und ihres Absehens: Der Gegenstand: Dasein ist nur in ihm *selbst*. Es ist, aber als das *Unterwegs* seiner selbst zu *ihm!* (Heidegger 1995, 17).

Treffender kann ich meine These nun kaum noch begründen, dass die *ontologische* Performativität, wie ich die ursprünglich in den Theaterwissenschaften eingeführte inhärente Zeitlichkeit eines Vollzugs und dessen

Präsenzcharakter, verstanden als Kontrast zu seiner repräsentationalen Semiotizität, als Abgrenzung zur *ontischen* Performativität konstruktivistischer Prägung bezeichnen möchte, bereits in der Hermeneutik der Faktizität angelegt ist. Die ontologische Performativität wird, dafür habe ich mit Turner einen ausgewählten Kronzeugen angeführt (Turner 1979), nicht als situiertes Ereignis verstanden, das weltverändernd eingreift, sondern als ein hermeneutisch verstehendes, das die Welt im Vollzug auslegt. Dass hierbei die jeweilige eingeschriebene Geschichte das entscheidende Moment darstellt, verdeutlicht Heidegger durch einen Vergleich mit Jesus, den er von Kierkegaard übernimmt:

Das Leben läßt sich erst erklären, wenn es durchlebt ist, gleichwie auch Christus erst begann, die Schriften zu erklären und zu zeigen, wie sie von ihm lehrten – als er auferstanden war (Heidegger 1995, 16-17).

Die wiederholte Betonung der Zeitlichkeit in seiner Abhandlung macht eine Evidenz zwingend. Heidegger hat selbst einen Übergang von sprachphänomenologischen, nicht zu postliterarischen, sondern zu zeitlichkeitsphänomenologischen Betrachtungen nahegelegt. So kommt das Dasein zur Bestimmung, wie es sich selbst gibt und so kommt die Suche nach dem Sinn von Sein zur Bestimmung, wie es zum Dasein gehörig sich diesem ereignet, zu diesem spricht und durch dieses zu Worte kommen lässt.

Abschließende Anmerkungen zur Aktualität

Gleichwohl soll aus dieser These nicht folgen, auf die Begrifflichkeiten der Performativitätsforschung zu verzichten. Vielmehr ist gerade durch den Bezug eine neue Perspektive eröffnet, Heideggers Werk zu verstehen und gleichzeitig den Studien zur Performativität einen neuen Impuls zu geben. Es drängt sich hier fast auf, das von den Turners oben zitierte „hermeneutische Katharinenrad“ nochmals in Bezug auf diese wechselseitige Befruchtung anzuführen. Der entscheidende neue Aspekt, hier folge ich Rimpler, liegt beim Rekurs auf die Performativität schließlich darin, Heidegger auch über ihn hinaus in seiner Bedeutung für die heutige Zeit fruchtbar zu

machen. So gesehen ist die eigenwillige, hochgradig performative Hermeneutik bei Heidegger selbst bereits ein Vollzugsmoment, das über ihn hinaus weist, wovon nicht nur die Kehre im Ereignis, sondern die damit assoziierte Kehre Heideggers selbst zeugt. Selbst bei einer Besinnung auf die "Einzigste" Frage müsste es Heidegger eigentlich fremd gewesen sein, die "Beiträge" als Katechismus zu lesen und gebetsmühlenartig nachzuraunen – ein Widerspruch zum Jemeinigen. In diesem Sinne sehe ich übrigens auch beim Vergleich von Ereignis und *Satori* die überindividuelle Gemeinsamkeit in der Seinsfrage, aber den Unterschied im *jeweiligen* Vollzug der Suche (Diebner 2012a).

Angesichts der supratheoretischen Tendenz von Systemtheorie und Kybernetik, sowie der immer häufiger erwähnten "dritten Kultur", die als Vereinigungen von Philosophie, Wissenschaft und Kunst erachtet werden, was Heidegger als das "Riesenhafte" bezeichnete, bekommt Heideggers ontisch-ontologische Differenz neue Relevanz. Und angesichts von zunehmendem so genannten "user modelling" und den antizipierenden "Wunschmaschinen" aus dem Katalog der Heilsversprechungen der künstlichen Intelligenz, sprich einer ungeheuerlichen Verdinglichungstendenz, bekommen die ontologische Performativität, die performative Selbstausslegung, sowie die Hermeneutik der Faktizität besondere und hochaktuelle Brisanz.

NOTES

1 Ein Begriff, der von Andy Pickering vorgeschlagen wurde, weil die Kybernetik keinen eigentlichen Gegenstandsbereich hat und ihre konstitutiven Modelle nachträglich in ganz verschiedenen Disziplinen instantiiert werden. Für eine ausführliche Diskussion zu Konstruktivismus und Kybernetik siehe Diebner (2012b).

2 Für eine vertiefende Erörterung der "systemwissenschaftlichen Vernutzung" zeitgenössischer Kunst verweise ich auf Diebner (2009).

LITERATURVERZEICHNIS

Diebner, Hans H. 2009. "Kunstvergessenheit. Oder: Die systemwissenschaftliche Vernutzung von Kunst". In *Gegenwelten. Momente der Wahrnehmung – zwischen Differenz und Reflexion*, hrsg. von Jürgen Schläder und Franziska Weber, 84-121. Leipzig: Henschel Verlag.

Diebner, Hans H. 2012a, "Ereignis, Satori, Performativität", eingereicht bei *Studia UBB. Philosophia*.

Diebner, Hans H. 2012b, "Cézanne's Vision: Confront the Sciences With the Nature From Which They Came". *Studia UBB. Philosophia* LVII (1): 33-57.

Heidegger, Martin. 1995. "Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)". In *Gesamtausgabe*, Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. 1989. "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)". In *Gesamtausgabe*, Band 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. 1992. "Das Wort. Die Bedeutung der Wörter". In *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, hrsg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler, Band 3: Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, 13-16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. 2006. "Identität und Differenz". In *Gesamtausgabe*, Band 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. 2007. "Zur Sache des Denkens". In *Gesamtausgabe*, Band 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hempfer, Klaus W., und Jörg Volbers (Hrsg.). 2011. *Theorien des Performativen. Sprache – Wissen – Praxis. Eine kritische Bestandsaufnahme*. Bielefeld: transcript Verlag.

König, Ekkehard. 2011. "Bausteine einer allgemeinen Theorie des Performativen aus linguistischer Perspektive". In *Theorien des Performativen. Sprache – Wissen – Praxis. Eine kritische*

Bestandsaufnahme, hrsg. von Klaus W. Hempfer und Jörg Volbers. Bielefeld: transcript Verlag.

Papenfuss, Dietrich, und Otto Pöggeler (Hrsg.). 1992. *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, 3 Bände. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Rimpler, Rüdiger H. 2008. *Prozessualität und Performativität in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie" – Zur Zeitigung von Sinn im Gedanken an die Wesung*. Würzburg: Ergon Verlag.

Rodin, Davor. 1992. "Sprache und Schrift". In *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, hrsg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler, Band 3: Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, 26-42. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Turner, Victor. 1979. "Dramatic Ritual/Ritual Drama: Performative and Reflexive Anthropology". *Kenyon Review* 1/3: 80-93.

Hans H. Diebner ist freier Mitarbeiter und Leiter des Projekts „Performative Wissenschaft“ am Institut für Neue Medien in Frankfurt am Main. Seine Forschungsinteressen kreisen um das Thema Komplexität. Dazu zählen Modellierung und Simulation von nichtlinearen Systemen sowie philosophische und epistemologische Probleme, die sich im Zusammenhang mit der Komplexitätsforschung ergeben.

Address:

Hans H. Diebner

Performative Wissenschaft / Performative Science

Institut für Neue Medien / Institute for New Media

Schmickstr. 18, D-60314 Frankfurt/Main, Germany

<http://performative-science.de>

Email: hans@diebner.de

Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics: Concepts of reading, understanding and interpretation

Paul Regan
University of Central Lancashire

Abstract

Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics is a popular qualitative research interpretive method aiming to explore the meaning of individual experiences in relation to understanding human interpretation. Gadamer identifies that authentic engagement with reading requires awareness of the inter-subjective nature of understanding in order to promote a reflective engagement with the text. The main concepts of Gadamer's view of reading and understanding are explored in this paper in relation to interpreting text. Concepts such as; inter-subjectivity, Being, authenticity, fore-structure, pre-suppositions, prejudice, temporality and history are all help to enhance health and social science researchers' understanding of his theory and its application.

Keywords: Gadamer, Philosophical hermeneutics, Reading, Understanding, Interpretation, Qualitative research

Introduction

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) was an influential German philosopher of the twentieth century, inspiring a variety of scholastic disciplines from aesthetics to theology. In suggesting understanding *was* interpretation and vice versa, Gadamer identifies language acting as the medium for understanding and a means of sharing the complexities of human experience (Gadamer 2004a). From the ground breaking work of his teacher and friend Martin Heidegger, Gadamer wrote about human subjectivity and developing a critical and dialogical

approach to philosophical hermeneutics in his magnum opus *Truth and Method* (2004a) first published in 1960.

The purpose of this paper

This paper aims to articulate Gadamer's work in relation to reading, understanding and interpretation for health and social science researchers'. Gadamer's key concepts are of particular concern for qualitative researchers' intending to use philosophical hermeneutics for interpreting research participants' narrative and findings. The researchers' own experience of reading and understanding are important when relating concepts of pre-supposition (bias, fore-structure), inter-subjectivity, authenticity (being reflective), temporality (time affecting understanding/ emotion), tradition and history (culture) to interpreting the written word. These concepts are significant because of the central interpretive relationship of the researcher within the qualitative research process. The terms researcher and interpreter are used interchangeably due to the cyclical nature of interpretation.

Hermeneutic phenomenology

Gadamer's concepts will be defined to make explicit the working terms in use. Phenomenology underpins the philosophy of Gadamerian philosophical hermeneutics (2004a). Firstly, the word phenomenology comes from the Kantian *phenomenon* meaning "...that which shows itself in itself..." when entities become manifest as the first signification of the word shows itself (Heidegger 2003, 51). First, the *semblance* of *what* phenomenology shows conceptualises the word and what it signifies to the interpreter (Heidegger 2003, 51). Second, *logos* means *language* (Gadamer 2004b, 59) and relates to Heidegger's *discourse* and letting "...something be seen through speaking..." (Heidegger 2003, 56). The vocal signification of a named object connects language as a shared medium of expression (Gadamer 2004a, 408; Gadamer 2004b, 59). Phenomenology focusses on explaining how the primordial thing-in-itself is 'rooted' in the events of life and understanding what is signified by logos through the "...name by which

something is called...” (Gadamer 2004a, 407). Heidegger and Gadamer’s phenomenological inquiry into Being (human existence in the world) therefore enabled a rigorous and critical questioning of something that had been largely taken for granted in philosophy, the primordial understanding of Being (Gadamer 2004a).

Hermeneutics is a term derived from the Greek ‘hermeneutikos’ meaning to *interpret* (Palmer 1969). Hermeneutics promotes human potential for understanding the meaning of *language* to expand the infinite possibilities of human thought (Palmer 1969). Developed from theological interpretations and meaning of the Christian Bible hermeneutics aimed to confirm God’s authority over the thinking process (Palmer 1969). The early hermeneutics exercised a discriminating power over texts suitability to carry the message of a transcendental wonder (Dilthey) demonstrating, rather than human empowerment, that interpretation with an ideological bias has the capacity to restrict human potential for understanding more fully (Alexander and Numbers 2010). What is significant about Gadamer’s hermeneutics is his ontological focus (Being) and capacity to not only interpret human understanding but misunderstanding as a mechanism for effective communication.

Understanding language

As previously mentioned, the key to investigating Gadamer’s concept of understanding is through *logos* (Gadamer 2004b, 59). Logos is the vehicle for communicating with others, and when we think and speak we “...make what is not present manifest through ...speaking...communicat(ing) everything that he means...” (Gadamer 2004a, 391; Gadamer 2004b, 60-61). This means that the *word* triggers a denoted name given to an object and a resulting mental image (Gadamer 2004b, 62). When thinking of any object we unconsciously join up our internalised thoughts within the shared, externalised medium of communicating with other people (Gadamer 2004b). Therefore the commonality of language ensures a shared acceptance of meaning and ability to vocalise thoughts when alone or when with other people. That relates to the problem of language; we learn to think and use language from the first steps of

cognisance, a familiarising engagement experientially with the world and it with us (Aristotle in Gadamer 2004b, 63). This allows the interpreter to develop ways of knowing and predicting the world through the use of their senses of conformity, cohesion and survival within the world (Flinn 2006). Such predictive abilities mean we are always biased in our understanding of the spoken and written language as we become consciously aware of language only in unusual circumstances (Gadamer 2004b).

Gadamer suggests three inter-relational points of relevance to language and understanding: Firstly, the *universality* of language; every dialogue has the potential for 'inner infinity,' an ability to reason, project understanding onto another and read between the lines. This dialogue may be in the form of a reflective journal entry, a research participants narrative or everyday dialogue in the health and social sciences. A questioning mind ensures that language fills in any gaps towards a shared understanding (Gadamer 2004b, 68) opening up human potential for infinite dialogue with others in a *fusion of horizons*. Secondly, Gadamer refers to the essential *forgetfulness* of language; when losing the meaning of *what* is said there is potential for the "...real Being of language to unfold..." to be reduced (Gadamer 2004b, 64). Gadamer develops the ontological (life experiences of the world) reflexivity of language as a means of communicating the meaning of what others say and write. As will be shown, this ontological freedom encompasses *historicity*, *temporality* and *authenticity* through hermeneutic analysis. Lastly, what Gadamer called *I-lessness*. When we speak we speak to someone and to our inner selves. When naming the word (in text or visually) we enable the unifying effect of language and communicating with others (Gadamer 2004b, 65). Gadamer suggests there is a presence of spirit evident when using language, for example; projecting hesitancy, anxiety, intention and attitude. Gadamer refers to this as *play in the hermeneutic game*, a dynamic process of buoyancy, freedom potentiating reality and fulfilment of each players understanding. The play continues in the subjective inner world of thought and the motivation of the interpreter to play the game, to make sense of

language as a key factor for understanding experience (Gadamer 2004b, 66). I will now expand on these conditions.

Language and text

The role of the interpreter within Gadamerian hermeneutics has a specific characteristic in understanding human potential, through the ontic-ontology of Heidegger's notion of *Being* (Heidegger 2003; Gadamer 2004a). The word *ontology* comes from the Greek language meaning the study of Being, reviewed by Heidegger for contemporary philosophy by situating Being into the average everydayness of life (Heidegger 2003). To Heidegger and Gadamer, understanding the concept of Being and 'what it is to be' human meant that by analysing this most fundamental of concepts *we* can then and *only then* begin to understand how we live and engage in the world through the medium of language (Gadamer 2004a; Gadamer 2004b). Language delivers pointers to the truth concealed within word meaning and reveals that something exists in a (hermeneutic) circle of ontological possibilities (Gadamer 2004a).

Fundamental to Heidegger's hermeneutic is the notion of the human as an existential (worldly) 'Being,' referred to as 'Dasein,' always spelt with a capital D, 'da' meaning 'there' and 'sein' meaning 'to be,' or 'there-being' (Heidegger 2003). The concept of Dasein lies therefore in the face of something *that is*. Something inevitably has to exist first before it can be investigated and Heidegger's analysis enabled the first step towards human understanding of Dasein (Heidegger 2003, 27). This complex but also intuitively familiar concept relates to when a human being becomes aware of themselves as an existent located temporally in time "...Dasein (therefore) always understands...its existence in terms of the possibility of ... be(ing) itself or not itself..." (Heidegger 2003, 33). Hence, we are aware and yet unaware of ourselves, 'forgetting' as we go about our daily lives, a pre-ontological awareness of existing through the experiences of everyday life (Heidegger 2003). Heidegger's question enabled a single minded attempt to analyse the human life experience as ontologically explicit and objectifiable as possible (Gadamer 2004b).

Back in those “heady days” of Heidegger’s radical 1920’s lectures, Heidegger’s work was a “...summons of existence itself...” towards authenticity (Karl Jaspers in Gadamer 2004b, 139). This new kind of philosophy aimed to remind humans of the choice of authenticity as an antidote to ‘falling’ (and ‘thrownness’) which relates to being superficial when with other people. We risk becoming just one of many, a risk that reduces human self-awareness and understanding of our potential. By being reminded of the possibility of authentic choice we may search to objectify the habits of everyday life by revealing what may otherwise remain hidden consciously or unconsciously within language and dialogue (Gadamer 2004b, 140).

Gadamer suggests hermeneutics is not a method but a fluid set of guiding principles aiding the human search for truth in the concealed forgetfulness of language. The analytic of Dasein means that research participants’ narrative of their life experience, of say cancer care is in a sense not only their individual experience but also experience valued in relation to the universality of the Dasein concept. Hence, the interpreting researcher too is analysing the universality of experience applied into Dasein’s analytic which they too share as a fellow human beings (Creswell 2007). Asking obvious yet profound questions of Dasein reinforces a reflective philosophy. However a difficulty is that despite humans being the only entity able to study and name itself ontically, our unique complexity means we aren’t like other entities at all, because we have language (Heidegger 2003).

Fusion of horizons – the hermeneutic circle

It is the naming phenomena within language that places restrictions on language which Gadamer (2004a) endeavours to illuminate, arguing interpretations derived from such understandings always involve a *fusion of horizons*. From the familiar to the foreign all interpretations are derived from a basic level of understanding or pre-judgment. When accepting the inner world of subjectivity and searching for the meaning of interpretation Dasein inevitably conceals the truth of language and about life (Gadamer 2004a; 2004b). Hence, the reader is part of this fusion.

Gadamer's dialogical approach to hermeneutic text is suggested to go *beyond* the author's (or research participants transcribed narrative) meaning (2004a). Gadamer agrees with Chladenius that the reader and author "...doesn't have to know the real meaning of what he has written..." because it is the process of interpretation that counts in the search for meaning of the written word (Gadamer 2004a, 296). The text is re-awakened by the interpreter making sense of what has been written (2004a). The interpreter, however, needs to be aware of the hermeneutic circle, not merely to understand what the author (or research participant) meant; life experience (history) and use of language, but also asking how the words resonate with the interpreter. The issue therefore is not about finding the truth the author wrote about but realising the truth it has for the reader, how it becomes alive for the interpreter (Gadamer 2004a).

The process starts when text changes the spoken language into an "...enduring and fixed expression of life..." the experience of making sense of text always includes application; listening, observing, testing, judging, challenging, reflecting and looking for any bias whilst being-with-others (Gadamer 2004a, 389).

When reading the interpreter is helped by humans shared capacity to deal with more than one perception at a time, experienced in parallel with each other *before* the *most* likely idea is grasped and gains clarity (Gadamer 2004a, 293). It is this constant cycle of new projections and movement which enhances understanding and interpretation of the meaning of language (Gadamer 2004a, 293). When reading, our eyes need to be open to the newness of the text in order to search for meaning (2004a). The hermeneutic circle runs along the text like a *rhythm*, open to my anticipation, my pre-conceptions, prejudices and judgements (2004a). The reader needs to be aware what guides their understanding and anticipation of the completed speech and text, challenging hasty conclusions in order to be open to more possibilities. Therefore, the language used within the narrative acts as a middle ground between a search for understanding and agreement between the text and the interpreter (2004a).

Gadamer suggests all interpretations are derived from a basic level of understanding or pre-judgment and accepting the inner world of subjectivity (Gadamer 2004a,b). People rarely know about other people's views unless asked and instead will guess or make assumptions. Gadamer's view of the shared human experience as an 'application in the moment' of the hermeneutic circle was preceded forty years earlier by Walter Pater's observation "...for the grave reader...the word...reference is rarely content to die to thought precisely at the right moment...linger(s) awhile, stirring a long brainwave behind it of perhaps quite alien associations..." (Iser 1972, 212). Wolfgang Iser's reception theory relates to Gadamer's philosophical hermeneutics; the act of reading enables an inevitable consciousness raising activity. The interpreter's expectation of the text gives them the chance to 'formulate the unformulated' and by being motivated to read they remain open to reveal the unexpected even if alien to the interpreter because the surprise of the text challenges the illusion of pre-supposed expectations (Iser 1972, 212).

The alien and familiar information

In parallel with the early examples of hermeneutic application, what is crucial is the process of identifying and linking the *alien* with the *familiar* information, selectively focussing the interpreters search for new perspectives (2004b, 4). This depends on his enthusiasm to be open to new possibilities (Gadamer 2004b, 4). The alien aspects of text are what is the unknown, challenging the interpreter's familiar worldly *horizons* that assimilates old knowledge into new understanding, even if difficult to understand, especially relevant when reading the technical language of philosophy. There is a process of suspension as the 'alien' and 'unfamiliar' text run side by side until new understanding emerges (Gadamer 2004a, 269). Gadamer (2004b, 4) refers to two modes of experiencing alienation in our concrete experiences; the aesthetic and historical consciousness. In both cases judgements are based on the validity of judgement, characterising our sense of art in general being dependant on time, cultural significance, resonance and authority. The

alienation of historical consciousness is the art of maintaining an objective and critical distance from events of the past. As soon as language is written down it becomes the ultimate form of self-alienation and overcoming it is the highest task of understanding (Gadamer 2004a, 392). For example; if I wrote about a reflective experience as a researcher or when returning to a participant's narrative account at a later date there would be a raised consciousness of my own history, experience and perception of language used. The sense of now being opened up to new interpretation and understanding gained through temporal distance; reading the text, identifying and revealing assumptions, the reader involved and observing the unfamiliar text held as fiction enabling the '...realities of the text as they happen...' to unfold (Iser 1972, 221). Understanding therefore oscillates between finding 'consistency' with pre-conceptions and new but alien ideas (Iser 1972). The interpreter has to lift the restrictions placed consciously or not onto the meaning of the text itself. In seeking balance, meaning and understanding of text needs to start out with certain expectations which allows for what is integral to the aesthetic experience and engaging surprise, frustration and challenge (Iser 1972).

Authenticity

Gadamer opens up the enquiry by articulating the situatedness of Dasein and what is involved in the process of understanding. When human beings are 'being-in-the-world' Dasein is aware of the world and immersed within it, a unitary phenomenon of sharing the world *with* other people (the 'they-self'). We are 'thrown' into the world whether we like it or not, with a variety of resources (or not) for survival, competition and co-operation (Gadamer 2004a). This shared 'concern' for the world is by caring, thinking, doing, contemplating theories of understanding (presence-at-hand), and making use of something such as language (Gadamer 2004a).

An interpreter's reading and understanding of narrative falls against this backdrop of understanding due to the constant but necessary state of 'being-with-others.' Despite a human being orientated to develop their own potential the effects of being surrounded by other people relates to states of 'in-authenticity'

and 'authenticity' (Heidegger 2003; Gadamer 2004a). Aspects of life are embraced without question to differentiate Dasein from the masses (Gadamer 2004a). In so doing, in-authenticity refers to Dasein's un-awakened state and sense of themselves in the world, in particular when accepting social norms, personal traits, habits, beliefs, values and prejudices of society (2004a). Authenticity becomes relevant whilst searching for meaning and interpretation of life resulting in fundamental questions being raised when attempting to understand the individual self; what values, beliefs, pre-suppositions affect Dasein's openness to engage with the text, even if their views are entrenched and ideological. The effects of other people on Dasein's worldview questions the state of authenticity and being motivated to continue in fear of exposure (2004a).

Gadamer challenges Heidegger's notion of Dasein's authenticity when removed from the distracting effect of other people or *mit-dasein* (with others) (2004a). His view of inter-subjectivity is that other people do not limit an understanding of Dasein (ourselves) which is evident when turning to other people for advice, feedback and ideas. First, Gadamer suggests testing ideas on other people, such as in the research process, is part of the process of learning to understand the prejudices informing our own judgements. Second, we realise through dialogue that others have good cause to disagree with us and we find new ways to accommodate new thinking (2004a). A central principle therefore of Gadamer's work is holding oneself *open* to conversation with others (Palmer and Michelfelder 1989). This may demonstrate not only where Dasein went right or wrong but also shows the true elements of Dasein itself (Gadamer 2004a).

Fore-understanding

Gadamer suggests recognising the interpreting readers prejudice gives hermeneutics its "...real thrust..." (Gadamer 2004a, 272). The (interpreter) working out their own pre-suppositions (fore-having, fore-sight, fore-conception) should be the "...first, last and constant task..." when attempting to understand the relevant issues (Gadamer 2004a, 269). The romantic enlightenment brought with it the discrediting of

prejudice due to the Cartesian doubt of accepting nothing as certain and a ‘methodology to match’ (Gadamer 2004a, 274). Gadamer identifies the concept of prejudice or *praejudicium* as a good starting point to affect the hermeneutic circle, defining a temporal judgment that is “...rendered before all the elements that determine a situation have been finally examined...” (Gadamer 2004a, 269). This is in contrast to health and social care practitioners professionally socialised to believe in the Rogerian notion of being non-judgemental, however it refers also to developing an objective awareness of belief systems. The term *praejudicium* refers to judgements, pre-supposition, bias, prejudices from cultural traditions, whether positive or negative (Gadamer 2004b, 31). They are necessary springboards towards better understanding where even vague notions of a text’s meaning are important because they ensure the familiarity of words and ‘construal’ of its meaning (291). The ‘expectation’ of what has been experienced before gives the interpreter a working hypothesis from which to further develop understanding (291).

When returning to the text (as an interpreting researcher), understanding may be heightened by the temporal distance and time to think about how the text makes sense with what one already knows. Gadamer suggests therefore that understanding is ultimately self-understanding and any unchallenged pre-suppositions only serve to maintain a restrictive interpretation of the text (Gadamer 2004a, 251). The search for understanding requires the interpreter’s awareness of their own bias and pre-conceptions affecting the habit of projecting a meaning for the text as a whole as soon as initial meaning is grasped (Gadamer 2004a, 269). The main issue therefore identifies that in order to read a text the interpreter has to have an understanding of their own expectations about what a word or phrase means in relation to the parts and the whole of meaning (2004a).

The constant task of understanding is being aware of pre-conceptions, naïve hypothesising, self awareness, whilst being simultaneously open to other options which “...emerge side by side...” until the meaning becomes clearer (Gadamer 2004a, 269). A search for understanding is therefore the *working out* of pre-conceptions, the openness of the hermeneutic process

overcoming the limitations of bias (2004a). Gadamer recalls the hermeneutic rule inspired by ancient rhetoric "...that we must understand the whole in terms of the detail..." and vice versa (291). In doing so the reader initiates the hermeneutic circle (Schleiermacher in Gadamer 2004a, 291). The engagement of the hermeneutic circle therefore has objective and subjective resonance to the interpreter as the single word connects to a sentence belonging to the context of the author's whole life and work (Schleiermacher in Gadamer 2004a, 291). The text is more like a real conversation between the author and reader and like any real conversation hermeneutics binds both together, not because the text is a tool for reaching understanding but because of the interpreter's motivation to engage in the conversation until understanding is satisfactorily accommodated (Gadamer 2004a, 389). If one fails to understand the nuances of narrative meaning, then the hermeneutic conversation fails to reach its full potential to grasp the whole of meaning, with the interpreter's own understanding remaining at a fixed level (2004a).

Habermas and Gadamer

Gadamer suggested enhancing human objectivity and understanding Dasein can be found in the pre-requisite conditions of historicity and prejudice (Piercey 2004, 260). This was questioned by Jurgen Habermas (1971) suggesting it was naïve to claim that the hermeneutic circle could reveal all fore-structures of prejudice affecting new interpretations (Ricoeur 1991; Gadamer 2004b, 31). For Habermas enquiry should not be subject to the restrictive authority of tradition (historicity) because humans are conditioned by a variety of interests and "...basic orientations rooted in specific fundamental conditions of the possible reproduction and self-constitution of the species..." (Habermas 1971, 176). Enquiry is essentially the working out of ideological illusions through the notion of tradition [historicity] which reduces the ability for critique (176). To Habermas the "...legitimacy of prejudice...validated by tradition...conflicts with...the power of reflection...which ...reject(s) the claim of traditions...authority and knowledge do not converge..." (Habermas 1980, 170). Ricoeur entered into the

debate by suggesting Habermas's critique of ideologies and theory of interests hinged on the same pre-suppositions as hermeneutics and tradition. Habermas's critique was rather incoherent and hypocritical by wrongly assuming Gadamer meant tradition as an acceptance of what is past without critique, the objectification of prejudice the "...profoundest aim of discourse..." (Ricoeur 1991, 299). Gadamer's response was to suggest that some pre-suppositions are actually accurate, so it is up to the reader to identify the fusion of horizons and shared understanding of text or speech and issues are entirely dependent on engaging openly with text and dialogue within the hermeneutic circle.

Historicity

To Gadamer, tradition and history are never settled or correctly interpreted but understood by the interpreter's ever changing horizon (2004a). The profound concept of *historicity* and understanding is that we are *thrown* into a world that has a historical context, which becomes better understood as Dasein matures in time (2004a). We are composed of this world and context, our essence is already in this all surrounding and ancient world, temporally and unavoidably not of our own making (2004a). We are born with a past even as we begin to know we exist and have the ability to think and wonder adapting to the world as it is. This is evident by the phrase the 'biological clock' which ticks away long before we are aware of our own mortality. Therefore, we study history in so far as we ourselves are historical (2004a). This reduces the risk of being self absorbed and forgetting about history whilst also allowing us to remain naive and re-present the past into the present and future (Gadamer 2004a).

Dasein's thrownness into historicity ensures the past as potential leads at all times to Dasein's futurity with the sharing of cultural information and learning from others ensuring a sense of belonging in the high stakes of social competition (Gadamer 2004a, 252; Flinn 2006). Cultural information is what Heidegger and Gadamer refers to as Dasein's historicity (2004a). However, Gadamer disagrees with Heidegger by suggesting the real purpose of Dasein is to co-operate for

mutual benefit with other Dasein [mitsein] (Gadamer 2004a). Dasein's awareness of tradition; the individual and shared historical past, present and future identifies Dasein's innate need for protection in the human family in the form of intense parenting; learning through developing social relationships, being taught how to care and love, taught how to predict risk and threat from others (Flinn 2006). This is evident in the phenomenon of plastic neural pruning (an infant's brain changes) when adapting to the local community, such as its language, to name a few (Flinn 2006). The linguistic tradition enables the 'handing down' of traditional information of relevance to the interpreter's frame of reference and how what is read, written, spoken or heard is interpreted (Gadamer 2004a). Language therefore enables the information process to become ontologically specific to the interpreter, depending on the culture (*Bildung*) to be shared, learnt and accommodated (2004a).

Temporality

Gadamer proposed that the interpreter's own historicity and temporality affects all interpretation of speech and text (2004a). The transient nature of speech pragmatically moves on when the message is revealed with *meaning* resonating within the interpreter's own existing temporal understanding (2004a). What (information) is handed down culturally needs to be meaningful in order to be accommodated for future use (2004a). Perhaps the naivety of using the 'superiority' of the present to view the past means there is no such thing as the present perspective but a constantly changing horizon of future and past (2004a). Here and now time resonates due to the effect of immediacy and only when it fades into the past can true meaning be acknowledged (Gadamer 2004a). What has gone before and how the present is interpreted affects Dasein's temporal future and being authentically aware means engaging with past reflective experiences and opening up retrospective analysis to inform not only Dasein's past but the present and future life (2004a). This parallels the experience of reading Gadamer's body of work being more clearly understood through subsequent readings and over time revealing the temporal field

of historicity itself (Ricoeur 1991). Temporality, therefore becomes the supportive ground in which the process of the past and present are rooted; ‘time’ the productive possibility of custom and tradition aiding understanding by illuminating what presents itself (Heidegger 2003; Gadamer 2004a).

Contrary to contemporary ideas of memory recall, Gadamer (2004a, 290) suggests the passage of time actually promotes understanding and objective analysis of experiences by a process of ‘temporal distance,’ when feelings and phenomena associated with an experience become more distant. An example may be when returning to a reflective diary entry after a difficult experience and issues become clearer with the distance of time without the added distraction of emotion. This is what Gadamer refers to as the “...hermeneutic significance of temporal distance...” (Gadamer 2004a, 290). The process therefore reciprocates through the hermeneutic circle, as a thread runs along the text as fore-meaning becomes manifest in relation to what is read (Piercey 2004, 260).

Playing

In order to address criticism of hermeneutics inadequacy in dealing with entrenched ideology (Habermas 1980), Gadamer referred to the concept of *play*, taken from aesthetics of experiencing art (Gadamer 2004a, 102). What is important in this process is the mode of Dasein in *play* itself, play fulfills its purpose if the player “...loses himself in the play...” and is not a ‘spoilsport’ (102-3). Playing is Dasein’s motivation to be open to possibilities and suspend disbelief and still read on. Notably, Gadamer (2004a, 103) reinforces the metaphorical use of the word play with the everyday meaning of “...language...perform(ing) in advance the abstraction...that is the task of conceptual analysis...” The next process involves time to think and reflect with the concept of play occurring as both interpreter and author wish to play whilst both knowing about the game in motion. The author produces work to be read (or transcribed narrative), as a dialogue with others risking scrutiny, agreement or otherwise. It is his work as it goes to print, his opinion temporally and historically informed, with the understanding that his future opinions may change or

reinforce the importance of the game itself over the subjectivity of the players (Gadamer 2004a; 2004b). Aware of the subject, the players as in any game have a choice when, where, with whom and for how long to play it, returning freely to it in future engagements (temporally) with the text. If a player comes from another game, they are filled with their own ideas (tradition); they may be resistant or even hostile (ideologically) but become motivated by the game itself. In time, disbelieving ideas may dissolve so long as there is game on (Gadamer 2004a). Play therefore has a personal and scholastic resonance, opening up the possibilities to shape new understanding.

In conclusion

Gadamer's concepts of pre-supposition, inter-subjectivity, authenticity, temporality, tradition and history have been discussed in relation to reading, understanding and interpretation. The centrality of the health and social care researcher in qualitative methodology ensures that the same methods are employed when interpreting Gadamer's philosophical hermeneutics and research participants' narrative. Gadamer's work has been criticised as phenomenological description by the legal historian Emilio Betti (Gadamer 2004a, 512) but the response was clear and precise. Seeking to analyse and articulate not what *ought* to happen as a methodology but what *does* happen and 'is the case' of hermeneutic analysis. The conditions Gadamer expands upon can all be applied in the reflective actions of an interpreter's experience with the spoken word and (transcribed) written language. Gadamer realised "...something crooked should be straightened..." namely the folly of scientific methodology which does not take into consideration the human conditions of historicity and prejudice (Gadamer 2004a, 559). In contrast to a method of certainty, Gadamer proposed that out of the interpreter's uncertainty and notion of play; prejudice, fusion of horizons and temporal distancing to name but a few key concepts, the interpreter/ researcher needs to work out any pre-suppositions they may have as the "...first, last and constant task..." of the hermeneutic method (Gadamer 2004a, 269). In doing so the process opens up interpretation to the many

alternate possibilities of the text and towards new understanding.

REFERENCES

- Alexander, D. R. and Numbers, R. L. (eds). 2010. *Biology and Ideology: From Descartes to Dawkins*. University of Chicago Press: Chicago.
- Creswell, J. W. 2007. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions*. Second edition. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Flinn, M. V. 2006. "Evolution and Ontogeny of Stress Response to Social Challenges in the Human Child." *Developmental Review* 26: 138–174.
- Gadamer, H. G. 2004a. *Truth and Method*. Second edition. London: Sheed and Ward Stagbooks.
- Gadamer, H. G. 2004b. *Philosophical Hermeneutics*. Translated and edited by D. E. Linge. Second edition, Berkeley: University of California Press.
- Habermas, J. 1971. *Knowledge and Human Interests*. Translated by J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. 1980. "The Hermeneutic Claim to Universality." In *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*, edited by Joseph Bleicher. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Heidegger, M. 1992. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. 2003. *Being and Time*. Oxford: Blackwell.
- Iser, W. 1972. "The Reading Process: A Phenomenological Approach." *New Literary Theory* 3: 279-299.
- Palmer, R. E. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.

Palmer, R. E., and D. Michelfelder. 1989. "Text and Interpretation." In *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter*. Albany: State University of New York Press.

Piercey, R. 2004. "Ricoeur's Account of Tradition and the Gadamer-Habermas Debate. September." *Human Studies* 27 (3): 259-280.

Ricoeur, P. 1991. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.

Paul Regan is a senior lecturer in adult nursing at the University of Central Lancashire. His background is in adult, mental health nursing and health visiting. Paul Regan has written about reflective practice, group work, clinical supervision, the use of annotation in higher education, practice development and innovation, peri-natal depression, the United Kingdom healthcare reforms and the market economy and promoting patients right to vote. Paul has a keen interest in European philosophy and phenomenology applied to the experiences of nursing practice.

Address:
Paul Regan
University of Central Lancashire
Brook building, Victoria St
Preston, PR1 2HE
United Kingdom
Phone: +44 1772893616
E-mail: PJRegan@uclan.ac.uk

Tradition et distance temporelle : « de la justesse de la compréhension » chez Hans-Georg Gadamer

Paul Marinescu
Romanian Society for Phenomenology

Abstract

Tradition and Temporal Distance: On the Correctness of Understanding in Hans-Georg Gadamer's Thinking

In this paper, I will discuss Gadamer's attempt to reach to a deeper dimension of truth, situated beneath the scientific objectivity and independent from methodological criteria. If the truth finds its core in tradition, as Gadamer's philosophical hermeneutics says it, and there is no objectivity other than the confirmation given by the historical prejudices, how is it still possible to consider the problem of the correctness of the understanding? Can we assign a critical function to the temporal distance and identify tradition as a source of truth and meaning, as Gadamer does in "Truth and Method", and consider them viable solutions to this problem? The following paper tries to answer this question by discussing the temporal distance in its transcendental dimension for the hermeneutical experience and by emphasizing its relation to the tradition defined as an "in between" strangeness and familiarity.

Keywords: temporal distance, tradition, understanding, truth and meaning, Gadamer

L'arrière-plan de l'herméneutique philosophique développée par Hans-Georg Gadamer dans son ouvrage majeur *Vérité et méthode*, est constitué par la quête d'un accord possible de la vérité à la finitude. La question y posée est de

* Ce travail a été soutenu par CNCSIS-UEFISCSU, projet numéro TE-155/2010.

savoir comment trouver et assurer la vérité qui nous donne accès à la chose même dans le cadre d'une herméneutique qui a dénoncé dès le début comme principalement fausse l'exigence de l'objectivité au sein des sciences humaines. Cet effort est visible partout: même s'il souligne souvent que nous sommes des êtres finis, et par conséquent dépassés par l'expérience de vérité rattachée à l'expérience du monde en sa totalité, Gadamer s'acharne à chercher « l'interprétation juste de ce qui est compris [*die rechte Auslegung des Verstandenen*] » (Gadamer 1996, 11). De même dans sa préface célèbre à la seconde édition de *Vérité et Méthode* : après avoir affirmé que « ce qui est en question, ce n'est pas ce que nous faisons, ni ce que nous devons faire, mais ce qui survient avec nous, par-delà notre vouloir et notre faire » (Gadamer 1976, 8), Gadamer comprend son propre projet en termes kantien, en s'obstinant à répondre à la question « comment la compréhension est-elle possible ? » (Gadamer 1976, 10).

En effet, la plus grande partie du deuxième volet de *Vérité et Méthode* se veut être une réponse précise à cette question ; maints exégètes ont vu dans le sous-chapitre qui porte sur « les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique » un essai – comparable à celui de Dilthey – pour dresser une critique de la raison historique. Il s'agit donc d'une démarche transcendantale¹, mais qui ne se laissera pas guider, comme c'était le cas pour Dilthey, par l'idéal de l'objectivité scientifique, mais tout au contraire, par les dernières découvertes de la philosophie heideggerienne : la compréhension comme mode d'être du *Dasein*, la vérité comme *aletheia*, l'enracinement existentiel de l'historialité.

C'est ainsi que le thème de l'histoire est introduit, dans cette deuxième partie de *Vérité et méthode*, sous la forme d'une « extension [*Ausweitung*] » de la question de la vérité : dans un premier moment, après avoir été « dégagee » au moyen d'une critique de la théorie esthétique et rattachée à une expérience événementielle de l'art, la vérité devrait passer maintenant l'épreuve de l'histoire. Ce qui se traduit se traduit pour Gadamer comme une double tâche : rejeter l'épouvantail de l'historicisme et le spectre d'une vérité assurée méthodologiquement et

respectivement retrouver la vérité liée à la chose même, tout en sachant le conditionnement historique de notre être.

L'enjeu en est considérable, surtout si nous prenons également en compte l'intention de Gadamer de regagner la dimension originnaire de la vérité par un dépassement de la sphère de l'objectivité. Car, si la vérité se joue dans l'appartenance à la tradition, si l'on déclare impérieux qu'« il n'y a pas d'autre "objectivité" ici que celle de la confirmation qu'une pré-opinion peut recevoir au cours de son élaboration » (Gadamer 1996, 288), quelle sera alors l'instance « critique » chargée d'assurer la « justesse » de l'interprétation ?

Pour répondre à cette question directrice, nous allons procéder, dans ce qui suit, à une analyse de la distance temporelle, saisie dans ses rapports avec la tradition et l'histoire, car c'est justement à la distance temporelle que Gadamer assignera la tâche *difficile* de séparer entre compréhension et mécompréhension. Si nous parlons de difficulté, c'est parce que nous prenons en compte, à juste titre, le projet gadamérien qui, dans son ensemble, table surtout sur des thèmes ontologiques, alors que la distance temporelle fait figure à part : selon Gadamer, elle est *la seule* structure de l'expérience herméneutique qui répond à une *question critique*. C'est à ce titre qu'elle réclame une attention particulière.

Pour anticiper un peu sur nos résultats, il faudrait préciser ici que l'analyse gadamérienne de la distance temporelle nous mettra face à *un élément transcendantal de l'expérience herméneutique*. En effet, cette « figure » se veut, à côté des préjugés et de leur circularité herméneutique, de l'application fusionnelle et de la primauté de la question, une structure nécessaire et universelle de tout acte compréhensif, une « dignité » qui se nourrirait de sa capacité de rendre compte du *double aspect de la limite* – celui épistémologique (la limite comme séparation) et celui ontologique (la limite comme potentialité de sens, de vérité). Nous allons donc parcourir les configurations de la distance temporelle, et, partant, de la tradition et de l'histoire, en prêtant une attention particulière à la manière dont Gadamer gère le « critique » sans tomber dans « le méthodologisme » et à la manière dont il détermine ensuite

« l'ontologique » tout en gardant l'ouverture à la différence et à l'altérité.

« La justesse de la compréhension »

Le sous-chapitre de *Vérité et méthode* qui porte sur la signification herméneutique de la distance temporelle est marqué, dès le début, par une question éclairante pour notre analyse ; après avoir repris de Heidegger le thème de la circularité existentielle, après l'avoir enrichi par des considérations portant sur les préjugés en tant que conditions de la compréhension, Gadamer revient sur ses pas afin de juger la pertinence de sa percée dans les termes suivants : « Quelles conséquences la condition herméneutique de l'appartenance à une tradition entraîne-t-elle pour la compréhension ? » (Gadamer 1996, 312).

La question soulevée ici indique un moment crucial de sa pensée herméneutique qui, après avoir soutenu la fonction constitutive de préjugés tant pour la réalité historique de l'être de l'individu, que pour la compréhension historique, risque d'épuiser sa capacité critique, et ses moyens d'assurer l'objectivité. Car si le « sujet » historique définit son être selon la clé de l'appartenance à une tradition et si, de plus, son mouvement compréhensif n'est qu'une opération d'appropriation d'un contenu parvenu par la voix / voie de la tradition, on voit difficilement comment entamer, à l'intérieur de cette herméneutique, un processus de différenciation critique. Ce qui a amené J. Greisch, dans une lecture remarquable, mais assez rapide, selon nous, à conclure que : « [l']herméneutique de Gadamer conquiert sa dimension universelle au prix de renoncement à l'exigence normative, de sorte que les questions "critiques", familières au praticien de l'interprétation, ne relèvent pas de la compétence de l'herméneutique philosophique » (Greisch 1985, 113).

Gadamer lui-même est bien conscient de ce danger et c'est pour cela qu'il accorde une attention particulière à la distance temporelle ; placée entre la théorie de la circularité herméneutique préjudicielle et celle de la fusion d'horizons, la figure de la distance temporelle, – élevée au rang d'élément transcendantal de l'expérience herméneutique – devrait

expliquer comment ne pas renoncer à la dimension critique de l'herméneutique, tout en rejetant le « méthodologisme ». Nous allons voir dans ce qui suit comment la démonstration gadamérienne tire sa force de l'effort de concevoir « le critique » *sans* « la méthode » et d'assurer « la justesse de la compréhension » (Gadamer 1996b, 73) *sans* oublier, sous le mirage de la méthode, l'historicité de la conscience herméneutique.

« L'entre-deux » de la tradition

Le premier pas de cet argument – et le plus important à nos yeux – consiste à montrer le caractère nécessaire de cette « tournure » critique que connaît ici son herméneutique ; autrement dit, c'est justement en approfondissant le côté ontologique de sa théorie que Gadamer en vient à la question critique incarnée par la figure de la distance temporelle. Elle n'est donc pas un supplément ou un greffon qui vient balancer à contre nature son discours herméneutique ; elle fait partie d'une manière nécessaire et indispensable de l'architecture de son questionnement. En effet, c'est la nature même de la tradition qui demande impérativement une approche critique ; car si dans un premier temps, Gadamer s'est arrêté sur la tradition comme porteuse de sens et comme medium d'accomplissement de la vérité (Gadamer 1996, 298-306), le moment est venu de compléter sa description phénoménologique en prenant également en compte le côté obscurcissant de la tradition. Ce geste rappelle fortement la pensée heideggérienne, car, à vrai dire, la tradition n'était-elle pas responsable, dans l'herméneutique existentielle du *Dasein*, de l'occultation du sens de l'être ? N'avons-nous pas assisté à travers *Être et temps* à une condamnation assez nette de la tradition et de sa capacité de « recouvrir » (plutôt que de « transmettre »), ce qui appelait, en contre-mesure, la destruction (Heidegger 1985, 38-42) ?

La tradition comporte donc ce double visage d'ombres et de lumière ; Gadamer est prêt à l'admettre², mais sous une forme différente ; chez lui, la capacité de la tradition à générer à la fois compréhension et mécompréhension est due à sa « position intermédiaire entre l'étrangeté et la familiarité » :

« Cette position intermédiaire entre l'étrangeté et la familiarité qui caractérise pour nous la tradition, c'est l'entre-deux qui se situe entre l'objectivité distante du savoir historique et l'appartenance à une tradition. C'est dans cet entre-deux [*Zwischen*] que l'herméneutique a son véritable lieu. » (Gadamer 1996, 317)

En fait, cet entre-deux [*Zwischen*] de la tradition, assez peu discuté par les exégètes, développe ici une structure complexe : il se confond d'abord avec le lieu situé entre la conscience herméneutique et la chose ; comme celle-ci nous interpelle en fait par sa différence, par sa manière de se dire autrement dans le langage de la tradition, Gadamer reconnaît ainsi que la prise herméneutique sur la chose ne prend pas toujours la forme d'un accord. Car même si la chose « se manifeste [que] par la tradition et avec la tradition » (Gadamer 1996a, 85), cela ne garantit pas qu'elle ne se puisse pas se dire dans un langage étrange, obscur ou distordu, qui demande un effort herméneutique :

« D'autre part, la conscience herméneutique sait que son lien à la chose n'est pas celui d'un accord qui irait absolument de soi, comme c'est le cas pour la persistance ininterrompue d'une tradition. Il existe vraiment une polarité entre familiarité et étrangeté ; c'est sur elle que se fonde la tâche de l'herméneutique » (Gadamer 1996, 317).

Par rapport aux romantiques, Gadamer opère ici un changement important quant à la détermination du sens normatif d'une théorie de la compréhension ; si Schleiermacher déterminait la tâche de l'herméneutique en posant comme phénomène primordial de tout rapport à autrui et à soi la mécompréhension, l'approche méthodique du sens étant alors nécessaire, Gadamer change de point de vue. En fait, il change de fondement, car il prend pour phénomène primordial de tout rapport compréhensif la polarité entre familiarité et étrangeté. Mais comment cet « entre-deux », qui, par sa nature, se refuse à la méthode qui vise l'individuel, détermine-t-il le sens normatif d'une herméneutique ontologique, sa « tâche » ? La réponse est simple et percutante : au lieu de chercher d'une manière plus ou moins rigoureuse « la procédure de compréhension », l'herméneutique, dont la dynamique est tracée par la ladite polarité, doit questionner ses propres conditions de possibilités.

« Il résulte de cette position intermédiaire, où doit se tenir l'herméneutique, que sa tâche ne consiste nullement à développer une

procédure de compréhension, mais à éclairer les conditions dans lesquelles elle se produit » (Gadamer 1996, 317).

En d'autres termes, ce qui donne l'aspect normatif de l'herméneutique ontologique contient également un accent transcendantal ; la tension inhérente au médium de manifestation phénoménale – la tradition – comporte l'envers et l'avant d'une même exigence : d'une part, on entend la tâche qui revient à l'interprète de s'approprier ce qui fait résistance, notamment l'étrangeté de la chose ; de l'autre, on doit voir que pendant tout exercice compréhensif d'appropriation, déployé sous le signe de la finitude historique, la manifestation de la chose (« par la tradition et avec la tradition ») rend claire, par ses limites, les conditions de possibilités de la compréhension.

La légitimité des préjugés

Mais si les limites de la chose se confondent avec les conditions de possibilité de sa compréhension, est-il encore possible pour l'*interprétans* de mener le processus herméneutique de manière critique ? Étant donné que les limites et les conditions de la chose herméneutique sont quelque chose de donné, ce qui suppose la présence des préjugés incontrôlables qui travaillent la conscience de l'interprète, la réponse sera bien évidemment négative. Par cela, nous assistons à une mutation essentielle pour l'herméneutique contemporaine ; elle a l'effet peut-être d'une « lésion narcissique », car c'est ici que Gadamer fait sortir l'*interprétans* du centre de l'acte herméneutique pour parler en revanche d'un *auto-règlement herméneutique* ; d'après lui, ce qui en fait réveille la vigilance herméneutique (la distance temporelle à l'intérieur d'une tradition) est également l'élément qui règle son déploiement vers la vérité :

« Les préjugés et les préconceptions, qui occupent la conscience de l'interprète, ne sont pas, en tant que tels, à sa libre disposition. Il n'est pas de lui-même en mesure de distinguer préalablement les préjugés féconds qui permettent la compréhension, de ceux qui lui font obstacle et mènent à des contresens.

Cette séparation doit au contraire se produire dans la compréhension même. L'herméneutique doit donc demander comment cela se produit. Or, cela signifie qu'il lui faut mettre au premier plan ce qu'elle laissait jusqu'alors totalement en marge : la distance temporelle et son importance pour la compréhension » (Gadamer 1996, 317).

C'est seulement à ce moment de l'analyse qu'on peut entrevoir une réponse à la question qui gouverne notre recherche sur la fonction critique de la distance temporelle ; en effet, la « lecture » de la compréhension selon le paradigme de l'appartenance repose sur un acte essentiel et audacieux : l'homme est délivré de la capacité de distinguer une compréhension vraie d'une autre qui est fausse ; finalement, ce n'est qu'au temps et à son intelligence que Gadamer en reconnaît cette qualité.

Mais cette opération de désinvestissement de la subjectivité – qui est dorénavant dépourvue de la capacité de maîtriser le processus compréhensif – doit être doublée d'une solution effective à la question critique de l'herméneutique. Nous l'attendons davantage, car au fil de sa tentative d'élever l'historicité de la compréhension au rang de principe herméneutique, Gadamer s'est heurté à des questions semblables qui demandaient une réponse tranchante : « comment, s'interroge-t-il dans un paragraphe très important pour une possible phénoménologie de la mécompréhension, en présence d'un texte, en l'absence de toute contradiction qui viendrait d'un autre, le malentendu pourrait-il en venir à être perçu ? » (Gadamer 1996, 289) ou plus loin, lors de sa réhabilitation du préjugé, il touche rapidement le point sensible, la question centrale d'une herméneutique véritablement historique : « [...] sur quoi doit se fonder la légitimité des préjugés ? » (Gadamer 1996, 298). Ce n'est surtout pas la raison critique qui en sera chargée, comme l'auraient voulu Habermas et Apel, mais bien évidemment l'élément qui incarne la tradition transmise, notamment la distance temporelle.

La réponse de Gadamer est nourrie par une intuition assez simple : c'est le recul, envisagé comme éloignement dans le temps, qui nous permet de diriger plus facilement notre regard sur la chose en question ; une fois le temps passé, il y aurait moins de chances pour que la précipitation et la prévention (les deux causes de la mécompréhension, selon Schleiermacher) soient encore présentes dans notre jugement.

Mais concernant cette idée de recul, il faut préciser que même si, dans *Vérité et Méthode*, Gadamer a constamment essayé de dépasser le modèle des sciences de la nature, c'est

précisément à cet endroit qu'il est le plus proche et le plus éloigné de leur logique : il est *le plus proche*, car l'idée de recul (rendue possible par la distance temporelle) est empruntée aux sciences qui se réjouissent, en fait, comme Gadamer lui-même nous le dit, du privilège d'avoir un recul souverain sur leur objet. C'est donc en songeant à cette prise souveraine que Gadamer, tout en acceptant la limitation historique de notre savoir, voit dans la distance temporelle *à la fois* une possibilité d'avoir du recul sur le sens *et* un moyen de relever la portée de vérité de l'histoire. Cependant, il est *le plus éloigné* du modèle scientifique, car ce qu'il propose comme critère de différenciation entre le faux et la vérité de la tradition, renverse toute théorie connue jusqu'alors : au lieu d'avancer une méthode ou au moins une règle herméneutique, il prend *le temps pour critère aléthique, en lui attribuant une intelligence herméneutique*.

Le filtrage de la distance temporelle

Avant de se pencher sur ce dernier aspect, il faudrait voir comment ce recul fonctionne-t-il d'une manière critique ; a-t-il l'effet d'une sorte de « mort de l'intérêt personnel pour l'objet » (Gadamer 1996, 320), comme le voudraient les sciences exactes ou bien son agir est plus complexe ? L'exemple que Gadamer nous offre est assez clair :

« Chacun connaît la singulière impuissance de notre jugement partout où le recul du temps [*Abstand der Zeiten*] ne nous a pas fourni de critères assurés. C'est ainsi que le jugement porté sur l'art contemporain est désespérément incertain pour la conscience scientifique. C'est manifestement sous le coup de préjugés incontrôlables que nous abordons de telles créations, livrés à des hypothèses qui nous séduisent beaucoup trop pour que nous puissions les connaître, et qui arrivent à conférer à la création contemporaine un surcroît de résonance, hors de proportion avec sa véritable teneur, avec sa signification véritable. Seul le dépérissement de toutes les références actuelles révèle leur configuration propre et permet de comprendre ce qui en elle est dit qui puisse prétendre à une universalité qui oblige » (Gadamer 1996, 319).

Autrement dit, c'est seulement la distance temporelle qui nous délie de ces préjugés incontrôlables (qui sont également inconscients, comme le soutiendra Gadamer même dans les années '90), et qui, de plus, « occupent » la conscience de

l'interprète ; c'est donc à travers le temps qu'on assiste à une rétraction du surcroît de sens qui, autrement, accompagne habituellement l'événement de la compréhension. Mais il ne faut pas se précipiter dans la direction contraire et voir dans la distance temporelle exclusivement un médium neutre, une sorte de réceptacle où le contenu de sens, une fois installé, est délivré de sa charge impropre et rendu clair et vrai. Tout au contraire, la distance temporelle, et par cela on entend plutôt la « transmission génératrice de sens » (Ricœur 2005, 399-400), est un véritable médium de *rencontre* avec la tradition³. C'est de cette manière que l'*interpretans* déleste l'*interpretandum* : en dialoguant à travers le temps, avec la tradition, il arrive à provoquer et à mettre au jour les préjugés qui agissent dans l'ombre. Cette rencontre révélatrice qui opère comme un négatif photographique pour les préjugés faux ou illégitimes est un autre nom pour dire « le filtrage de la distance temporelle ».

Mais le tableau n'est pas complet, tant qu'on ignore ce que Gadamer appelle « l'aspect positif » que la distance temporelle apporte à la compréhension ; pour cela, il prend en compte le fait que suite au filtrage opéré par la distance temporelle, filtrage qui écarte les mauvais préjugés, on découvre de nouvelles sources véritables de la compréhension. Par rapport à la théorie heideggérienne de *Être et temps* qui, dans un contexte semblable, parlait d'un seul sens véritable qui restait le même à travers l'histoire et malgré l'obscurcissement exercé par la tradition, Gadamer fait preuve ici d'une ouverture envers la dynamique du sens et de sa pluralité. Car, mettre en lumière le sens propre d'une chose par le moyen de la distance temporelle, cela s'avère être « un processus illimité » qui comprend, dans un seul geste, l'opération d'éliminer les sources d'erreur et également la mise en évidence « de nouvelles sources de compréhension qui révèlent des rapports de sens insoupçonnés » (Gadamer 1996, 320). Dans le médium de la distance temporelle, la chose perd donc son « surcroît de résonance » pour gagner une densité et une architecture ontologique plus profonde.

Le génie de Gadamer est finalement d'avoir chargé un élément transcendantal de l'expérience herméneutique d'une double fonction : *critique*, car la distance temporelle élimine les préjugés obscurcissants et *ontologique*, car la même distance

temporelle nous rend le sens de la chose comme « un accomplissement historique indéfiniment différé » (Bouveresse 1991, 30). Vu donc ce mariage rendu possible par la figure de la distance temporelle, nous concluons que le fond de la « question proprement critique de l'herméneutique » en est un proprement ontologique : parce que toute opération critique sur le sens de la chose connaît, selon Gadamer, une réverbération ontologique sur sa vérité. L'expression de cet interstice subtil entre le côté critique et celui ontologique de la même conscience historique se retrouve bien évidemment dans la figure de la distance temporelle dont la dynamique est régie par la différence herméneutique entre compréhension et mécompréhension.

La distance temporelle [*Zeitenabstand*] met souvent en mesure de répondre à la question proprement critique de l'herméneutique, à savoir celle que pose la distinction à opérer entre les préjugés *vrais*, ceux qui assurent la *compréhension*, et les préjugés *faux* qui entraînent la *mécompréhension*. La « conscience formée à l'herméneutique inclura, par conséquent, la conscience historique [*historisch*] » (Gadamer 1996, 320).

Conclusions

Le temps est venu de reprendre à la question qui a entamé notre analyse immanente des significations de la distance temporelle : à la fin de ce parcours proposé par Gadamer, la conscience herméneutique a-t-elle réussi à faire sienne la réflexion sur la limite de la compréhension ? Sommes-nous arrivés à envisager un fonctionnement critique de l'herméneutique *sans* tomber dans le méthodologisme et *sans* oublier non plus le caractère constituant de la finitude historique pour notre connaissance ? Pour le dire d'un mot, la nouveauté de la théorie gadamérienne repose, comme nous l'avons vu, sur une mutation audacieuse : ce n'est plus l'*interprétans* qui distingue entre les préjugés féconds et ceux illégitimes, mais c'est plutôt le temps. Mais est-ce vraiment une solution qui renforce, par son accent liminaire, la dimension critique de l'herméneutique ?

Malgré la pertinence de diverses rétractions qui entourent la figure de la distance temporelle⁴, il ne faut cependant pas perdre de vue sa signification véritable que nous aimerions souligner ici en guise de conclusion ; dans les faits, on se rappelle que la phénoménologie gadamérienne de l'expérience

herméneutique était dès le début régie par l'exigence de rendre justice à l'historicité de la compréhension, tout en cherchant à déterminer les choses mêmes. C'est donc en prenant la finitude historique pour transcendantal de sa quête que Gadamer veut placer et garder l'herméneutique « au cœur de choses » (Gadamer 1996a, 86) ; en procédant ainsi, il accepte en fait que l'objectivité soit seulement une confirmation d'une préopinion ou d'un préjugé (Gadamer 1996, 288).

De ce point de vue, la distance temporelle qui – à elle seule – fait la distinction entre les vrais et les faux préjugés, qui – à elle seule – diffère entre compréhension et mécompréhension, apparaît soudainement sous un jour nouveau. Puisque la chose gagne sa « mêmété » à travers le filtre – à la fois critique et enrichissant – de la distance temporelle, on arrive à soutenir qu'« il n'y a qu'elle qui dégage pleinement le véritable sens d'une chose, celui qu'elle porte en elle-même » (Gadamer 1996, 320). Finalement, la distance temporelle est non seulement un medium critique où l'on provoque, à travers le dialogue avec la tradition, l'apparition des préjugés qui guident la compréhension ; elle est également la matrice qui porte tous les sens des choses, car elles ne sont que « dans la tradition et par la tradition » (Gadamer 1996a, 85).

NOTES

¹ Il faut noter l'attitude ambiguë de Gadamer en ce qui concerne la dimension transcendantale de la philosophie : même s'il réclame son propre projet de la pensée kantienne et heideggérienne, (comme le fait par exemple dans la Préface citée ou dans le texte même de *Vérité et Méthode* : « C'est pourquoi nous aussi, nous nous rattachons d'abord au sens transcendantal du questionnement heideggérien. Grâce à l'interprétation transcendantale de la compréhension par Heidegger, le problème de l'herméneutique s'enrichit d'une portée universelle, voir d'une dimension nouvelle », p. 285), cela ne l'empêche pas de critiquer ailleurs la tournure transcendantale de *Être et Temps*. J. Grondin explique cette ambiguïté apparente du terme transcendantal chez Gadamer par l'emploi de deux acceptions différentes du même terme : le transcendantal renvoie donc soit au « sens néokantien d'une fondation épistémologique », soit au sens ontologique et médiéval (Grondin 1999, 120). Sur le même sujet, voir également Deniau (2002, 197-202).

² En effet, il est intéressant de remarquer la manière gadamérienne de « lire » le rapport de Heidegger à la tradition ; même si celui-ci est assez net quant à ce problème : « En accédant ainsi à la suprématie, la tradition, bien loin de rendre

accessible ce qu'elle "transmet", le recouvre d'abord et le plus souvent », (Heidegger 1985, 39), pour Gadamer, « [i]l ne s'agit donc absolument pas de s'assurer contre la tradition qui, du texte, élève la voix, mais d'écarter au contraire ce qui peut empêcher de la comprendre à partir de la chose même » (Gadamer 1996, 290-291).

³ Une analyse de l'entre-deux de la tradition et de l'herméneutique ne pourrait pas être développée sans évoquer l'approche ternaire de la tradition fournie par Paul Ricoeur dans *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Au lieu de parler d'une façon indiscriminée de la tradition, le philosophe français propose une distinction entre plusieurs problèmes qu'il place sous trois titres différentes : la traditionalité, les traditions, la tradition. Si par le premier titre, on a affaire à « un transcendantal de l'histoire », à « un style temporel » qui est celui du temps traversé, de la distance temporelle, le deuxième renvoie aux choses dites dans le passé et transmises jusqu'à nous, pour que le troisième nous présente la tradition comme prétention à la vérité, ce qui comprend les croyances, les persuasions et les convictions. Inutile à dire que cette distinction thématique est faite dans le cadre d'une herméneutique de la conscience herméneutique.

⁴ Dans un essai d'autocritique, « Entre phénoménologie et dialectique » qui date de 1985, Gadamer reconnaît ouvertement les défauts de son introduction, dans *Vérité et Méthode*, de la portée herméneutique de la distance temporelle : il accepte finalement que l'éloignement dans le temps ne peut pas – à lui seul et toujours – « maîtriser les échos excessifs et les applications déformantes » (Gadamer 1991, 18). Il arrive même à modifier, lors de la publication de *Vérité et Méthode* comme premier volume de ses *Gesammelte Werke*, le texte primitif concernant la « capacité » de la distance temporelle de distinguer entre compréhension et mécompréhension : d'après la note de bas de page qu'il ajoute en 1986, « c'est l'éloignement et non pas le seul éloignement temporel qui permet de résoudre ce problème herméneutique » (Gadamer 1996, 320).

RÉFÉRENCES

BOUVERESSE, Jacques. 1991. *Herméneutique et linguistique*. Paris : Eclat.

DENIAU, Guy. 2002. *Cognitio Imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*. Bruxelles : Ousia.

GADAMER, Hans-Georg. 1976. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Traduction [partielle] par Etienne Sacre, revue par Paul Ricoeur. Paris : Seuil (collection « L'ordre philosophique »).

GADAMER, Hans-Georg. 1991. *L'art de comprendre 2. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*. Traduction de Ph. Forget et al. Paris : Aubier.

GADAMER, Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Traduction intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Paris : Seuil (collection « L'ordre philosophique »).

GADAMER, Hans-Georg. 1996a. *Le problème de la conscience historique*. Traduction P. Fruchon. Paris : Seuil.

GADAMER, Hans-Georg. 1996b. *La philosophie herméneutique*: Traduction de J. Grondin. Paris : PUF.

GREISCH, Jean. 1985. *L'Âge herméneutique de la raison*. Paris : Cerf.

GRONDIN, Jean. 1999. *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris : Cerf.

HEIDEGGER, Martin. 1985. *Être et temps*. Traduction E. Martineau. Paris : Authentica.

RICŒUR, Paul. 2005. *Temps et Récit*. Tome 3. *Le temps raconté*. Paris : Seuil (collection « Points. Séries Essais »).

Paul Marinescu est docteur en philosophie de l'Université « Jean Moulin » Lyon 3 et de l'Université de Bucarest. Ancien boursier de l'Agence Universitaire de la Francophonie, il a reçu le Prix « Cotutelle de Thèse » accordé par L'Association des Amis de l'Université de Lyon en 2006. Traducteur en roumain de Paul Ricœur (*A l'école de la phénoménologie*) et de Jean Sévillia (*Moralement correct*). Il est coéditeur (avec Ch. Ferencz-Flatz) du livre *Timp, memorie si traditie. Studii de fenomenologia istoriei* (Temps, mémoire et tradition. Etudes de phénoménologie de l'histoire), Bucarest, Zeta Books, 2012. Il a donné des conférences internationales à Lyon, Madrid, Moscou et Lecce.

Address:

Paul Marinescu

Romanian Society for Phenomenology

B-dul. Mihail Kogalniceanu, nr. 49, ap. 45,

050104, Bucuresti

Email : paul.marinescu@phenomenology.ro

Pouvoir foucauldien et sélection naturelle. Une comparaison et une divergence

Ciprian Jeler
Université « Al. I. Cuza » de Iasi

Abstract

Foucauldian Power and Natural Selection: A Comparison and a Divergence

This paper has a triple aim. First of all, it makes a comparison between Foucault's notion of power relations and the notion of natural selection as it has been developed, since Darwin, by evolutionary biology. A number of common points between these two notions are analyzed here, such as acting on a spontaneity, facticity, fundamental visibility and global character. By analyzing these common points, this paper attempts – and this is its second aim – to indicate and criticize several preconceptions about natural selection that still plague the comprehension, especially of non-specialists, of the notion of natural selection. Finally, by a thorough analysis of these common features, this article also attempts to indicate a point of radical divergence between these two notions, i.e. a central point that makes it impossible for the two notions to find a common application ground.

Keywords: natural selection, power relations, Foucault, first person, preconception

Ce que nous voudrions faire dans ce texte est une comparaison entre la notion foucauldienne de pouvoir et celle de sélection naturelle, telle qu'elle est développée par la biologie évolutionniste. Cette démarche aura trois enjeux différents. Tout d'abord, il s'agira d'indiquer les points principaux de convergence

* *Acknowledgement* : Ce texte a été publié dans le cadre d'une activité de recherche financée par le Programme Opérationnel Sectoriel pour le Développement des Ressources Humaines par l'intermédiaire du projet « Développement de la capacité d'innover et augmentation de l'impact de la recherche par des programmes postdoctoraux POSDRU/89/1.5/S/49944 ».

entre ces deux notions, c'est-à-dire les points communs que les deux notions doivent partager pour pouvoir être tout simplement définies comme elles le sont. Cela ne veut pourtant pas dire que nous essayerons d'établir une relation d'identité entre les deux notions. Au contraire, le deuxième enjeu de ce texte sera justement d'indiquer, à travers leurs similarités pourtant importantes, quel est le point crucial de divergence entre ces deux notions, ou, pour le dire autrement, qu'est-ce qui assure la distinction radicale entre les deux notions et fait que l'une de ces notions ne puisse pas être utilisée dans le champ d'application de l'autre. Enfin, le troisième enjeu de cet article sera celui d'utiliser cette comparaison divergente entre les deux notions pour essayer d'écartier une somme de préjugés qui peuplent encore pas mal de discours – surtout des non-spécialistes – sur la sélection naturelle.

Avant de passer au traitement de ce triple objectif, il faut pourtant faire plusieurs remarques préalables qui serviront à la fois à expliciter et à justifier notre démarche. Premièrement, pour faciliter notre approche comparative, nous allons utiliser ici un seul texte de Michel Foucault, à savoir « Le sujet et le pouvoir » qui date de 1982¹. D'un point de vue méthodologique, il est préférable d'utiliser ici un seul texte de Foucault pour deux raisons. D'abord, vu que l'œuvre de Foucault est tellement vaste et variée, essayer d'« extraire » de l'entièreté de cette œuvre une notion unitaire et transversale de « relation de pouvoir » serait une entreprise très minutieuse qui ne pourrait pas être menée à bien dans le cadre d'un seul article. Le choix d'un seul texte était donc nécessaire, et « Le sujet et le pouvoir » est, à notre avis, l'un des plus claires et systématiques que l'œuvre de Foucault nous offre. Enfin, l'œuvre de Foucault, comme l'œuvre de la majorité des grands penseurs, est non seulement variée, mais elle avance par des réinterprétations constantes de ses propres démarches antérieures, par des ré-systématisations qui redistribuent les éléments et les centres de gravité des œuvres antérieures en faveur des directions en cours à un moment ou à un autre. De ce point de vue, il nous a semblé convenable de choisir comme guide de notre démarche un texte qui date de 1982, c'est-à-dire vers la fin de l'activité de Foucault, un texte qui offre un regard rétrospectif – et une réinterprétation, sans doute – sur une grande partie de l'œuvre publiée de Foucault. Et nous allons

prendre au sérieux ici cette auto-interprétation, par Foucault, de ces œuvres concernant les relations de pouvoir, quoique nous sommes conscients que cette auto-interprétation ne peut pas prétendre à une supériorité principielle par rapport, par exemple, à l'image sur son travail que Foucault se faisait en écrivant *Surveiller et punir*. Rien ne nous autorise en principe à considérer l'auto-interprétation foucauldienne de 1982 comme étant supérieure à celle de 1975, par exemple. Mais, comme nous l'avons déjà dit, le cadre d'un seul article ne nous permettait pas d'essayer de déceler une notion unitaire de « relation de pouvoir » qui traverserait sans reste l'œuvre entière de Foucault et donc, pour mener à bien notre entreprise ici, il fallait bien commencer quelque part. Utiliser comme guide ici le texte « Le sujet et le pouvoir » implique donc le fait que nous allons accorder à cette auto-interprétation de 1982 de l'œuvre de Foucault un privilège *de fait*, un privilège qu'elle ne pourrait pas, sans une démonstration préalable, posséder *en droit*. Un choix méthodologique – dû à la clarté et au caractère rétrospectif du texte de 1982 – empiètera donc nécessairement sur le contenu de notre analyse, qui restera donc inévitablement tributaire de l'image tardive que Foucault se fait – et donne – de son propre œuvre antérieure.

Une deuxième remarque préalable à faire vise le sens du mot « préjugé » que nous avons utilisé en disant que nous allons essayer d'écartier ici certains préjugés à l'égard de la sélection naturelle. Nous allons utiliser ce terme dans un sens à la fois non-technique et précis. Les « préjugés » dont nous parlerons n'ont pas un sens technique dans la mesure où nous n'utiliserons pas ce terme dans les acceptions systématiquement définies qu'il reçoit dans certains champs discursifs (par exemple, dans l'herméneutique, où il désigne un horizon non-thématisé qui structure notre accès à un texte donné). Mais cela ne veut pas dire que le terme « préjugé » ne sera pas utilisé dans un sens précis. Nous entendons ici par « préjugé » un pré-jugé, c'est-à-dire un début de pensée que beaucoup d'auteurs ou de locuteurs ont à l'égard de la sélection naturelle, mais qu'ils ont justement parce qu'ils ne mènent pas leur pensée jusqu'au bout. S'ils menaient leur pensée à l'égard de la sélection naturelle jusqu'au bout, ce « début de pensée » disparaîtrait, en faisant lieu à une

pensée structurée sur la sélection naturelle qui serait exempte de tous ces préjugés que nous essayerons d'écarter ici. Pourtant, comme dans la majorité des cas les auteurs ou locuteurs qui ne travaillent pas sur des questions directement liées à la biologie évolutionniste se contentent d'en parler allusivement – c'est-à-dire d'en parler, justement, sans aller jusqu'au bout de leur pensée –, ces préjugés risquent de subsister indéfiniment. Un discours *direct* sur la sélection naturelle serait donc suffisant pour écarter ces préjugés, mais il faut que ce discours soit *effectivement* entrepris ou tenu, et c'est cela que nous allons faire ici, tout en indiquant, à chaque pas, quel est le préjugé écarté par le traitement explicite de chaque point central pour la description de la notion de sélection naturelle.

Enfin, une troisième remarque préalable vise la légitimité même de notre démarche ici. Qu'est-ce qui nous autorise même d'essayer d'entreprendre une comparaison entre la relation de pouvoir et la sélection naturelle ? La réponse à cette question est moins difficile à donner qu'on ne le croit, car la théorie même de la sélection naturelle est issue d'une considération sur la société et même, pourrait-on dire, sur la « gouvernementalité » dans un sens très proche de celui que Foucault donne à ce mot surtout dans la période où il s'intéresse à la biopolitique. La source principale de la théorie de la sélection naturelle est, comme Darwin lui-même l'affirme à plusieurs reprises, l'essai de 1798 de Thomas Robert Malthus qui s'appelle *An Essay on the Principle of Population, as it Affects the Future Improvement of Society with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers*.² Or cet essai de Malthus avait deux buts principaux : le premier, théorique, était celui d'essayer de répondre à un courant de pensée de son époque qui soutenait la possibilité d'une amélioration indéfinie de la société et d'un accroissement indéfini du « bonheur » dans le cadre des sociétés ; le deuxième, pratique cette fois, était de montrer que le système d'aide des pauvres qui était pratiqué à l'époque dans l'Empire britannique (sous la forme de la « *poor law* » ou de la « *parish law* ») était non seulement nuisible pour ceux qui en bénéficiaient, mais tendait aussi à nuire aux conditions de vie des travailleurs qui n'en bénéficiaient pas (mais qui étaient de plus en plus forcés d'appeler à son secours à cause de la baisse de

leurs conditions de vie entraînée précisément par ce système d'aide des pauvres). Sans entrer ici dans les détails du rapport historique entre les deux domaines de recherche, disons seulement que si la théorie de la sélection naturelle a pu être inspirée par une considération sur la pratique de la gouvernementalité, c'est précisément parce que certains points pertinents pour une description des populations humaines pouvaient être transposés dans le champ des populations non-humaines. Cela ne nous autorise sans doute pas à prétendre que les deux types de populations sont identiques – au contraire, nous essayerons de montrer pourquoi ce n'est pas le cas –, mais nous donne pourtant le droit d'indiquer quels sont les points partagés par une théorie des relations de pouvoir et une théorie de la sélection naturelle.

Après ces considérations préliminaires qui délimitent et justifient notre démarche, nous pouvons passer à la comparaison effective entre la notion foucaldienne de relation de pouvoir et celle, darwinienne ou post-darwinienne, de sélection naturelle. Nous allons procéder par l'isolement de cinq points que nous trouvons centraux pour une telle comparaison et nous allons les traiter l'un après l'autre. En même temps, chaque point de cette comparaison nous permettra d'indiquer et de dénoncer certains préjugés courants sur la sélection naturelle qui peuplent encore, d'une manière subreptice sans doute, le discours des non-spécialistes sur la sélection naturelle.

1. L'action sur une spontanéité

La relation de pouvoir et la sélection naturelle présupposent, toutes les deux, un type de spontanéité et peuvent être décrites comme des actions sur une spontanéité.

Pour la relation de pouvoir ce point est très facile à montrer, et nous citerons un passage de « Le sujet et le pouvoir » pour l'explicitier :

ce qui définit une relation de pouvoir, c'est un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre. Une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes. Une relation de violence agit sur un corps, sur des choses : elle force, elle plie, elle brise, elle détruit : elle referme toutes les possibilités ; elle n'a donc auprès d'elle d'autre pôle

que celui de la passivité ; et si elle rencontre une résistance, elle n'a d'autre choix que d'entreprendre de la réduire. (Foucault 2001, 1055)

Agir directement sur « l'autre » comme on agit sur un objet n'est pas une relation de pouvoir, c'est une relation de force ou de violence. Sans doute, dans la relation de force ou de violence une certaine spontanéité peut être présupposée, mais l'objectif est celui de l'annihiler et non pas de la maintenir. Pourtant, si on définit la relation de pouvoir comme une action sur *l'action* des autres – et non sur *les autres* –, cette possibilité d'agir des autres doit être gardée, elle doit être maintenue à l'intérieur même de la relation de pouvoir. L'enjeu de la relation de pouvoir n'est donc pas d'annuler la possibilité d'agir de l'autre, mais de canaliser ou de diriger ses actions. C'est en cela que la spontanéité est présupposée par la relation de pouvoir, et c'est pour cela que cette relation pourrait être définie comme une manière d'agir sur la spontanéité des autres sans l'annihiler.

A son tour, la sélection naturelle est un processus qui agit sur une spontanéité. Avec cette différence pourtant que la spontanéité sur laquelle elle agit n'est pas l'action des organismes, mais leur reproduction. La reproduction des organismes est présupposée par la sélection naturelle, et l'effet principal de celle-ci est qu'un type d'organismes se reproduit plus qu'un autre ou que d'autres types. Voilà ce qui nous permet d'écarter un premier préjugé concernant la sélection naturelle. Conformément à l'expression forte d'Herbert Spencer – qui n'apparaît pas dans les premières éditions de *l'Origine des espèces*, mais est reprise par Darwin dans les éditions ultérieures – la sélection naturelle comme « survie du plus apte » est couramment vue comme une sorte de « confrontation » entre des individus biologiques, comme une sorte de conflit dont le plus puissant sort gagnant. Or la « violence » ou la « force » ne peuvent pas caractériser la sélection naturelle, tout comme elles ne peuvent pas caractériser la relation de pouvoir. Si la sélection est vue comme agissant sur une spontanéité qui est la reproduction, alors les individus soumis à la sélection naturelle peuvent même ne pas avoir des rapports *directs* les uns avec les autres.³ Sans doute, des rapports directs peuvent exister entre des individus biologiques (luttés pour la nourriture, pour les partenaires, etc.), mais, fondamentalement – c'est-à-dire pour ce

qu'il en est de la définition de la sélection naturelle – est sélectionné celui qui contribue avec plus de progénitures à la génération suivante. C'est seulement par l'intermédiaire de la reproduction différentielle qu'on peut arriver à l'« élimination » d'un type d'individus par un autre, et non pas par un rapport de force ou de violence par lesquels un type élimine directement de l'existence un autre type. Voilà ce qui pourrait s'appeler « le préjugé belliqueux » sur la sélection naturelle qui, même s'il est très rarement exprimé explicitement, peuple encore notre imaginaire sur la sélection naturelle.

2. Rapport ou non-rapport à une pluralité du possible

Il y a pourtant une différence importante entre la relation de pouvoir et la sélection naturelle à l'égard de la spontanéité que toutes les deux présupposent. Si la relation de pouvoir agit sur les actions des autres et non sur les autres, alors elle pourrait être définie comme opérant « sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants » (Foucault 2001, 1056). Etre engagé dans une relation de pouvoir signifie donc « structurer le champ d'action éventuel des autres » (Foucault 2001, 1056). Pourtant, ce que cela veut dire, c'est qu'il y a une pluralité inhérente à la relation de pouvoir, dans la mesure où réduire le champ d'action possible des autres à une seule détermination (par la violence ou bien même en gagnant leur consentement) équivaut à une sortie de la relation de pouvoir. Nous citons :

Là où les déterminations sont saturées, il n'y a pas de relation de pouvoir : l'esclavage n'est pas un rapport de pouvoir lorsque l'homme est aux fers (il s'agit alors d'un rapport physique de contrainte), mais justement lorsqu'il peut se déplacer et à la limite s'échapper. (Foucault 2001, 1056-1057)

Le champ d'action possible que la relation de pouvoir structure doit donc être, justement, un *champ*, il doit donc présupposer et contenir une pluralité d'actions possibles. Et l'enjeu de la relation de pouvoir n'est pas d'éliminer cette pluralité, mais de l'infléchir ou de la structurer en fonction de certains buts. Cela présuppose donc non seulement une liberté,

ou, comme nous l'avons nommée, une spontanéité de la part de celui qui est soumis à une relation de pouvoir. Cela présuppose en outre une *plage* de liberté à l'intérieur de la relation de pouvoir dans la mesure où celui qui est soumis à une telle relation doit rester capable d'assumer les possibilités ouvertes dans ce champ et de faire un choix ou des choix entre ces possibilités nécessairement multiples. La relation de pouvoir ne peut donc être séparée de ce qu'on pourrait appeler un champ de possibilité pluriel, et dès qu'on enlève ce champ, c'est la relation de pouvoir qui disparaît pour être remplacée, par exemple, par une relation de violence (tel l'exemple de l'esclavage donné par Foucault).

Ce rapport au possible est complètement absent dans la sélection naturelle. La pluralité qui est inhérente à la spontanéité présupposée par la relation de pouvoir n'existe pas pour la sélection. La sélection « ne voit pas dans l'avenir » pour se rapporter au possible, ou, pour le dire autrement et plus précisément, les organismes ne choisissent pas leurs stratégies de survie.⁴ En d'autres mots, la spontanéité présupposée par la sélection naturelle – la reproduction – est une spontanéité « monolithique » ou « linéaire » dans la mesure où elle ne présuppose pas une pluralité de voies possibles – et donc accessibles pour ou par un choix – qui lui décrirait et soutendrait l'action.

Mais cela ne veut absolument pas dire que la sélection naturelle ne peut pas agir en plusieurs manières en même temps et sur la même population. Au contraire, ce que nous venons de dire signifie que ces actions de la sélection naturelle seront à chaque fois « linéaires », distinctes les unes des autres ; elles formeront une somme de lignes distinctes et non un champ, comme c'était le cas pour la relation de pouvoir.⁵ Prenons un exemple imaginaire pour mieux clarifier ce point. Dans le même « set » d'individus, il peut y avoir une sélection pour la dimension corporelle (les individus plus grands sont plus aptes à garder une température corporelle constante, pas exemple) et une sélection pour la couleur du corps (les individus avec une couleur plus foncée peuvent se camoufler mieux et ainsi mieux éviter les prédateurs). Les deux processus sélectifs peuvent se passer en même temps et affecter le même « set » d'individus. Mais,

techniquement parlant, *nous aurons ici deux populations soumises à la sélection et non seulement une*. « L'une » des populations est soumise à la sélection pour la dimension corporelle, et « l'autre » population est soumise à la sélection pour la couleur du corps. Donc, même si les deux populations sont matériellement identiques (c'est le même « set » d'individus), pour ce qu'il en est de la sélection, il s'agit de deux populations et de deux sélections. C'est cela que nous comprenons par le caractère « monolithique » ou « linéaire » de la sélection naturelle : même si, globalement, dans l'exemple imaginaire donné plus haut, seront favorisés les individus à la fois grands et avec une couleur corporelle plus foncée, ce résultat global n'est que l'« addition » des effets de deux processus sélectifs distincts qui n'ont pas des rapports entre eux *en tant que processus* (mais dont les résultats ou les effets peuvent être pourtant additionnés par la suite⁶).

Cela nous permet d'écarter un deuxième préjugé sur la sélection naturelle, à savoir celui que nous appellerons « le préjugé personnifiant ». La sélection naturelle n'est pas « la survie du plus apte » si, par ce « plus apte », nous comprenons un individu. Ce qui est plus apte dans la sélection naturelle, c'est le « trait phénotypique » et non pas l'individu. C'est le fait d'être plus grand que les autres qui est « plus apte » dans l'exemple donné plus haut, ou bien le fait d'avoir une couleur plus foncée. Sans doute, un même individu (ou un group d'individus) peut posséder en même temps les deux traits phénotypiques. Mais cet individu ne sera pas « plus apte » que d'une manière dérivée ou secondaire, dans la mesure ou les effets de l'« aptitude » de ses deux traits pourront être additionnés après – encore une fois, la postériorité est logique ici – avoir été sélectionnés. La sélection naturelle n'est donc pas la survie de l'individu plus apte, mais la survie du trait plus apte. C'est seulement d'une manière dérivée qu'un individu est plus apte, comme une conséquence du fait que le ou les traits qu'il possède – et qu'il ne « choisit » pas – sont « plus aptes ». Le préjugé personnifiant est donc celui qui voit la sélection naturelle comme étant une affaire entre des individus biologiques, au lieu de la voir comme une affaire entre des traits phénotypiques.

3. La facticité de la relation de pouvoir et de la sélection naturelle

Selon Foucault, pour étudier les relations de pouvoir, il faut commencer par l'identification d'une série de points dont nous en mentionnerons un seul, qui est explicitement pertinent pour la démarche comparative entreprise ici. Il faut donc, selon Foucault, commencer par identifier :

Le système des différenciations qui permettent d'agir sur l'action des autres : différences juridiques ou traditionnelles de statut et de privilèges ; différences économiques dans l'appropriation des richesses et des biens ; différences de place dans les processus de production ; différences linguistiques ou culturelles ; différences dans le savoir-faire et les compétences, etc. Toute relation de pouvoir met en œuvre des différenciations qui sont pour elle à la fois des conditions et des effets. (Foucault 2001, 1058)

Comme nous le voyons ici, la relation de pouvoir ne peut avoir lieu sans présupposer une ou plusieurs différences entre les individus qu'y seront impliqués. La relation de pouvoir ne crée pas ces différences, car, selon les mots de Foucault, elles en sont des « conditions ». Certes, Foucault affirme que ces différences sont aussi des effets de la relation de pouvoir, mais cela seulement dans la mesure où la relation de pouvoir peut contribuer – et le plus souvent contribue effectivement – à l'approfondissement ou à l'amplification de ces différences qui pourtant lui préexistent. C'est cette préexistence des différences entre les individus par rapport à la relation de pouvoir que nous appellerons ici, d'une manière plus ou moins heideggerienne, la *facticité* de la relation de pouvoir. Nous utilisons cette notion dans un sens particulier donc : il ne s'agit pas de dire que la relation de pouvoir dépend toujours d'un contexte social en général ; d'une manière plus précise, il s'agit de dire que *telle* relation de pouvoir présuppose toujours *telle* différence donnée entre des individus, et dans l'absence de cette différence précise cette relation de pouvoir ne pourrait exister ou aurait une forme toute différente dans la mesure où elle dépendrait d'une toute autre différence entre les individus impliqués. S'il fallait donc énoncer d'une manière brutale la signification de cette facticité, nous dirions que la relation de pouvoir n'est pas à l'origine des différences sociales que dans la mesure où elle les présuppose,

ou, d'une manière encore plus substantialiste, que la relation de pouvoir n'est pas à l'origine de la société, mais, au contraire, elle ne fait que se greffer sur et amplifier des différences qui sont déjà sociales, qui existent déjà dans une société donnée.

La sélection naturelle est elle-aussi affectée par une telle facticité. Il ne peut y avoir sélection naturelle que là où existent des différences entre des individus biologiques d'une même espèce et, plus précisément, des différences à l'égard d'un ou de plusieurs traits particuliers. C'est ce qui s'appelle la condition de la « variation phénotypique » pour l'évolution par sélection naturelle (Lewontin 1970) et nous l'avons déjà frôlée plus haut. Pour qu'un « set » d'individus puisse être considéré comme une population soumise à la sélection, il faut qu'il y ait entre les individus qui composent ce « set » des différences de morphologie, physiologie ou comportement. Si ces individus seraient identiques, alors l'environnement dans lequel ils vivent ne pourrait pas favoriser une partie d'entre eux au détriment des autres⁷ et, par conséquent, la sélection naturelle ne pourrait pas agir sur ce « set » d'individus. Tout comme la relation de pouvoir donc, la sélection naturelle se greffe sur – et amplifie – une série de différences qui lui préexistent, mais elle n'est pas à l'origine de ces différences⁸. Ou, d'une manière plus substantialiste, la sélection naturelle n'est pas à l'origine de « la vie », mais présuppose la vie dans un double sens : d'une côté, elle présuppose des individus vivants sur lesquels elle peut opérer ; de l'autre côté, elle présuppose un certain type de vie, une vie dont la variation phénotypique lui est inhérente.⁹

Cette facticité de la sélection naturelle nous permet d'écarter un autre préjugé sur la sélection naturelle, un préjugé qui, sans être le plus nuisible, est sans doute le plus courant dans les discours des non-spécialistes. Il s'agit de ce qu'on pourrait appeler « le préjugé hobbesien » sur la sélection naturelle, ou bien le préjugé de la lutte aveugle de chacun contre tous. Pour essayer d'écarter ce préjugé, revenons un instant à l'exemple imaginaire donné plus haut. Supposons que, dans un « set » d'individus, il y a des différences à l'égard d'un certain trait, disons la dimension corporelle. Supposons aussi, pour faciliter l'exposition, que ces différences sont discrètes, de la manière suivante : une partie des individus sont de petite taille

(et ont approximativement la même taille), tandis que le reste des individus de ce « set » sont de grande taille (et, eux aussi, ont approximativement la même taille). On aura donc un set composé par deux types d'individus (les petits et les grands), et ces deux types sont formés par leur similarité à l'égard de ce trait précis qui est la taille corporelle. Pour pouvoir dire que ce « set » d'individus constitue une population soumise à la sélection naturelle, tout ce qu'il faudra établir est si la valeur adaptative (*fitness*) du deuxième type est plus grande que celle du premier type.¹⁰ Si tel est le cas, alors on pourra dire que la sélection naturelle agit sur ce « set » d'individus¹¹. Mais, dans ce cas, il est important de noter que faire une comparaison entre les valeurs adaptatives de deux individus qui appartiennent au même type (deux individus de grande taille, par exemple) devient complètement inutile. Même si, par exemple, les deux individus peuvent arriver à se trouver en conflit pour la nourriture, pour les partenaires, etc., ils resteront pourtant sur le même « côté » du point de vue de la sélection, ils appartiendront au même type et donc ce « conflit » éventuel dans lequel ils peuvent arriver à se trouver n'est pas pertinent pour la sélection naturelle dans ce cas précis. Et cela parce que, comme nous l'avons déjà dit à l'égard du préjugé personnifiant, ce n'est pas la valeur adaptative (*fitness*) de l'individu qui compte, mais c'est la valeur adaptative du trait de cet individu qui est pertinente pour la sélection naturelle. Il n'y a donc pas de « lutte » de chacun contre tous dans la sélection naturelle, il y a seulement des différences de valeur adaptative entre des différents traits ou, mieux encore, entre des différentes valeurs de ces traits (le type des petits et le type des grands ayant donc des valeurs différentes du trait « taille corporelle » qui mènent à des différences de valeur adaptative entre ces deux types).

4. La visibilité fondamentale

La facticité de la relation de pouvoir ou de la sélection naturelle entraîne ce qui pourrait s'appeler une « visibilité fondamentale » qui est essentielle pour les deux domaines.

Le fait que la relation de pouvoir se greffe sur une ou plusieurs différences préexistantes implique que les « participants » à une relation de pouvoir assument leur position

à l'intérieur de ce champ de différences : chacun de ceux qu'y sont impliqués sait *où il se trouve* à l'égard d'une certaine différence qui traverse la société, chacun sait *quelle est sa place* – dans les deux sens, à la fois topologique et hiérarchique – à l'intérieur du champ circonscrit par telle ou telle différence. C'est cela qui devient évident dans le rejet, par Foucault, d'une toute-puissance de la notion d'idéologie à l'intérieur des relations de pouvoir :

Analyser l'investissement politique du corps et la microphysique du pouvoir suppose donc qu'on renonce – en ce qui concerne le pouvoir – à l'opposition violence-idéologie. (Foucault 1975, 32-33)

Si, comme nous l'avons noté dès le début, la relation de pouvoir est autre chose qu'une relation de violence ou de force, alors elle ne pourrait pas non plus avoir comme instrument privilégié l'idéologie, ou bien toute autre forme de mystification ou de manipulation. S'il doit y avoir une pluralité du possible – ou une plage de liberté – à l'intérieur de la relation de pouvoir, alors cela implique que celui qui est soumis à une relation de pouvoir soit capable d'assumer sa position, de jouer son rôle à l'intérieur de ce champ de possibilités, et de le jouer en toute conscience. Ce n'est pas pour avoir être « dupe » ou « rusé » en quelque sorte qu'il assume son rôle dans le cadre de ce champ du possible, ce n'est pas parce qu'un voile idéologique lui avait « caché » sa propre situation qu'il s'assume ce rôle. C'est cela qui est fait évident par Foucault dans un autre texte, ou il dénonce explicitement les insuffisances de la notion d'idéologie :

Dans les analyses marxistes traditionnelles, l'idéologie est une espèce d'élément négatif à travers lequel se traduit le fait que la relation du sujet avec la vérité, ou simplement la relation de connaissance, est troublée, obscurcie, voilée par les conditions d'existence, par les relations sociales ou par les formes politiques qui s'imposent de l'extérieur au sujet de la connaissance. L'idéologie est la marque, le stigmate de ces conditions politiques ou économiques d'existence sur un sujet de connaissance qui, en droit, devrait être ouvert à la vérité. Ce que je prétends montrer (...), c'est comment, en fait, les conditions politiques, économiques d'existence ne sont pas un voile ou un obstacle pour le sujet de connaissance, mais ce à travers quoi se forment les sujets de connaissance. (Foucault 1994, 552-553)

Il y a une double signification de ce passage. Tout d'abord, ce qu'il nous dit, c'est que le sujet n'est pas dans un rapport

immédiat avec la « vérité », un rapport qui serait voilé ensuite par un mécanisme quelconque, telle l'idéologie. Au contraire, ce rapport à la vérité n'existe pas en dehors de ou ne préexiste pas aux relations de pouvoir : il est précisément ce qui est construit dans et par un système ou un dispositif de relations de pouvoir. Voici un fait qui n'est pas dépourvu d'importance, et auquel nous reviendrons dans la prochaine section. Mais cela entraîne, et c'est la deuxième signification de ce passage, qu'à l'intérieur de chaque relation de pouvoir particulière qui constitue ce « système » ou ce « dispositif », le sujet y est « pour de vrai », il y est précisément en tant que ce qu'il est, sans une mystification ou sans un voile qui cacherait – pour lui-même – sa propre vérité. Pour pouvoir jouer son rôle dans une relation de pouvoir donnée, chacun de ceux qu'y sont impliqués doit être en possession de la connaissance de leur propre position dans le champ de possibilités qui est constitutif de cette relation. Une relation de pouvoir particulière ne peut donc fonctionner sans une transparence des deux – ou des multiples – parties impliquées à l'égard de leur propre positionnement dans le champ ouvert par une différence sociale particulière. C'est cette transparence – qui est d'ailleurs un corolaire de la facticité – que nous appelons ici la « visibilité fondamentale » de la relation de pouvoir.

La sélection naturelle implique, elle aussi, une telle visibilité fondamentale. Nous citons *De l'origine des espèces* de Darwin :

L'homme ne peut agir que sur les caractères extérieurs et visibles. La nature (...) ne s'occupe aucunement des apparences, à moins que l'apparence n'ait quelque utilité pour les êtres vivants. La nature peut agir sur tous les organes intérieurs, sur la moindre différence d'organisation, sur le mécanisme vital tout entier. L'homme n'a qu'un but : choisir en vue de son propre avantage ; la nature, au contraire, choisit pour l'avantage de l'être lui-même. (Darwin 1992, 132)

Et, à la page suivante, nous lisons :

On peut dire, par métaphore, que la sélection naturelle recherche (*scrutinises*), à chaque instant et dans le monde entier, les variations les plus légères. (Darwin 1992, 133)

La sélection naturelle présuppose donc des différences entre les individus biologiques, mais elle agit même sur les

moindres ou les plus insignifiantes de ces différences. Toutes ces différences sont soumises à une observation constante – c'est le verbe « *scrutinise* » utilisé par Darwin plus haut et traduit, d'une manière peu inspirée, par « rechercher » –, mais il s'agit d'une observation principielle, qui est à l'œuvre même là où aucun « regard » effectif ne pourrait pénétrer. C'est pour cela qu'elle est « fondamentale », cette visibilité. Ce qu'elle énonce, pratiquement, c'est que le simple fait d'être en vie pour un individu biologique est équivalent au fait d'être sélectionné. Même si la sélection naturelle n'est pas à l'origine de la vie (mais la présuppose dans un double sens, comme on l'a vu), elle est pourtant coextensive à la vie, de la même manière que, même s'il n'est pas à l'origine des différences sociales sur lesquelles il se greffe, le pouvoir est pourtant coextensif à la société. Voilà ce qui nous permet d'indiquer un « préjugé essentialiste » à l'égard de la vie : celui de voir la vie comme étant essentiellement autre chose que la sélection naturelle. Ce préjugé se manifeste par la délimitation, à l'intérieur de l'étude de la vie, d'un champ plus désagréable et plus brutal, qui serait celui de la sélection naturelle, et de distinguer « la vie » en général, le fait d'être en vie, du fait d'être sélectionné ou soumis à la sélection naturelle. Etudier, par exemple, la physiologie ou la génétique moléculaire pourrait, conformément à ce préjugé essentialiste, se passer d'une étude de la sélection naturelle, car elles pourraient arriver à expliquer la manière dans laquelle fonctionne effectivement un organisme, c'est-à-dire la manière dans laquelle il est et se maintient en vie. Une erreur essentialiste du même type est celle de croire que la société est fondamentalement autre chose que les relations de pouvoir, que son « essence » réside ailleurs et que cette essence pourrait être rejointe par des différents moyens. Mais la physiologie ou la génétique moléculaire étudient des mécanismes qui ont eux-mêmes été sélectionnés et continuent à l'être, et prétendre qu'une étude immanente de ces mécanismes pourrait arriver à une essence du « vital » qui serait indépendante de la sélection est une position tout aussi infondée que celle d'essayer – voir les formes historiques de communisme – d'utiliser les relations de pouvoir pour se débarrasser des relations de pouvoir.

5. Caractère global du pouvoir et de la sélection naturelle

Cette dernière caractéristique commune des deux notions est elle aussi un corolaire de celle de la facticité dont nous avons parlé plus haut. Si nous la mentionnons pourtant ici, c'est parce qu'elle nous introduit, il nous semble, au cœur de la différence essentielle entre le pouvoir et la sélection.

Disons donc pour l'instant que si la relation de pouvoir se greffe, comme nous l'avons dit, sur des différences sociales préexistantes, ces différences sont elles-mêmes globales. Des différences comme celle entre hommes et femmes, employeurs et employés, enfants et adultes, détenteurs du savoir et « profanes », de telles différences traversent à chaque fois l'entièreté du champ social donné. Elles sont des différences globales en ce sens qu'elles organisent ou séparent dans chaque cas toute la société – ou tous ses membres – en fonction d'une certaine détermination.

De l'autre côté, les différents traits phénotypiques sur lesquels agit la sélection naturelle constituent elles aussi une sorte de « coupe transversale » qui délimite des types à l'intérieur de l'entièreté de la population biologique donnée (et soumise à la sélection). Dès qu'un « set » d'individus est soumis à la sélection naturelle pour la taille corporelle, par exemple, alors ce « set » devient immédiatement une population d'individus structurée en fonction de ce trait particulier qui, désormais, devient un critère pour l'organisation en types de la population globale. Mais, inversement, cela signifie que la sélection naturelle sera toujours contextuelle ou toujours relationnelle ou différentielle : le type qui sera favorisé par la sélection ne sera sélectionné que *parce qu'il* se trouve dans le même environnement avec les autres types de son « set » d'individus. Si, par exemple, dans une population donné il y a sélection pour la taille corporelle – les individus plus grands étant favorisés – alors le succès des individus de taille n n'est possible que parce que, dans ce « set » d'individus, la taille n est la plus grande et des individus de taille $n + 1$ ne sont pas présents. Dans une autre population où des individus de taille $n + 1$ sont présents, le succès des individus de taille n sera significativement amoindri. La sélection naturelle

est donc toujours contextuelle en ce sens qu'elle ne favorise un type au détriment d'un autre que d'une manière comparative, en fonction des types qui sont effectivement présents dans une population donnée. C'est en ce sens qu'il y a un caractère intrinsèquement global de la sélection naturelle, dans la mesure où elle ne vise que des populations circonscrites et précises qu'elle organise entièrement en fonction du trait pertinent. Les caractères global ou contextuel ou relationnel de la sélection naturelle sont ici – presque, comme nous allons le voir – des synonymes.

Voilà ce qui nous permet d'écarter un dernier préjugé sur la sélection naturelle, à savoir ce que nous allons appeler « le préjugé absolutisant sur l'aptitude du plus apte ». Un type d'individus biologiques n'est plus apte qu'en fonction de deux déterminations contextuelles. Il est d'abord plus *apte* seulement dans un contexte environnemental donné. Dans l'exemple imaginaire que nous avons donné plus haut, les individus plus grands sont favorisés dans un environnement où il y a des fortes variations de température parce qu'ils arrivent à mieux garder une température corporelle constante. Si la même population vivait dans un environnement sans variations de température significatives, alors l'avantage des individus plus grands s'évanouirait. Il n'y a pas d'individus « plus *aptés* » indifféremment du contexte environnemental.¹² Mais, d'un autre côté, le contexte environnemental ne peut pas être séparé d'un autre contexte, qu'on pourrait appeler un contexte populationnel. Un type d'individus biologiques est toujours *plus apte* seulement d'une manière relationnelle, c'est-à-dire seulement par rapport aux autres types d'individus qui appartiennent à la même population et qui, par conséquent, partagent le même contexte environnemental. Si l'on introduisait, dans la même population imaginaire, un type d'individus encore plus grands que ceux qui auparavant étaient « les plus grands », alors le succès évolutif des derniers pourrait être significativement amoindri, comme nous l'avons déjà noté. Un type d'individus biologiques n'est donc pas « plus apte » d'une manière absolue, il est toujours plus apte en fonction d'un contexte environnemental et d'un contexte populationnel donnés. C'est en ce sens que la sélection naturelle a toujours un caractère global : elle fait toujours communiquer

ces deux types de contextes – environnemental et populationnel – sans lesquels une population ne pourrait jamais être autre chose qu'un « set » d'individus disparates. C'est en cela que le caractère global de la sélection naturelle exclut d'une manière essentielle toute possibilité d'absolutisation de l'« aptitude » du plus apte.

C'est pourtant une différence dans le sens de la « globalité » du pouvoir et de la sélection naturelle qui nous permettra – surtout dans sa relation avec la « visibilité fondamentale » – d'indiquer le point de divergence radicale entre les deux notions. Car, jusqu'ici, le seul point de divergence que nous avons trouvé entre les deux notions était le fait que la relation de pouvoir implique un rapport à une pluralité du possible – ou bien une « plage » de liberté – qui était exclu par le caractère « linéaire » de la sélection naturelle. Cela ne suffit pourtant pas pour distinguer radicalement les deux notions, car de cette manière elles resteraient essentiellement similaires, à ceci près que l'une abrite un rapport au possible pluriel tandis que l'autre l'exclut. Or, la différence qui nous semble la plus pertinente n'est pas celle du rapport au possible à l'intérieur de chaque relation de pouvoir, mais bien l'impossibilité de séparer d'une manière nette ou totale *la pluralité des relations* de pouvoir. Comme nous l'avait dit une citation de Foucault donnée plus haut, les relations de pouvoir ne sont pas là pour être ensuite voilées par quelque chose comme l'idéologie mais, au contraire, c'est à travers ces relations qu'un sujet de connaissance se forme, ou, encore plus radicalement, c'est à travers ces relations qu'un sujet – tout court – se forme. Le sujet impliqué dans une relation de pouvoir peut bien – à travers la « visibilité fondamentale » de la relation de pouvoir – savoir quelle est sa place à l'intérieur d'un champ social délimité par une certaine différence sociale, il sait, autrement dit qu'est-ce que dire « je » à l'intérieur du champ du possible ouvert par une telle différence. Mais cela ne veut pas dire qu'il est ainsi figé à l'intérieur de ce champ dans lequel il sait désormais s'orienter. Au contraire, s'il y a bien une lutte pour le pouvoir dans les relations de pouvoir, cette lutte ne porte pas sur les possibilités ouvertes par une certaine différence, mais bien sur la pertinence et sur les relations qu'entretiennent ces relations de pouvoir

elles-mêmes. En d'autres mots, la « lutte » ou les « luttes » sociales ne visent jamais les « libertés » ou la « plage de libertés » ouvertes à l'intérieur d'un champ du possible ouvert par une certaine différence sociale, mais elles ont toujours lieu à un méta-niveau où il s'agit plutôt de déterminer quelles sont les différences sociales pertinentes dans une situation sociopolitique donnée et quelles sont les relations entre les champs ouverts par ces différences. En d'autres mots, s'il y a une lutte pour le pouvoir dans les relations de pouvoir, elle ne se porte pas sur le contenu même des « champs du possible » ou des « plages de liberté » introduites par les différences sociales existantes, mais plutôt sur la manière même de définir et de délimiter ces champs et sur les inter-relations qu'entretiennent ces champs. La « lutte » pour le pouvoir ne vise donc pas un objet qui serait « le pouvoir », mais vise la délimitation même des champs dans lesquels un sujet peut dire « je », mais aussi les rapports entre ces champs ou leurs manières de s'articuler les uns avec les autres. De ce point de vue, le pouvoir ne se conjugue qu'à la première personne, car son enjeu ne peut jamais être un objet, ni même la domination à l'intérieur d'un champ ouvert par une différence sociale. Au contraire, son enjeu est toujours celui de la délimitation des manières de dire « je » de ceux qu'y sont impliqués. La « lutte » pour le pouvoir est ainsi une lutte essentiellement « subjective », car chacun de ceux qu'y sont impliqués doit à la fois imposer sa propre manière de dire « je », mais aussi la manière de l'autre de dire « je » à l'intérieur de la même relation de pouvoir. Ce n'est donc pas en gagnant « plus de libertés » à l'intérieur d'une relation de pouvoir donnée qu'on lui résiste, au contraire, c'est toujours en liant ou en rapportant cette relation de pouvoir à une autre que l'on arrive à déplacer la manière même de se poser d'une relation de pouvoir et qu'on arrive à en élargir ou bien à en limiter le champ d'application. C'est pour cela que, dans une page qui nous semble à la fois capitale et pas assez citée, Foucault nous dit que « les relations de pouvoir-savoir ne sont pas des formes données de répartition, ce sont des 'matrices de transformations' » (Foucault 1976, 131). Il ne s'agit pas de déterminer qui « a » le pouvoir dans un contexte sociopolitique donné. Car cela n'est jamais que le résultat dérivé ou secondaire d'une « méta-lutte » qui est une

lutte pour la définition, la délimitation et l'articulation des champs de possibilité ouverts par les différences sociales existantes dans ce contexte. En d'autres termes, la domination ou l'« avoir » de pouvoir n'est jamais que le résultat d'une lutte sur les manières de dire « je » de ceux qui peuplent ce contexte sociopolitique. C'est en ce sens que le pouvoir ne se conjugue qu'à la première personne.

Il en va tout autrement pour la sélection naturelle. Car, comme la plupart des préjugés que nous avons écartés ici le montrent, les caractéristiques de la sélection naturelle se présentent précisément par l'élimination d'un sujet ou plutôt d'une individualité qui pourrait l'assumer. Que la sélection n'est pas une confrontation entre des individus biologiques, comme le « préjugé belliqueux » le voulait ; que la sélection naturelle n'est pas la survie de l'individu plus apte, comme le voulait le « préjugé personnifiant », mais la survie du trait phénotypique plus apte ; que, par conséquent, la sélection n'est pas la lutte aveugle de chaque individu biologique contre tous les autres individus biologiques, comme le voulait le « préjugé hobbesien », mais bien le succès différentiel de certains types déterminés par rien d'autre que le partage de certaines valeurs d'un trait, sans que d'autres relations entre les individus d'un type soient nécessaires ; enfin, que le succès d'un certain type est toujours contextuel ou relationnel dans un double sens – environnemental et populationnel – et non « absolu », comme le voulait le « préjugé absolutisant de l'aptitude du plus apte ». Voici toute une série de caractéristiques de la sélection naturelle qui ne peuvent être comprises qu'en gardant à l'esprit le fait central que la sélection naturelle se définit précisément en excluant toute prétention fondatrice de l'individualité biologique, à savoir toute prétention qu'il y va, dans la sélection naturelle, des individualités biologiques avec des « aptitudes » intrinsèques. C'est précisément par l'élimination de cet « intrinsèque » que la notion de sélection naturelle se forme, c'est-à-dire par l'élimination de ce rapport essentiel que nous établissons presque naturellement entre individualité et intériorité. La notion même de sélection naturelle ne fait pas de sens que si nous la regardons en dehors de tout rapport avec une prétendue intériorité, fût-elle définie métaphysiquement comme une impulsion à vivre ou à continuer

de vivre, comme une « volonté » de vivre, comme un « *conatus* », etc. Pour qu'il y ait sélection naturelle il ne faut justement pas de « lutte » pour la survie ou pour la vie, pas de « *struggle* ». Il ne faut pas qu'un individu biologique lutte pour sa vie ou pour sa survie pour qu'il y ait sélection ; au contraire, et c'est ce renversement qui constitue l'aspect le plus fascinant de la théorie de la sélection naturelle, il suffit qu'un individu biologique soit en vie pour qu'il soit sélectionné. Il ne faut pas qu'il soit en vie et, *en plus*, qu'il lutte pour sa vie ou pour sa survie. C'est le simple fait d'être en vie qui est déjà lutte, déjà *struggle*, non pas dans le sens guerrier qu'on ne peut pas vivre sans lutter pour sa vie, mais dans le sens relativement neutre et impersonnel qu'il suffit qu'un individu biologique soit en vie pour qu'il soit soumis à la sélection naturelle.

En d'autres termes, l'opération centrale de la théorie de la sélection naturelle est celle d'envisager la vie comme lutte précisément là où il n'y a plus d'intériorité qui pourrait réapproprier cette lutte, précisément là où aucun repli de cette lutte ou aucune récupération de cette lutte par une intériorité n'est plus possible. La grande opération de la théorie de la sélection naturelle est donc celle de conjuguer la vie à la troisième personne, de concevoir la vie comme lutte sans qu'une première personne puisse jamais réapproprier cette lutte. Voici le sens profond de la « visibilité fondamentale » de la sélection naturelle que nous avons essayé de décrire ici. Elle énonce, d'un côté, qu'il y a un dehors de la vie – sa dimension de lutte – qui est pourtant inséparable de la vie, mais qui n'est jamais appropriable par une première personne ou par une intériorité. Mais, d'un autre côté, elle énonce que ce dehors de la vie est en même temps coextensif à la vie en ce sens précis que c'est l'ensemble de la vie qui est visé ou qui est recouvert par ce dehors. Ce n'est pas un « aspect » de la vie que cette visibilité fondamentale de la sélection naturelle vise ; au contraire, c'est la vie en son entier qui est ainsi visée.

C'est d'ailleurs en cela que le fait de conjuguer la vie à la troisième personne ne pourrait pas être réduit à une simple objectivation de la vie. Les autres domaines de la biologie, qu'il s'agisse de la physiologie, de la génétique, de l'éthologie, etc. procèdent, elles aussi, à une objectivation de la vie. Mais,

justement, elles n'arrivent jamais à englober en leur sein la totalité de la vie, elles n'ont pas la possibilité de prétendre à accueillir en leur sein le tout de la vie. Au contraire, en conjuguant la vie à la troisième personne, la sélection naturelle arrive à accueillir en son sens tous les « aspects » de la vie que les autres champs biologiques traitent, car n'importe quel trait physiologique, génétique, éthologique, etc. peut être soumis à la sélection. C'est, en d'autres termes, en évacuant toute intériorité de la vie que la sélection naturelle peut traiter de la vie en son ensemble. La théorie de la sélection naturelle traite, il est vrai, d'un dehors de la vie qui est inséparable de la vie elle-même ; mais ce dehors n'est pas un simple « aspect » de la vie, il est la vie elle-même vue de dehors – ou plutôt *comme* dehors – ou bien conjugué à la troisième personne. Voici, à notre avis, le point de divergence radicale entre les notions de *relation de pouvoir* et *sélection naturelle*. Et c'est, en effet, cela qui fait, d'une manière constitutive, que les deux notions ne puissent jamais se rencontrer pour trouver un champ d'application commun.

NOTES

¹ Avant de passer au traitement de ce triple objectif, il faut pourtant faire plusieurs remarques préalables qui serviront à la fois à expliciter et à justifier notre démarche. Premièrement, pour faciliter notre approche comparative, nous allons utiliser ici un seul texte de Michel Foucault, à savoir « Le sujet et le pouvoir » qui date de 1982.

² Que cet essai de Malthus a constitué la source principale pour l'idée darwinienne de sélection naturelle est un fait bien connu. Darwin l'a d'ailleurs explicitement avoué non seulement dans son autobiographie (cf. Darwin 1958, 120), mais déjà dans l'*Origine des espèces*. Nous citons : « C'est la doctrine de Malthus appliquée à tout le règne animal et à tout le règne végétal. Comme il naît beaucoup plus d'individus de chaque espèce qu'il n'en peut survivre ; comme, en conséquence, la lutte pour l'existence se renouvelle à chaque instant, il s'ensuit que tout être qui varie quelque peu que ce soit de façon qui lui est profitable a une plus grande chance de survivre ; cet être est ainsi l'objet d'une *sélection naturelle* » (Darwin 1992, 48-49).

³ Imaginons par exemple deux types d'organismes d'une même espèce dont l'un supporte mieux que l'autre les températures alpines. Voir, par exemple, Millstein (2006) qui cite les travaux de Rank et Dahlhoff sur *Chrysomela aeneicollis* (Rank et Dahlhoff 2002 ; Dahlhoff et Rank 2000).

⁴ Sans doute, les organismes peuvent réagir à un environnement donné, et cela peut mener, par exemple, à des phénomènes de « plasticité phénotypique » (West-Eberhard 2003) qui pourraient avoir des effets

évolutionnaires. Pourtant, cela ne touche pas à notre affirmation que *pour ce qu'il en est de la sélection*, les organismes ne choisissent pas leurs stratégie de survie, car la sélection naturelle n'est qu'un des mécanismes de l'évolution, et c'est elle qui constitue notre objet d'intérêt ici.

⁵ Nous laissons de côté, à dessein, ici les cas de sélection naturelle à des niveaux multiples. La prise en compte de ces cas pourrait non seulement compliquer l'analyse entreprise dans cette section, mais peut-être aussi entraîner une modification significative de toute la présentation de la sélection naturelle que nous donnons dans cet article. Pourtant, toute une *démonstration* à la fois minutieuse et technique de la manière dans laquelle la sélection naturelle à des niveaux multiples changerait notre discussion ici serait requise, et nous ne pouvons pas l'entreprendre dans le cadre restreint de cet article.

⁶ Ce « par la suite » ne renvoie pas à une postériorité chronologique, mais à une postériorité logique.

⁷ Sans doute, dans un groupe d'individus identiques, certains individus pourraient être favorisés d'une manière aléatoire par le milieu (certains d'entre eux peuvent, pour prendre un exemple classique et courant, être frappés par l'éclair, tandis que les autres en sont épargnés). Mais, justement, ce type de phénomènes appartient à ce qui s'appelle la dérive génétique aléatoire, qui est un processus complètement différent de la sélection naturelle. Donc, même si des individus identiques d'un même « set » peuvent subir des influences différentielles de la part de l'environnement, on ne pourra toujours pas appeler ce « set » une population soumise à la sélection.

⁸ Précisons que les mécanismes principaux qui sont responsables pour les variations phénotypiques dans le cadre du vivant sont la mutation et la recombinaison génétique.

⁹ On pourrait, bien entendu, se demander si la variation phénotypique est essentielle pour définir la vie. On pourrait très bien imaginer deux individus biologiques identiques de tous les points de vue, et, idéalement parlant, on pourrait étendre cette image sur tout le domaine de la vie et imaginer la somme de tous les individus en vie comme étant identiques. Mais alors la question qui se pose est non seulement celle de savoir si cette vie imaginée serait *la même* que la notre ; en outre, il faudrait montrer que cette comparaison entre deux « types » de vie n'est pas vide de sens et est justifiée, étant donné que nous n'avons en fait et concrètement accès qu'à l'un des deux types « comparés », à savoir à « notre » vie, à la vie telle que nous la voyons sur la Terre et qui, elle, semble impliquer d'une manière fondamentale la variation phénotypique ; pour un argument de ce type, quoique non appliqué à la variation phénotypique, voir Cleland et Chyba (2007).

¹⁰ Dans cet exemple nous avons supposé des valeurs discrètes du trait « taille corporelle ». Mais cela n'est que pour faciliter la compréhension, car on peut supposer aussi – et, dans la nature, c'est le cas le plus courant – que les valeurs de ce trait sont distribuées comme un continuum dans la population (avec une multitude de tailles intermédiaires entre les petits et les grands). Dans ce cas, la première condition pour dire que la sélection agit sur ce « set » d'individus est d'établir si la valeur moyenne de ce trait dans la population globale change (en augmentant ou en baissant, comme c'est le cas dans la

« sélection directionnelle ») ou bien si la variance de ce trait augmente ou baisse dans la population (comme peut être le cas dans la « sélection disruptive » ou bien dans la « sélection stabilisatrice »).

¹¹ Sans doute, les choses sont plus compliquées que cela. Il faudra aussi fournir une explication écologique pour cette différence de valeur adaptative (*fitness*) en expliquant pourquoi, dans cet environnement précis, le type constitué par les grands est favorisé ; il faudra aussi donner des preuves pour l'héritabilité du trait en question (la taille corporelle) ; il faudra aussi ramasser et fournir des informations sur la structure de cette population pour éliminer, par exemple, la possibilité que les différences de valeur adaptative (*fitness*) soient dues non pas à la sélection naturelle, mais à la dérive génétique aléatoire, etc. Un inventaire de toutes ces conditions se trouve dans Brandon 1990, mais elles sont moins importantes pour notre discussion ici.

¹² Voir Lewontin (2000) pour des exemples précis.

RÉFÉRENCES

- Brandon, Robert. 1990. *Adaptation and environment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cleland, Carol et Christopher Chyba. 2007. "Does 'Life' Have a Definition?" In *Planets and Life: The Emerging Science of Astrobiology*, edited by W. T. Sullivan III and J. A. Baross, 119-131. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahlhoff, E. P., and N. E. Rank. 2000. "Functional and Physiological Consequences of Genetic Variation at Phosphoglucose Isomerase: Heat Shock Protein Expression Is Related to Enzyme Genotype in a Montane Beetle." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 97(18), 10056–61.
- Darwin, Charles. 1958. *The Autobiography of Charles Darwin*. London: Collins.
- Darwin, Charles. 1992. *De l'origine des espèces*. Texte établi par Daniel Becquemont à partir de la traduction de l'anglais d'Edmond Barbier. Paris: GF Flammarion.
- Dreyfus, Hubert et Rabinow, Paul. 1982. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. 1994. « La vérité et les formes juridiques ». In *Dits et écrits, tome II, 1970-1975*, Paris : Gallimard, 538-646.

Foucault, Michel. 2001. « Le sujet et le pouvoir ». In *Dits et écrits II, 1976-1988*, 1041-1062. Paris : Gallimard.

Lewontin, Richard. 1970. "Units of selection." *Annual Review of Ecology and Systematics* 1: 1-18.

Lewontin, Richard. 2000. *The Triple Helix: Gene, Organism, and Environment*. Cambridge (MA) and London: Harvard University Press.

Millstein, Roberta. 2006. "Natural Selection as a Population-Level Causal Process." *British Journal for the Philosophy of Science* 57: 627-653.

Rank, N. E., and E. P. Dahlhoff. 2002. "Allele Frequency Shifts in Response to Climate Change and Physiological Consequences of Allozyme Variation in a Montane Insect." *Evolution* 56: 2278-89.

West-Eberhard, M. J. 2003. *Phenotypic Plasticity and Evolution*. Oxford: Oxford University Press.

Ciprian Jeler, docteur en philosophie de l'Université « Al. I. Cuza », Iași, et « Charles de Gaulle » – Lille 3 (2009), est à présent chercheur associé à la Faculté de philosophie de l'Université « Al. I. Cuza » de Iași. Intérêts de recherche : philosophie de la biologie, philosophie de l'action, philosophie française du XXe siècle.

Address:

Ciprian Jeler

Department of Philosophy

"Al. I. Cuza" University of Iasi

Bd. Carol I, no. 11

700506 Iasi, Romania

Email: ciprianjeler@yahoo.com

Feminist Research and Paradigm Shift in Anthropology

Terence Rajivan Edward
University of Manchester

Abstract

In her paper 'An Awkward Relationship: the Case of Feminism and Anthropology', Marilyn Strathern argues that feminist research cannot produce a paradigm shift in social anthropology. I present an argument for thinking that, on the relevant understanding of paradigm shift, it is possible for this to happen. I then object to Strathern's arguments against the possibility.

Keywords: Marilyn Strathern, feminist research, social anthropology, paradigm, isomorphism, the Other

1. Introduction

Marilyn Strathern is an influential social anthropologist whose works have sometimes been judged to be significant for philosophy (Douglas 1989; Haraway 1994). One of her best known papers can in fact be straightforwardly classed as philosophy, namely 'An Awkward Relationship: the Case of Feminism and Anthropology'. The paper responds to a debate between two groups of academic feminists. One group would like feminist research to bring about a paradigm shift in anthropology but deny that any shift has happened. The other group think that a shift has already happened. Strathern agrees with the first group that there has been no paradigm shift (Strathern 1987, 281), but she rejects an assumption of theirs, an assumption common to both groups: that it is possible for feminist research to bring about a paradigm shift in

anthropology. My aim here is to evaluate her arguments for the conclusion that this is impossible. Before evaluating her arguments, I define some key concepts and make a case for the possibility in question. I then show that her arguments do not undermine this case.

2. Definitions

To make a case for the possibility that Strathern denies, it will be useful to first clarify some of the concepts involved in formulating this possibility: the concept of social anthropology, the concept of feminist research, the concept of a paradigm, and the concept of bringing about a paradigm shift. The purpose of this section is to provide these clarifications.

I will talk simply of anthropology, but will be referring throughout to social anthropology. The term ‘social anthropology’ is sometimes used to refer to a British tradition of anthropological work, but it will be used here in a broader sense. In this broader sense, anthropology is a discipline which aims to study cultural diversity.

Let us turn now to feminist research. The obvious starting point for defining feminist research is to say that it is research which has, as either its sole aim or one of its aims, the aim of helping to counter the oppression of women, where women are thought of as including all female human beings. This definition raises other issues about how we are to understand the reference to women. Are they to be conceived of on the basis of chromosomes, so that what it is to be a female is to have certain chromosomes, or else on the basis of bodily organs? Or are they to be conceived of in some other way altogether, perhaps in terms of their psychological traits or how they are classified within a culture? I shall rely on this definition of feminist research while passing over these questions. The material below can survive different elaborations of the definition and it is not crucial to elaborate on it here. Strathern herself does not spell out what she has in mind by feminist research, but this definition appears to capture the understanding she is relying on in her paper.

One can, in contrast, find statements of hers which specify what a paradigm is (Strathern 1987, 281). There is a problem, however. At different points in her paper, she uses the term 'paradigm' in different senses. For now, we can take a paradigm to be a set of presuppositions of some or all research work within a discipline, but presuppositions which are not essential to the discipline itself. There could be research work within the discipline which does not have these presuppositions. These presuppositions, we can say, are contingent to the discipline. (The requirement that they must be contingent will play an important role in one of Strathern's arguments.) They are typically of a highly general character, but we can allow for exceptions to this description. To illustrate this notion of a paradigm, perhaps there was once research work in anthropology which involved the following presuppositions: (i) there are distinct societies; (ii) for each society, there is a set of beliefs about the nature of the world which is the worldview of that society; (iii) for each society, there is a set of beliefs about how one should live which is the ethos of that society. This set of presuppositions is a paradigm.

Early on in her paper, Strathern writes in a way that suggests she is using the term 'paradigm' in this sense:

The idea that paradigms can be shifted suggests two things at once. The underlying assumptions that constitute disciplinary bias in its unreformed state are exposed; at the same time, displacing these with a conscious theoretical framework challenges existing theoretical frameworks. Fundamental premises are thus open to assault. (Strathern 1987, 277)

What I have characterized as presuppositions, typically of a highly general character, Strathern characterizes as underlying assumptions and fundamental premises. Anthropologists tend to speak of assumptions more often than presuppositions. There are subtle differences between what is conveyed by these ways of speaking but it is safe for us to overlook them. The reason why the idea of paradigms being shifted implies an attack on certain presuppositions is because a paradigm, in this context, is a set of presuppositions.

Strathern believes that feminist research has not brought about a paradigm shift in anthropology, but she

disagrees with some other feminist academics who share this belief over why the shift has not occurred. They locate the obstacle in the emotions of anthropologists. Anthropologists feel discomfort over abandoning the paradigm under attack and that is why there has been no paradigm shift. Strathern captures the view of this group as follows:

The idea of overturning paradigms is a popular metaphor for the perceived challenge and counter-challenge in the relationship between feminist scholarship and established disciplines. It is the received radical view that people will defend their present paradigms because it is too uncomfortable or threatening to give up what one has. (Strathern 1987, 282)

There would be little point in appealing to anthropologists' feelings of discomfort unless one thinks that feminist research provides anthropologists with a good reason to abandon an anthropological paradigm. If not, one could just say that the explanation for why anthropologists have not given up their paradigm is that they lack a good reason to. These feminists therefore suggest a certain account of what would have happened had anthropologists' feelings of discomfort not intervened. On this account, feminist research has provided anthropologists with a good reason to abandon a paradigm of anthropology. It has also provided anthropologists with a good reason to take up a replacement paradigm which it has constructed. If discomfort had not intervened, what would have happened is that anthropologists would have abandoned their paradigm and taken up this replacement, hence there would have been a paradigm shift.

We can imagine a local variation on this account, where feminist research does not challenge a paradigm of all anthropology, only a paradigm of some anthropology. It provides a good reason to those anthropologists who operate with this paradigm to abandon it in favour of a replacement that it has constructed. If discomfort had not intervened, a local paradigm shift would have occurred. In this paper, I will only be concerned with the possibility of feminist research bringing about a paradigm shift in anthropology in one of these two ways. In the introduction to this paper, I represented Strathern as denying that feminist research can bring about a paradigm

shift in anthropology. More precisely, her denial is that it can bring about a paradigm shift in one of these ways, regardless of the emotional disposition of anthropologists. That is to say, even if anthropologists are not made uncomfortable by the thought of abandoning certain presuppositions of theirs, neither the supposed possibility sketched in the previous paragraph nor its local variation is a genuine possibility in her eyes.

3. A Case for the Possibility

The case that I shall present for why feminist research can bring about a paradigm shift in anthropology is a simple one. We can easily imagine this occurring and so it seems perfectly possible. To support this point, I will present two fictional cases. The first case involves feminist research which inquires into the issue of why some people who accept that certain gender norms are oppressive continue to abide by those norms, while others do not. An investigation into this issue, it seems, might lead to a novel theory of how individuals relate to social norms and this theory might clash with certain presuppositions of some or all current anthropology. Furthermore, it might be that this theory has a much stronger justification than these presuppositions, meaning that there is good reason for anthropologists to stop operating with these presuppositions and to operate with the theory instead. We can imagine some feminist researchers making this point to anthropologists, leading to a paradigm shift in some or all anthropology.

The second fictional case involves feminist research inquiring into the nature of our gender concepts. Oppression of women typically involves agents acting in a way that is reliant on gender concepts, so it may well be deemed important to understand these concepts. But we can imagine that investigation into our gender concepts results in an understanding of these concepts which challenges various theories of concepts in general and leads those investigating to a novel theory of the nature of concepts. This theory, let us suppose, has a much stronger justification than a rival one which is presupposed by some or all anthropology. Feminist

researchers who point this out to anthropologists could thereby bring about a paradigm shift in anthropology.

I am not aware of any real-life developments which correspond to the two cases that have been presented. But on the basis of them, it seems that there could be an actual case in which feminist research brings about a paradigm shift in anthropology. The paradigm which is abandoned does not have to be a paradigm that concerns how individuals relate to social norms or one that concerns the nature of concepts. There are a wide range of potential theoretical developments from feminist research. Thus it seems that there is a possibility of a paradigm of all anthropology or part of it being thoroughly undermined by this research, leading to a paradigm shift. When we entertain this possibility, there is no transparent incoherence. Some purported possibilities are judged to be unrealizable not because of incoherence, rather because the laws of nature that govern this world will not allow for them. But there is no trace of this problem in the possibility that we are entertaining. We thus have a *prima facie* case for this possibility.

The term ‘paradigm’ is associated with Thomas Kuhn’s *The Structure of Scientific Revolutions*. At some points in that text, Kuhn writes as if those with a novel paradigm in a natural science cannot provide compelling reasons to abandon the old paradigm and accept the new one (Kuhn 1996, 94). The presuppositions that constitute a natural scientific paradigm are not the kind of things that can be provided with compelling reasons, he suggests. On the basis of this suggestion, Kuhn has sometimes been thought of as depicting major theoretical changes in science as non-rational (see Bird 2011). If we export this suggestion to the debate that Strathern is participating in, a worry arises about whether cases of the kind that I have presented could actually occur. These cases depend on feminist research providing a compelling reason to anthropologists to abandon a paradigm, that is to say, a reason which is such that it ought to lead anthropologists to abandon that paradigm. But the worry is that there cannot be compelling reasons in favour of or against the presuppositions that constitute a paradigm. Strathern does not appeal to this worry. Her arguments are

difficult to anticipate beforehand. I turn now to these arguments.

4. The No-Isomorphism Argument

Strathern's first argument appears very early on in her paper. She attempts to identify a commitment of those who think that feminist research can produce a paradigm shift in a traditional discipline, even if it has so far failed to:

Much of the literature on the failure of feminist scholarship to change disciplines assumes the isomorphism of feminist studies and traditional disciplines, for it is often couched in terms of the immense task of paradigm shift. (Strathern 1987, 277)

The commitment is to feminist research and traditional disciplines being isomorphic. I will consider what isomorphic means after reconstructing Strathern's argument. We can leave this issue for now and observe that she denies that there is this isomorphism:

The fact that feminist scholarship works across disciplines means it cannot be parallel with them, and this is awkward in relation to the idea that feminist insights might modify work in any single discipline, for instance, anthropology. For its impact to be registered on mainstream theorizing, feminist scholarship would have to be construed as an isomorphic sister "discipline" from which ideas and concepts could be borrowed. (Strathern 1987, 276-277)

Strathern's thinking in these two quotations can be summarised as follows. Those who believe that there is a possibility of feminist research bringing about paradigm shifts in traditional disciplines are committed to a view of feminist research and traditional disciplines as isomorphic, but they are not isomorphic.

From this summary, we can reconstruct an argument against the possibility of feminist research bringing about a paradigm shift in anthropology:

- (1) Feminist research can only bring about a paradigm shift in a traditional discipline if feminist research and that discipline are isomorphic.
- (2) Anthropology is a traditional discipline.
- (3) Feminist research and anthropology are not isomorphic.

From (1) and (2):

- (4) Feminist research can only bring about a paradigm shift in anthropology if feminist research and anthropology are isomorphic.

From (3) and (4):

- (5) Feminist research cannot bring about a paradigm shift in anthropology.

Note that premise (1) is intended to express a necessary condition, not a sufficient condition. That is to say, even if feminist research and a traditional discipline are isomorphic, this in itself may not be sufficient for it to be able to bring about a paradigm shift in that discipline. There may be other obstacles.

In order to evaluate Strathern's argument, it is important to have some grasp of what it means to say that one discipline and another are isomorphic. Strathern does not clarify this notion, but I shall offer an interpretation based on suggestive material within her paper. Two disciplines are isomorphic if they do not largely overlap in terms of what is studied but members of both disciplines have a similar way of relating to their respective objects of study. A way of relating to an object of study, in this context, is a way of researching it that is guided by certain values. A person who takes notes on the structures of living things would not necessarily be a biologist for Strathern, despite studying living things and even if some of these things have never been studied before. To be a biologist, on a Kuhn-inspired understanding which I think she accepts (Strathern 1987, 285), one must evaluate the information in terms of its value for solving problems which are currently recognized as theoretical problems for biology or in terms of whether it raises a new theoretical problem for the community of biologists. A physicist must also relate to information in terms of its theoretical problem-solving or problem-raising value, but in this case for physics, and so physics is an isomorphic discipline to biology.

Strathern does not say whether she takes feminist research to be something other than a discipline or whether she takes it to be a discipline, just not a discipline which is isomorphic to anthropology. She perceives a lack of

isomorphism because feminist research draws upon different traditional disciplines to achieve its aim and, a point which she emphasizes (Strathern 1987, 277), because it involves some other way of relating. Feminist research aims to help counter the oppression of women. Researchers evaluate material studied in terms of its value for this aim. The principal aim of anthropology, meanwhile, is knowledge. On the basis of the definition which I earlier introduced, it aims for knowledge of cultural diversity. Presumably, on other definitions the idea of anthropology aiming for knowledge will be preserved. Anthropologists relate to what they study by judging its value for extending the discipline's knowledge.

Even if feminist research and anthropology are not isomorphic, this does not present any obvious problem for the possibility of the former bringing about a paradigm shift in the latter. If one thinks back to the fictional cases introduced in the previous section, the possibility of these cases does not appear to be jeopardised by accepting non-isomorphism. Consequently, premise (1) seems both false and bewildering. The question we are left with is why Strathern believes that being isomorphic is a necessary condition for one discipline, or body of research, being able to provide another with a paradigm. I will not directly answer this question, but will consider why Strathern might have thought that the specific non-isomorphism of feminist research and anthropology means that feminist research cannot provide anthropology with a paradigm. Consideration of this issue will reveal her argument to be more defensible than it seems at first blush.

Strathern says that feminist research cuts across traditional disciplines, of which anthropology is one. Her thought then might be that any paradigm developed within feminist research is already in anthropology, and so cannot be said to enter anthropology from beyond. But this is not necessarily true. The feminist paradigm might not have been developed by involving any anthropology. Furthermore, even if it is already within anthropology, it may be that non-feminist anthropologists are still working with a set of presuppositions which clashes with this paradigm, presuppositions which are dubious in light of the findings of feminist research. And so we

can envisage a paradigm shift occurring in which the rest of anthropology takes up this paradigm developed by feminist research and already within anthropology. This too is feminist research bringing about a paradigm shift in anthropology.

An alternative interpretation of her thinking focuses on the claim that feminist research and anthropology involve different relationships to the material studied. If feminist research involves evaluating material in terms of its value for countering the oppression of women, then it can only present a set of presuppositions as worth adopting because of their value for this goal. However, this goal is not the goal of anthropology, so feminist research cannot present an evaluation of these presuppositions which speaks to anthropological concerns. This strikes me as the most defensible construal of Strathern's thinking, in terms of how difficult it is to object to. But it relies on an overly restrictive conception of the evaluations that feminist research can engage in. In seeking to counter the oppression of women, one might also seek knowledge of certain things, for instance how people relate to gender norms and the nature of gender concepts. That might put feminist research in a position to judge that certain presuppositions of anthropology are inadequate representations of important phenomena. A justified judgement of this kind is going to constitute a reason to abandon those presuppositions, unless anthropologists can make a special case for preserving them when studying cultural diversity, despite their distorting effect. Thus I think we have to say that the non-isomorphism argument does not work. The possibility of feminist research bringing about a paradigm shift in anthropology remains.

5. The No-Paradigms Argument

The second argument that Strathern makes involves denying that anthropology has paradigms. Kuhn introduced the concept of a paradigm to discuss the development of the natural sciences. Strathern contrasts these sciences with the social sciences by saying that in a social science there are a number of different theoretical frameworks which are in competition with one another, unlike in natural science. On the basis of this contrast, she denies that anthropology has paradigms:

So, why the resistance?... The answer cannot lie in “paradigms,” first, because the different theoretical positions occupied in the social sciences are not analogous to the paradigms of Kuhnian science. They are based on overt conflict between competitive conceptual frameworks which cannot be reduced to single positions... (Strathern 1987, 286)

In this quotation, Strathern writes as if the only candidates for being paradigms in a social science are its explicit theoretical frameworks, but these are not paradigms. We will later see that she moderates her position, but I shall begin by discussing this argument.

We can reconstruct Strathern’s argument once again as three premises and two inferences from these premises:

- (1) Feminist research can only bring about a paradigm shift in anthropology if there is at least one paradigm in anthropology.
- (2) If the theoretical frameworks which anthropologists refer to are not paradigms, there are no paradigms in anthropology.
- (3) The theoretical frameworks which anthropologists refer to are not paradigms.

From (2) and (3):

- (4) There are no paradigms in anthropology.

From (1) and (4):

- (5) Feminist research cannot bring about a paradigm shift in anthropology.

I have not explained Strathern’s grounds for endorsing (3). The section of her paper in which the argument appears is difficult to follow, and open to more than one interpretation. I shall focus on the clearest interpretation.

At a certain point in her paper, Strathern raises an objection to operating with our understanding of a paradigm as a set of contingent presuppositions, typically of a highly general character. She writes:

...one might get away with a commonsense understanding of paradigms as “basic conceptual frameworks and orienting assumptions of a body of knowledge.” Yet one significant feature of the Kuhnian paradigm is that the scientists he studied become aware of paradigm shift only after the fact. (Strathern 1987, 281)

What this quotation suggests is that, according to Strathern, we should add to our understanding that the presuppositions that constitute a paradigm are not objects of awareness for those operating with that paradigm. In other words, if a researcher is aware of certain presuppositions of their work, then it does not count as a paradigm of theirs. With this modified conception of what a paradigm is, we can realize why she discounts the theoretical frameworks that anthropologists refer to – Marxist frameworks, psychoanalytic frameworks, cognitive anthropology frameworks and so on – as paradigms. Anthropologists who are committed to one of these frameworks advertise that fact and comment on how it differs from other frameworks which it is in competition with. Their awareness of their framework discounts it from being a paradigm. On the interpretation I shall work with, this is Strathern's justification for (3).

One objection to this justification is that the lack-of-awareness condition that she recommends is not worth incorporating. If feminist research were to provide a compelling reason to abandon a set of contingent presuppositions running through some or all anthropology, in favour of a framework that it has constructed, and if anthropologists act on that reason, it is pedantic to deny that a paradigm shift has occurred, should it turn out that anthropologists were already aware of these presuppositions. They might have been aware of the presuppositions while regarding them as uncontroversial, either believing that there are no coherent alternatives to them or believing that the alternatives are implausible. In the context of the debate Strathern is involved in, the lack-of-awareness condition is not important.

Even if we grant this condition and so concede that the theoretical frameworks that anthropologists refer to are not paradigms, there are other candidates for paradigms in anthropology. If we try to lay out the commitments of the recognized theoretical frameworks within anthropology, further analysis might reveal certain assumptions common to all of the different frameworks yet contingent to the discipline as a whole. Would not sets of these assumptions constitute paradigms? They are presuppositions of much familiar

anthropology but there could be anthropology without these presuppositions. Strathern is aware of this objection. She writes:

It may be objected that such positions are not, then, really of paradigmatic status, and we should look for deeper paradigms. Yet to do so would be easier from within anthropology: for instance, it is encounters with alien social and cultural systems that allow one to scrutinize the subject/object dichotomy or commodity notions that inform Western concepts of personhood and identity. (Strathern 1987, 286)

In the first quotation of this section, Strathern sounds as if she is denying that there are paradigms in anthropology, hence the no-paradigms argument. In this second quotation, she moderates her position by being open to the possibility of deeper paradigms: presuppositions common to the different theoretical frameworks yet contingent to the discipline. Nevertheless, she thinks that it would be difficult for feminist research to challenge any such paradigms and easier for a challenge to come from within anthropology.

Strathern does not spell out why she thinks in this way, but I believe that her thinking in expanded form is as follows. If feminist research is to challenge some of these deeper presuppositions, it will need to be aware of them. That awareness is difficult to achieve. It will usually depend on an encounter with a way of representing the world which involves alternative presuppositions. But that is much easier to achieve from within anthropology. Feminist research is unlikely to be in a position to achieve an awareness of the deeper contingent presuppositions of anthropology in order to attack them.

There are three objections to this line of thought. The first objection is that feminist researchers may end up abandoning deeper presuppositions common to both them and anthropology when trying to understand certain phenomena, without necessarily studying people with alternative presuppositions. Returning to my two fictional cases, the effort to understand how people relate to gender norms and the effort to understand gender concepts may result in deeper presuppositions being abandoned. Natural scientists sometimes end up departing significantly from folk models of the world,

without studying others with a different model. Whatever differences there are between natural science and feminist inquiry outside natural science, I do not see why feminist inquiry of any kind might not also lead to significant departures.

The second objection is that Strathern's thinking overlooks other disciplines which sometimes involve the study of people with hitherto unfamiliar worldviews. One such discipline is psychology. I have in mind specifically child psychology. Child psychologists do not think that the child begins as a blank slate in terms of its worldview and that the culture that it is in simply writes its worldview onto the blank slate. Some child psychologists think that a child has to go through a series of theoretical revolutions, a series of personal paradigm shifts, before arriving at presuppositions about the world shared by the adults around them (Carey 1988). These psychologists study the unfamiliar worldviews of children, which suggests the possibility of becoming aware of deeper anthropological presuppositions through this study.

The third objection is that Strathern's thinking overlooks that, if it is easier to become aware of deeper anthropological presuppositions through anthropology itself, feminist research might use anthropology to achieve this awareness. It could, for example, rely on feminist reinterpretations of anthropological works. This is a way in which anthropology might play a role in enabling feminist awareness of deeper anthropological presuppositions, in order for these presuppositions to be attacked. Indeed, sometimes interpretations of anthropological research by commentators are more revolutionary in orientation than anything claimed by the original researcher (e.g., Bloor 1991, 139).

Whatever the objections to the line of thought from Strathern that I have been considering, this line is not a contribution to the claim that it is impossible for feminist research to bring about a paradigm shift in anthropology. Its conclusion is that it is difficult for feminist research to bring about such a shift, but difficult things are sometimes achieved. The next section of this paper resumes the focus on impossibility.

6. The No-Contingency Argument

In order for feminist research to bring about a paradigm shift in anthropology, it needs to provide anthropologists with a good reason to abandon a contingent presupposition of some or all anthropology. Towards the end of her paper, Strathern imagines a dialogue between a type of anthropologist, a literary anthropologist, and a type of feminist, a radical feminist. Neither party manages to target contingent presuppositions of the other. The anthropologist criticizes an essential presupposition of feminist research and the feminist criticizes an essential presupposition of anthropological research.

In this paper, I will only present the radical feminist's criticism of the literary anthropologist. This kind of anthropologist accepts the following claims: (i) it is an ideal of anthropology that the perspective of those studied by anthropological research is revealed in the final text; (ii) this ideal can only be realized if the text is multiply-authored, rather than purely the authorship of the anthropologist; (iii) literary experimentation with the genre of ethnography is essential for efforts to achieve this ideal. Hence this anthropologist engages in literary experimentation. The radical feminist points out that, whatever experiments are made, ultimately the anthropologist organizes his text guided by the interests of his discipline, not the interests of those studied. His ideal of revealing the perspective of those studied cannot therefore be realized:

The anthropological ideal is a delusion, overlooking the crucial dimension of different social interests... They have no interests in common to be served by this purportedly common product. (Strathern 1987, 290)

However, this ideal is essential to anthropology, so the radical feminist, by asserting that different interests will block any attempt to realize the ideal, fails to undermine a contingent presupposition of anthropology. The only way in which the literary anthropologist could change so as to incorporate the radical feminist's point would be to give up on anthropology altogether. (Strathern does not explain why different interests would prevent the realization of the anthropological ideal. I do not think this is necessarily an obstacle. As most people who

have ever told a lie know, there are times when others with significantly different interests are able to detect and articulate what one actually believes. I also doubt that the radical feminist genuinely attacks an essential presupposition of anthropology. Even if proposition (i) above is essential to anthropology, this is different from saying that the ideal it identifies is realizable and that is what the feminist attacks.)

Strathern thinks that any other critical dialogue between feminist research and anthropology will also be a case where no contingent presuppositions are undermined. We will come to why she thinks this later. At this stage, we are in a position to reconstruct her argument:

- (1) Feminist research can only bring about a paradigm shift in anthropology if feminist research can provide a good reason for anthropologists to abandon a contingent presupposition of theirs.
- (2) Feminist research cannot provide such a reason. (If it tries to, it ends up criticizing essential presuppositions.)

Therefore:

- (3) Feminist research cannot bring about a paradigm shift in anthropology.

In order to properly grasp this argument, we need to understand Strathern's grounds for (2). This involves her reason for thinking that any critical dialogue between a feminist researcher and an anthropologist will follow the pattern of the dialogue she presents between the radical feminist and the literary anthropologist.

Strathern locates the obstacle to contingent criticism in different conceptions of the Other. She writes:

Although I dwelt on particular approaches, the construals of the Other briefly described here can be generalized to feminism and anthropology overall. These constructions are fundamental. When brought out into the open and compared, their proponents cannot possibly challenge each other, for the one is no substitute for the other. (Strathern 1987, 291)

We can say that the Other in relation to a project is a person or group that is subject to a significant amount of attention by those engaging in the project, as part of pursuing the project, and is represented as significantly different to those engaging in the

project, in beliefs or experiences or behaviour. On this definition, not all research projects have an Other, but some do. Strathern depicts anthropology and feminism as having incompatible conceptions of the Other. For feminist research, the Other is patriarchal institutions and men (Strathern 1987, 288). It depends on a conception according to which those engaged in feminist projects should not collaborate with the Other, because the Other is a source of oppression. For anthropological research, the Other is the object of study (Strathern 1987, 289). It depends on a conception according to which the Other has a perspective that is valuable to know and according to which the Other can be and must be collaborated with, for this is necessary to develop knowledge of the Other's perspective. The incompatibility comes from the fact that a feminist anthropologist in the field will receive conflicting prescriptions from their feminist and their anthropological commitments. Their feminist commitments lead to the conclusion that they must not collaborate with men, while their anthropological commitments entail the necessity of collaboration.

Strathern's representation of feminist research is extreme and dubious. From the definition of feminist research that we are working with, according to which it aims to help counter the oppression of women, it seems that feminist research only requires no collaboration with men in situations where any collaboration is a hindrance, all things considered, to countering the oppression of women. To arrive at Strathern's view, that feminist research requires no collaboration with its Other, one needs to argue that every situation is of this kind. Strathern does not provide any such argument and I cannot see any plausible argument available. The picture of incompatibility that she mentions is inadequately justified and, most likely, unjustifiable. Penelope Harvey, in a Strathern-inspired passage, writes that 'The feminist self exists through... an antagonistic separation from the male Other' (Harvey 1998, 74). But I think that this self can just as well exist while thinking, 'Sometimes it is good to work together, sometimes not.' What a feminist anthropologist needs to consider is whether collaborating with men as part of anthropological research can help counter the oppression of

women, a question that should surely be approached on a case by case basis.

Even if there was the incompatibility that Strathern posits, it would not prevent feminist research from bringing about a paradigm shift in anthropology. As we observed in part 4, the feminist research that gives rise to material justifying a paradigm shift does not have to involve anthropology. Thus significant concessions can be made to Strathern's attempt to ground (2) while still finding that premise objectionable.

7. The Replacement Picture

Strathern does more than just deny the possibility of feminist research bringing about a paradigm shift in anthropology. She also offers a memorable replacement picture of how they relate to one another. Before presenting this picture, it will be useful to briefly consider an issue that was passed over in the previous section. Strathern depicts feminist research and anthropology as each unable to provide good reasons to abandon contingent presuppositions of the other. But can they instead provide good reasons to abandon essential presuppositions and therefore cease pursuing one of these activities? Strathern thinks that they cannot. When the radical feminist criticizes the literary anthropologist's ideal, he responds like so:

Anthropological practice would cease if it could not implement in some way or another a working ethic of humanism. (Strathern 1987, 290)

Strathern's thinking is that it is reasonable for the literary anthropologist to set aside the criticism of the radical feminist, even if it is indeed true that he can never capture the perspective of those studied. It is reasonable for the radical feminist in turn to set aside the criticism of the literary anthropologist. These responses need elaboration, otherwise we cannot see why they are reasonable. I will set aside the task of elaborating them myself in order to now sketch Strathern's replacement picture.

Anthropology and feminist research cannot produce relevant criticism of one another, but they can mock each other (Strathern 1987, 289-290). There are two kinds of mockery that Strathern draws attention to, although they are not distinguished in the original text. One kind involves criticism

which targets presuppositions that are essential to the other kind of research. Feminist research can criticize presuppositions that are essential to anthropology and vice versa. This kind of criticism leaves those criticized feeling vulnerable, since the presuppositions targeted are far from self-evident, yet the nature of their project makes it reasonable for them to set aside the criticism. When the criticism is made in the knowledge that it can reasonably be set aside, this is mere mockery. It is only done to expose the vulnerable points of another. The other kind of mockery involves so nearly achieving what those criticized aim to achieve. Thus Strathern suggests that the radical feminist can say, 'Look what I can do!' to an envious literary anthropologist:

But feminists come close to displaying an alternative route to what anthropologists hope to achieve in collaborative enterprises. Feminists can claim substantial interests in common with the people they study. They may be speaking woman to woman, or else have a common ground in understanding systems of domination. (Strathern 1987, 290)

Strathern's literary anthropologist, in turn, mocks the radical feminist with what he can do. The picture of mutual mockery, yet no relevant criticism, is a memorable one, but Strathern's arguments do not justify it.

We can easily envisage ways in which feminist research could bring about a paradigm shift in anthropology, and so it seems possible. If we come to Strathern's text with these ways in mind, her arguments are not sufficient to undermine belief in this possibility. It may be said that we should consider the arguments while working with a narrower sense of what a paradigm is, which is more faithful to Kuhn's original thinking. But a narrower sense does not seem important in this context. It is enough that the broader possibility remains: that feminist research might provide anthropologists with good reasons for abandoning some general presuppositions of anthropological work in favour of the alternatives it has uncovered. An attempt to deny that feminist research can bring about a paradigm shift in anthropology diminishes greatly in significance if it does not rule out this possibility.

REFERENCES

- Bird, Alexander. 2011. "Thomas Kuhn." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/entries/thomas-kuhn/>
- Bloor, David. 1991. *Knowledge and Social Imagery*. Second edition. Chicago: University of Chicago Press.
- Carey, Susan. 1988. "Conceptual differences between children and adults." *Mind and Language* 3: 167-181.
- Douglas, Mary. 1989. "A Gentle Deconstruction." *London Review of Books* 11: 17-18.
- Haraway, Donna. 1994. "Review of M. Strathern, 'Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies.'" *American Anthropologist* 96: 212-213.
- Harvey, Penelope. 1998. "Feminism and Anthropology." In *Contemporary Feminist Theories*, edited by Stevi Jackson and Jacki Jones, 73-85. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kuhn, Thomas. 1996. *The Structure of Scientific Revolutions*. Third edition. Chicago: University of Chicago Press.
- Strathern, Marilyn. 1987. "An Awkward Relationship: the Case of Feminism and Anthropology." *Signs* 12: 276-292.

Terence Rajivan Edward teaches Ethics and Political Philosophy at The University of Manchester. He has a PhD on the idea of a conceptual scheme and currently pursues research in the following areas: the possibility of alternative conceptual schemes, modularity and theory-laden experience, and the distinction between science and pseudo-science. Publications: *The Dualism of Conceptual Scheme and Undifferentiated Reality* (2012); *Theory-Laden Experience and Illusions* (2011); *Are there Uncontroversial Error Theories?* (2011).

Address:

Terence Rajivan Edward
Philosophy, Arthur Lewis Building
The University of Manchester,
Manchester. M13 9PL. Great Britain
E-mail: t.r.edward@manchester.ac.uk

Education as Praxis: A Corporeal Hermeneutical Account

Pieter Meurs
Vrije Universiteit Brussel

Abstract

In common language, education is mostly understood as teaching. In this article, I would like to employ the hermeneutical philosophy of Merleau-Ponty to draw attention on that other etymological background of education: *educere*. Education as *educere* is about liberating or displacing our view instead of achieving a liberated view. In this sense, education does not refer to an immaterial relation of knowing or mastering (*Erklären*), but to a relation of being (*Verstehen*). I hope to demonstrate Merleau-Ponty's philosophy of the body can make us attentive to the importance of this hermeneutical and praxical character of education. After all, his thinking very aptly describes our relation to the world in terms of a corporeal being rather than in terms of a cognitive or abstract knowing. His conception of corporeality and of our being to the world (*être-au-monde*) deconstructs a mere formal and all too immaterial account of education.

Keywords: education, hermeneutics, Merleau-Ponty, *Bildung*, praxis, corporeality

Introduction

A general idea of education understands its main object mostly in the sense of “formation”. Albeit not easily traceable, in contemporary society the idea at least deludes to have roots in the hopes of the Enlightenment: man's emergence from his self-incurred immaturity.¹ In this sense, education refers to the empowerment or emancipation of people. It signifies the possibility to cultivate a full-grown, critical and liberated perspective on the world that allows a better or more correct understanding. In a society that focuses heavily on professional

skills and on delivering results, the idea of empowerment summarizes the common conception of education. To be educated today means: to acquire or to be taught the adequate set of skills and views (Masschelein 1991). Such understanding of education will be the background of this paper. Its reason is simple: education as a form of critical self-fulfilment or self-actualization is not at all non-problematic however. It all depends on the meaning or interpretation of terms like *better*, *correct*, *critical*, *self*... Education could easily run the risk of transforming into an ideal in which the focus foremost lies on the realisation of a specific form, rather than on the praxis of its process. Such *formal* education – education towards a certain form – is by principle geared to getting results and focuses too much on the theoretical or ideal conditions of its action. It focuses on an instrumentality and functionality of education. It seems that it becomes nearly impossible to think about education nowadays without answering the question what ends it serves (Elias and Vanwing 2002; Masschelein 1991). In addition, in our contemporary society there still seems to be an excessive emphasis on the primacy of the cogito (O’Loughlin 1997). As a consequence, education is principally aimed at a certain (and not just any) conceptual and metaphysical reality. It is all about a certain evolution of our consciousness. We should be cautious about this hidden instrumental and mere functional or disciplining characteristic of education. This is why, in this article, I would like to employ the hermeneutical philosophy of Merleau-Ponty to draw attention on that other etymological background of education: *educere*. As recent theory argues, education as *educere* (“to lead out” or “to reach out”) “is not about arriving at a liberated or critical view, but about liberating or displacing our view” (Masschelein 2010, 44). What is important here is not so much the formal or instrumental scope of education, but precisely its lack of an objective or ideal. As a praxis, it is value in itself. In this sense, education does not refer to an immaterial relation of knowing or mastering (*Erklären*), but to a relation of being (*Verstehen*).² It is in this way that education becomes contrasted with training, formation or disciplining. Education is precisely the process that un-folds, displaces or impels ourselves without reference to

a form or goal. It is the reality – or even better: realization – of the myth of self-fulfilment; the hermeneutical version of the Socratic adagio “Know Thyself” (understand yourself). To be educated does not refer to a mental achievement or a specific highlight in our consciousness, but indicates an engaged mutuality with the world and being. I hope to demonstrate that Merleau-Ponty’s philosophy of the body can make us attentive to the importance of this hermeneutical and praxical character of education. After all, his thinking very aptly describes our relation to the world in terms of a corporeal being rather than in terms of a cognitive or abstract knowing. His conception of corporeality and of our being to the world (*être-au-monde*) deconstructs a mere formal and all too immaterial account of education.

(Self-)knowledge, ambiguity and the body

In *La Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty pinpoints the weaknesses of the two most important modes of thinking at that time (but maybe they still are?): empiricism and intellectualism (Merleau-Ponty 1945).³ They both presume the possibility of objectivity, respectively that of the world or that of its perspective: “both keep their distance in relation to perception, instead of sticking closely to it” (Merleau-Ponty 2002, 30; 1945, 34). According to Merleau-Ponty both have lost an innocent contact with the world: some sort of primordial, empty but already determinate intention (*l’attention*) (Merleau-Ponty 1945, 36). There is an existential understanding situated on a pre-reflexive level. This non-thetic consciousness doesn't have a defined idea of its objects. With this, Merleau-Ponty directly criticizes the Cartesian idea – which is still present in contemporary society – that we have access to reality by means of a clear and distinct cogito. He argues, “to revert with Descartes from things to thought about things is to take one of two courses: it is either to reduce experience to a collection of psychological events, of which the *I* is merely the overall name or the hypothetical cause, in which case it is not clear how my existence is more certain than that of any thing, since it is no longer immediate, save at a fleeting instant; or else it is to

recognize as anterior to events a field and a system of thought which is subject neither to time nor to any other limitation, a mode of existence owing nothing to the event and which is existence as consciousness, a spiritual act which grasps at a distance and compresses into itself everything at which it aims, an “I think” which is, by itself and without any adjunct, an “I am” (Merleau-Ponty 1945, 426).

Although Merleau-Ponty concurs with Descartes on the fact that it is undoubtedly so that “I think”, he believes the latter goes too far when he reduces the whole of being to thinking. According to Merleau-Ponty, “the acts of the I are of such a nature that they outstrip themselves leaving no interiority of consciousness” (Merleau-Ponty 2002, 438; 1945, 431). Consciousness is not in and for itself. It is no subject that places itself outside the world. The “I” does not see or cannot grasp “my” whole reality or existence: “it is not *because* I think I am that I am certain of my existence: on the contrary, the certainty I enjoy concerning my thought stems from their genuine existence” (Merleau-Ponty 2002, 445; 1945, 438). Thinking is a consequence of existence rather than its foundation. Moreover, since existence is not simply reducible to consciousness, “I” is – or I am – first of all ambiguously. Being shows itself to us in ambiguity.⁴ Being and beings are not given to us by way of a clear and distinct idea. Indeed, they are given to us, they are already there, but before every idea we can have about them. But this means nothing other than the fact that we are always already immersed in something: we are always already toward the world. It implies that we cannot pretend to be absolutely outside of something – or to be absolute: *ab-solute*, a being that is detached. There always already (*déjà-là*) is a “direct and primitive contact with the world” (Merleau-Ponty 2002, vii; 1945, i).

In *La Phénoménologie* Merleau-Ponty discovers the body as the vehicle of this originary and ambiguous relation to the world. Through the body “I am at grips with the world” (Merleau-Ponty 2002, 353; 1945, 349). Neither the body, nor the world are conceived as an object, but are expose our most original experience and direct preconscious approach to or touching of the world. It is through the body that we encounter the world. It is our engagement and involvement. The body

indicates our being-to-the-world. In this sense, our contact with the world and being is first and foremost a *je peux*, instead of a *je pense*. The emphasis shifts from a detached, thinking cogito to an engaged embodiment. According to Merleau-Ponty our body is not simply an object: “in order that we may be able to move our body towards an object, the object must first exist for it, our body must not belong to the real of the ‘in-itself’” (Merleau-Ponty 2002, 161). Our body is intended towards the world. It is not simply “in” the world and time, but is “towards” them: “it *inhabits* space and time” (Merleau-Ponty 2002, 161; 1945, 164). Our body *embodies* the world. As such, the body for Merleau-Ponty is not to be considered as a mere object. It is that what carries us into existence; it is that what makes us exist. In this sense, a body is not something I can *have*. It is not something outside of my thought. It would be more adequate to say: “I am in it, or rather I am it” (Merleau-Ponty 2002, 173; 1945, 175). As such, Merleau-Ponty completely retraces the conditions and limits of what we generally understand by mind and body. Indeed, he argues consciousness is not something outside our corporeal being: “our body is not an object for an “I think”, it is a grouping of lived-through meanings which moves towards its equilibrium” (Merleau-Ponty 2002, 177; 1945, 179). One of Merleau-Ponty’s commentators aptly summarizes that there is “a creative power in the body to which we fail to do justice when we persist in seeing it as the handmaiden of consciousness, or when we ignore the body’s intelligent connections with the world at hand in order to draw attention to the linguistic construction of social structures and the symbolic features attached to ‘subject positions’ within discourse” (O’Loughlin 1997, 24-25).

From this follows that human action is a field that incorporates or embodies subject and object and that its source cannot be reduced to conscious autonomous motives. The source isn't hidden somewhere behind the action, but comes into being in the interplay itself: through the body. Merleau-Ponty argues it is not possible to grasp reality in a dualism of subject and object and as such our primary encounter with the world is everything but objective. The intertwining of body and world, of subject and object, puts an end to the centrality of the subject

and to the objectivity of consciousness and brings corporeality to the fore.

Self-actualization

This has far-reaching implications for our thinking of education: the Socratic command to know ourselves is always already marked by a deficit. According to Merleau-Ponty, the pursuit of self-knowledge only results in an anonymous flux (*un flux anonyme*): “everything that I ‘am’ in virtue of nature or history – hunchbacked, handsome or Jewish – I never am these things totally for and in myself” (Merleau-Ponty 1945, 497, my translation). To know ourselves is not characterized by objectivity or abstraction. Its knowledge is situated, embedded in a certain intentional context that refers to the relation between my body and the world. Indeed, knowledge is not something to be mastered, “it is always felt and responded to somatically; that is, in its corporeal materiality” (O’Loughlin 1997, 29). In other words: as far as my body touches and understands the world around me, I find myself in a field that has not completely risen from my conscious or mental decisions: I know myself to be an individual not because I know of the being of this individual, but because I already am this individual. It is this intrinsic and primordial corporeal relation between myself and being – and not some abstract or absolute cogito – that forms the basis of my knowledge. My consciousness or my ‘knowing’, then, is not the straightforward instigator of my knowledge and as such cannot deliver me an objective and unambiguous perspective. What matters is the error of a mode of thinking that only considers intellectual objects and ignores the existential design that is its foundation. There exists an unspannable chasm between a subject that is to be known and an existential subject that knows. Therefore, reality is never objective or absolute, but becomes real through its corporeality.

With his primacy of the body Merleau-Ponty criticizes the possibility of an absolute subject and of objective knowledge. He does not consider the subject to be the ground or essence of being: my so-called subjectivity is nothing other than

an abstract notion of myself, a deceptive mode of being. I only know myself through ambiguity. This means my life must have a sense or meaning that is not solely given by me. Merleau-Ponty speaks of *intersubjectivity* rather than of subjectivity. There is no such thing as an I or subject that is independent or abstract of a world. They are *gleichursprünglich*, Heidegger would say. This is why Merleau-Ponty speaks of being as being-to-the-world (*être-au-monde*). They are always already interconnected. With the impossibility of objective knowledge, our being-to-the-world generates some sort of double blind. Self-knowledge or a sense of ourselves is not something that can be achieved, and can be nothing other than “the concrete project of a future which is elaborated within social coexistence and in the One [*l’On*] before any personal decision is made” (Merleau-Ponty 2002, 522; 1945, 513). We only know being in so far as being gives us this knowledge. And this being is first of all corporal. In order to know ourselves, Merleau-Ponty figures the individual is left amidst a zone of general existence. This generality is *a* consciousness or *a* presence towards itself, the other and the world. It is and cannot be however an absolute presence or objective and direct contact with itself. As such, the idea of education as the pursuit of self-knowledge or self-actualization by means of mere individual or subjective consciousness loses its continuity. Rather, the emphasis shifts towards the corporeal involvement with the world. What does it mean that the body is our primary contact with the world? As we will see, this opens up the possibility for a lived understanding: not an explanation of reality, but a reaching or touching of the world; an existential understanding that is situated on a corporeal level.

Corporeal education; education as praxis

The key question is *what* is to be understood. For Merleau-Ponty it’s not about the understanding or interpreting of the actuality of this pre-reflexive way of being in the world. The body is not simply the subject of his hermeneutical endeavour. The centrality of Merleau-Pontian hermeneutics doesn’t look for the understanding of a latent concealed

meaning or sense of preconscious intentions, but supposes that this pre-reflexivity sets the borders of meaning and meaningfulness. The ambiguity and the pre-reflexivity are not the objects to be analysed or revealed, but merely give the structures and boundaries from which reality gets its sense and meaning. A theory of interpretation according to Merleau-Ponty goes beyond the scope of the traditional hermeneutical search for truth, meaning and identity. The surplus value of a Merleau-Pontian hermeneutics in the context of education is not to be found in the fulfilment or knowledge of some sort of *Self*, but rather in what I call a *differentiated situatedness*. Somehow badly chosen words, I agree, but they refer to what Merleau-Ponty calls *l'écart* – differentiation, spacing, separation. According to him, it is first of all this separation that “is the perceptual *sense*” (Merleau-Ponty 1964a, 250). It is not the thing in itself – the self – that makes up its sense, but rather its difference from what it is not, from its context. According to Merleau-Ponty, it is spacing or separation that marks things and as such their necessary relation. Separation points to the difference between things that emerges through the mutual relation they have with each other. As a consequence, a Merleau-Pontian hermeneutics should not focus on the formality or ipseity of a certain Self that needs to be actualized or known, but on the acknowledgement of the being-in-the-world, the acknowledgement of the difference or spacing in that corporeal situatedness. This difference only becomes clear when we realize the relation with the world and the other, that is: in the lived world (*le monde vécu*).

What is important for a hermeneutics of education is the idea that we find ourselves always already in a field of meaning and that therefore we're not able to protrude to an epistemological certainty. Merleau-Ponty speaks of “a vigilance that doesn't let us forget the ground of all knowing” (Merleau-Ponty 1960, 138, my translation). This might be a correct description of the ambiguity that indicates the flaws and deficiencies inherent to all meaning and understanding. With the emphasis on ambiguity, Merleau-Ponty denies the ideal of essence and shifts the focus to the boundaries of knowing and of meaning. Hermeneutics in that way is nothing more than

understanding or interpreting the embodied subject in the lived world: it is being-to-the-world as a possibility *an sich*. It is not a procedure located in an interior space called “the mind”.⁵ Meaning is not meaning for an objective understanding, but rather a structure that is open and embodied. Merleau-Ponty considers the body as expression and understanding of the world. Emphasizing on this expressional characteristics of existence, he speaks on human existence metaphorically: he sees existence as a talking subject (*un sujet parlant*), rather than a thinking subject (*un sujet pensant*). On the one hand, it means there is a meaning-creating subjectivity in the speech of men. On the other, Merleau-Ponty states that the subject can't transcend language: the subject only lives in its speech. There is no Archimedean point beyond language, beyond the body and the world. It *becomes* in its existence, in the intertwining between body and world. This *becoming*, the *speech* and *actual acting* contrast a concept of thinking that carries within itself ideas, concepts and categories that proceed their actual realization. As for meaning, the same principle applies: its actual signification emerges through the lived world. Existence is corporeal. It does not *have* a body, it *is* embodied. Thereby, the emphasis is not on that abstract or ideal concept that is expressed, but on what expresses. It is in this sense I want to speak about the praxis of education. What is important, is not so much the formal aspects of education or the ideas behind it. Education is not simply a mental or immaterial evolution. Its process exists – or takes *place* – throughout our embodied being-to-the-world. Indeed, what matters, “is what is felt knowledge, knowledge as “lived engagement” (O’Loughlin 1997, 29). As such, education first and foremost does not refer to something outside its praxis. It is nothing other than a corporeal hermeneutical experience. From a Merleau-Pontian perspective, education as self-actualization or self-fulfilment is no search for a Self or its knowledge, but refers to an understanding of a being that always already is situated and corporeal. This implies a rejection of the coincidence of an educated consciousness and a view of the world. It means education only happens to-the-world and primarily is no achievement of the mind but a bodily experience.

Education as an art of corporeal understanding

As already stated, education should not simply be understood as the possibility of an individual that can lift itself to the subject of its actions. It does not merely refer to training, disciplining or formation. There is no objective knowledge or actualization that is the pinnacle of its evolution. What matters is its process, which is a corporeal praxis. This can be aptly understood by Merleau-Ponty's nuance of consciousness: "consciousness is in the first place not a matter of 'I think that', but of 'I can'" (Merleau-Ponty 2002, 529; 1945, 160). It indicates its corporeal and involved character. In this sense, education is not something to have to be achieved, but accomplishes itself throughout its praxis. This is similar to the way Merleau-Ponty describes the painter in *L'Oeil et l'Esprit* (Merleau-Ponty 1964b).⁶ In this work he describes the relation between the art of painting (the eye) and philosophy (the mind). Again the body has a key role to play. It refers to a synergy between seeing and moving. The visible here implies corporeality: it is truly the possibility to be in the world.

According to Merleau-Ponty, the painter can only paint *through* his body. In this way, the visible and the body are interconnected. Which also means the visible is connected with the one who sees. Viewer and visible are one, there is no separation between subject and object. For Merleau-Ponty, the view of the painter is intertwined with the visible: inside and outside criss-cross each other. This is different from a camera that registers images. "The world is no longer before him [the painter] through representation: it rather is the painter who is born within the things" (Merleau-Ponty 1964b, 69). Merleau-Ponty argues the painter does not look at a painting but that he rather views *through* or *by means of* a painting. What matters is not the necessity to capture or to picture reality. What is important is the emergence of other views and visibilities. The painter offers much more than a picture of the world. The painting is no copy. It does not relate to reality like a picture to its original. The painter does not represent reality, but alters it. It is in this sense art shows us things outside traditional

reality. Art is about a discovery of the world, about making the invisible visible.

The art of painting is about the limits of the visible and the invisible. With this, Merleau-Ponty pinpoints an important educational aspect: to perceive the world differently, by means of other realities. The difference between the visible and the invisible, essence and existence, fades through the act of the painter and this teaches us to see the limits of our individual perspectives. This reveals the true meaning of a view *through* a painting: painting is equal to creation. A view is not simply a representation, but always already shows much more than itself. It is the very act of actualization. An example: our view of a space cannot merely be understood as a grid of relations between objects or as geometrical proportions or scales. It rather is the space where our view takes place: its lives *through* this space. According to Merleau-Ponty we shouldn't just speak about space or light, but we should "let speak the space and light that are there" (Merleau-Ponty 1964b, 59). It is in this sense that space and the visible always express a certain potential.

It is this potential the artist uses. He does not start from a blueprint, but makes the world speak for itself. The world and the body are no instruments, but they are preconditions. The artist does not work *with* his body or the world, but *through* them. In the context of education, the metaphor of art shows to be a useful model. It refers to the work of art that life is. There are no goals to be achieved, no Self to be actualized, known or fulfilled. As hermeneutics, it reminds us that there can be no objective claim of reality and that education does not refer to some sort of significant culmination or apotheosis, but that it is all about the displacement of significance and perspectives.

If education has a liberating power, this is not to be found in the liberty it releases or establishes, but in the possibility to focus onto something else. In this context Merleau-Ponty refers to the ability (*pouvoir*) to break with the previous or to commit to the other: "I can break every form, I can laugh with everything, there is no such case in which I am entirely absorbed: this is not because I retire in my liberty, but because I engage with something else" (Merleau-Ponty 1945, 516, my translation). The educational power of the artist is

there, not because he starts from a complete liberated view, but because he liberates in seeing things differently. The educational aspect of a corporeal hermeneutics is thus not situated in an evolution of consciousness. It presents us our corporeality, our expression or exposition. In this sense, education means nothing other than *educere*: that praxis that opens or breaks up, exposes, reaches out, expresses...

The practice of education

As a final remark, I would like to concisely indicate what the above means for the educational practice. With an emphasis on the praxis, education loses its focus on all too rigid action schemes or methodologies. Indeed, it rather asks for some kind of *poor pedagogy*, as recent research would argue (Masschelein 2010). What matters most for our understanding of education is the idea of coexistence. It refers to intersubjectivity and the impossibility of absoluteness or objectivity. Education always already presupposes the other (another ‘educated’ me, a teacher, the world...). For Merleau-Ponty there is always already some sort of being of two, a dual being (*être à deux*): “where the other is for me no longer a mere bit of behaviour [*comportement*] in my transcendental field, nor I in his; we are collaborators for each other in consummate reciprocity. Our perspectives merge into each other, and we coexist through a common world” (Merleau-Ponty 2002, 413; 1945, 407). It means the individual cannot conceive itself without the other or without the world. There always is some kind of interworld (*l’intermonde*) in which the encounter of two individuals implies their worlds merge. The interworld is a corporeal common world. It emphasizes that any individual is never just *individual* – it’s rather *dividual*. There are always already multiple meanings and identities that cannot be considered independent or abstract from the situation. In the context of the educational practice, the idea of coexistence indicates the importance of involvement and engagement. That, rather than theoretical methodologies and models, is what is primordial for the practice of education.

NOTES

¹ Surely, this is a reference to Kant who with his essay *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* of 1784 still can be seen as an enormous inspiration for the philosophy of education.

² With Merleau-Ponty I do indeed consider hermeneutics on an ontological level. For considerations on this issue see Dillon (1988). For a theoretical approach of ontological hermeneutics see Gadamer (2006).

³ For quotations, I use the English translation of *La phénoménologie* by Colin Smith (2002). All translations are his, unless otherwise stated.

⁴ It is De Waelens (1951) who aptly describes this rudiment of Merleau-Ponty's philosophy.

⁵ See Busch and Gallagher (1992) for an extensive reflection on Merleau-Ponty and Hermeneutics.

⁶ All translations are my own.

REFERENCES

Busch, Thomas, and Shaun Gallagher (eds.). 1992. *Merleau-Ponty. Hermeneutics and postmodernism*. Albany: State University of New York.

Dillon, Martin. 1988. *Merleau-Ponty's Ontology*. Bloomington: Indiana University Press.

Elias, Willem, and Tom Vanwing (red.). 2002. *Vizier op agogiek*. Leuven: Garant.

Gadamer, Hans-Georg. 2006. *Truth and Method*. London: Continuum Publishing Group.

Masschelein, Jan. 1991. "Zijn er nog overlevingskansen voor het 'Bildungsideal'? Pleidooi voor vorming die niet 'werkt' en niets 'verbetert'." *Vorming* 7(1): 39-52.

Masschelein, Jan. 2010. "E-ducating the gaze: the idea of a poor pedagogy". *Ethics and Education* 5(1) : 43-53.

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

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

Merleau-Ponty, Maurice. 1964b. *L'œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard.

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

Merleau-Ponty, Maurice. 2002. *Phenomenology of perception*. Translated by Colin Smith. London: Routledge.

O'Loughlin, Marjorie. 1997. „Corporeal subjectivities: Merleau-Ponty, education and the postmodern subject.” *Education Philosophy and Theory* 29(1): 20-31.

Waelhens, Alphonse de. 1951. *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Leuven: Publications Universitaires de Louvain.

Pieter Meurs is a PhD student at the Centre Leo Apostel, Free University of Brussels (VUB), Belgium. His research focuses on the philosophy of globalisation with an emphasis on the works of Jean-Luc Nancy.

Address:

Pieter Meurs

Centre Leo Apostel, Free University of Brussels (VUB)

Pleinlaan 2

1050 Brussel, Belgium

Email: pmeurs@vub.ac.be

Deleuze Transcendental Empiricism as Exercise of Thought: Hume's Case

Emilian Margarit
Romanian Academy, Iasi

Abstract

This paper aims to clarify the program of Deleuze's work on Hume's philosophy. Also, I plan to make clear the operational meaning of Deleuze's own hallmark regarding his approaches to philosophy. I start to follow Deleuze's plot by engendering three functions of his interpretation of Hume's Treatise that will be the area of three thematic chapters. The first tries to sort the polemical function of empiricism that is launched through Deleuze's Hume; the second attempts to figure the domain of subjectivity as the inventive function of the book; the third searches the creative function by describing the role of the institutional theory.

Keywords: empiricism, human nature, subjectivity, institutional theory, Deleuze, Hume.

A clear statement about Deleuze's contribution to philosophy; the 'etiquette' of his philosophical project would be, with respect to all exegesis, transcendental empiricism. This 'doctrine' is developed mostly in *Difference and Repetition* and *Logic of Sense*. The general function of this project is to picture the "conditions for the production of novelty" (Deleuze 2002a, 134-144). To me, this philosophical label is a horizontal axis which begins with *Difference and Repetition*, and has two vectors of direction: a forward vector that implicates a conceptual construction and re-elaboration of ideas mixing with

* *Acknowledgement:* This paper is part of the The Knowledge Based Society Project supported by the Sectorial Operational Program Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU/89/1.5/S/56815.

ingenuity concepts from Bergson, Whitehead, Husserl, Freud etc. in relation to various themes and problematics and a backward retrospective vector that also prepares and feeds the moment of *Difference and Repetition*. This second vector could be described in Deleuze's terms as "une espèce de technique de collage" (Deleuze 2002b, 198), which is borrowed from portrait techniques, an art of portraying an author within a genuine reframing of his concepts, ideas, distinctions. In my opinion, this is also covered by the definition of "conditions for the production of novelty". Then again, he gives a very puzzling description of his goals and practice in respect to the authors he wrote about, naming his actions as 'exercise of thought' (Deleuze et Parnet 1977, 23, 31). My goal is to pursue this 'exercise of thought' in his first book on Hume's philosophy, channelling the directions of his project through the determinations that he makes in his letter to Arnoud Villani. In this letter, he specifies that every portraying book he wrote embedded three functions: a *polemic function* which indicates the level of misinterpretation on a subject, author; an *inventive function* reminding the essential issue forgotten about a topic, subject; a *creative function* that pops up within the conception and coining of a new concept which is grafted on that particular author's philosophical 'material' (Villani 1999, 56-7). I will follow these three intermingled functions of the 'exercise of thought' drive out from Hume's philosophy clarifying: A) the polemical function of the book by investigating the potentialities of Hume's empiricism as read by Deleuze; B) the inventive function by describing the nature and function of the subject within Deleuze's Hume; C) the creative function by presenting the usages of Hume's concept of institutions, as newly baptized by Deleuze. I hope that these clarifications will reconstitute the importance of his first book (it is not a pubertal attempt on philosophy), and at the same time provide a speculative point that would offer some hints for a better understanding of his later works.

Empiricism on the road again – The drums of war, awaken!

The polemic direction of this book extends not only through the limited and unilateral description of empiricism as philosophical doctrine regarding the sensitive origins of our knowledge, mastered by Kant in his struggle to mitigate the impact of Hume's skepticism (Kant 1998, 225, 656). Mainly by the attack that Hume led on causality as the prime principle of scientific knowledge and warrant of necessity. Or even by any Hegelian cumulative and peaceful perspective in respect to historical relation of Hume and Kant. A perspective that aims to discover the difficulties that the former could not overcome in connection with the latter, nor to evaluate the epistemological solfeggio sung by Kant in order to dissipate the atonal skepticism of Hume. But, also through a new empiricism that Deleuze is proposing, an empiricism bred in the womb of Hume's philosophical project, which has the spiritual patronage of French academic quarrels and problematics (belonging to Wahl, Sartre, Hyppolite, and Gueroult) and a particular rhythm of development due to Bergson. I start to present a volatile and provisory coordinate of Deleuze's appearance on the map of French philosophy in respect to his first period that started with his book on Hume and ended with *Logic of sense*. This periodization follows his strategy of delimitation presented in *Negotiations* (Deleuze 1990, 9). My second move on this topic sketches the means and ends of the empiricism wearing the clothes of Hume's philosophical development. Thus we have two major frames that are of course interrelated.

A. I will comment the Frédéric Worms's statement that the mainframe of French philosophy at the beginning of the XXth century is centered on the problem of "l'esprit"¹. The difficulties here concern not what this ghost is, but what its specific manifestation of haunting are. The problem starts with the fact that a simple content of experience regarding the world, the others or even ourselves is in fact a double experience, first, distorted by our mind and, second, envisaged and retrieved through another act of our mind. And this striking duality is the goal of any pursuit, not only of thinking

but also of life (Worms 2009, 37). We recognize the emphasis that Worms puts on Bergson's tribute to this academic horizon of philosophical determination. Even so, by emphasizing Worms' position I aim at a double gain.

First, if we analyze procedurally the implications of Deleuze's philosophy, we can state, in principle, that: a) his philosophy is not an unknown fruit (as one could think taking into account the famous exotic titles announcing an exegesis on Deleuze) which emerged accidentally from the old tree of Western philosophy; b) his genuine concepts are *also* pro/ble/gram/matic reactions to the above-mentioned tradition. And for now, I only specified a potential powerful Bergsonian wave or resonance, because I cannot say that *per se* Deleuze is an imaginable breeder (education, reproduction or even simple growth) of any "-ism."

Second, the problem of "l'esprit" for Bergson has two magnetic poles that maintain a constant tension through their implicative conceptual elaboration – that is *liberty* and *action* (Worms 2000, 9, 41, 61-62). We can see that in Deleuze's requisites one can find the theme of *novelty* as a directory wind that blows through all his books. More, the specification of novelty as *the condition of production of something new* can be seen at work in transcendental empiricism as a thunderous row cannon with a positive impact – the denouncement and neutralization of the sterile ground of thinking and the sketch or cartography of a new image of thought (as we can see in the third chapter of *Difference and Repetition*). And it may be that the novelty "pigment" could be traced from the Bergsonian colors that depicted the figure of liberty. I think that in the theatrical representation mastered by Deleuze, we can grasp the transient figuration of the Bergsonian theme of action by three echoing factors of coagulation:

a) *the problem of representation*. The problem of representation is for Deleuze a problem of substitution because representations are material factors in an account of experience that presupposes a system of thought that puts a specific essentialist or transcendental type of philosophical questions. And as we know Deleuze is about finding and stating new forms of interrogation (immanent and anti-essentialist). We find thus:

1) in his work on Hume, the relations as such are called to diminish and substitute representation because representation cannot have any explicative hold on relation. Reality is absorbed in praxis, not in the tentacles of contemplative representation (Deleuze 1953, 138);

2) on his book on Nietzsche the constituent of any analytic of reality is 'force' that renders the problem of representation null, because knowledge is basically a matter of action and a ferment of value. Another point is that the machinery of the philosophical *explanandum* is a concern of *orientation* or ethics as esthetic of life forms and not an analytical inventory of the intellect (Deleuze 1962, 1-2);

3) the inquiry done on Proust reveal the presence of the sign as the ferment of thinking because thinking is aroused, awoken, embedded and transformed in the worlds of signs (Deleuze 1964, 51-53). Representation involves a neutral mirroring process that cannot explain the act of thought and cannot have an image of it. Furthermore, representation cannot explain itself;

4) in his masterpiece book on Spinoza, expression is the perfect candidate and substitute of representation for the activity of both substance and mode. Through passions, the problem of knowing is really a matter of becoming active. Ethology becomes the proper name of putting together a materialistic account of body and an intensive state of relations, "L'éthologie, c'est d'abord l'étude des rapports de vitesse et de lenteur, des pouvoirs d'affecter et d'être affecté qui caractérisent chaque chose." (Deleuze 1981, 168);

5) in *Difference and Repetition* the problem of representation is fought in a big war against the assimilating march of Identity in philosophy and by the exposure and surpass of the "bêtise" of thought (Sauvagnargues 2010, 37-38).

b) *the problem of morality*. That is the atomization of an axiomatic morality into a pluralistic mode of existence, a typology of ethics that inverses the relation of value and life as is done through Nietzsche and Spinoza (Hardt 1993, 117). I think that ethics is for Deleuze a typological observation of the production of esthetic mode of existence, a becoming-ethology of ethics.

c) *the problem of duality* (or the dualistic account of reality). This problem is claimed to be the greatest difficulty of Deleuze philosophy especially by Badiou (1997, 9, 39), by his close affiliation with Bergson's philosophy.

B. I will clarify now the specific form and nature of this dualism in his first book concerning Hume's philosophy. What is certain about Hume's *Treatise* is that the main investigation is about human cognition, but the problem for Deleuze is not that we can know, that we can stipulate the nature of our experience ongoing to its sensitive origin, nor is it in a Kantian fashion the statistic of the prerequisites of human understanding or the conditions of proper and objective knowledge. The problem is that in order to know you must have a subject, so what makes a subject? How can we afford in Hume's terms a subject? So the orientation of interpreting Hume is chosen through an interrogation that flows disruptively through the *Treatise*, melting and binding together in amazing and astonishing ways Hume's distinctions, concepts and method. The inflaming question that we find relentlessly put (and in specific variation with respect to the matter of discussion – subject, faculty, passion, morality) in Deleuze's Hume is: *how does the mind become human nature?* I will make some necessary steps back to highlight the innovative capacity of this interrogation.

It's commonly known that the first move that Hume makes in his *Treatise* is the division of all perceptions into ideas and impressions. The next step is that the simple impressions cause simple ideas, and from simple ideas we then produce complex ideas, either restricted to the same order (contiguity) of the corresponding complex impressions (resemblance) to which we certify the presence of past experience thus the faculty of memory, or re-arranged in a new form which is the making of the faculty of imagination. Causality is put into question because it is considered a manifestation of habit and not a faithful process of nature that we can encounter in experiencing the world. The philosophical responsibility of the nature of impressions is taken by atomism and that of association of ideas is rendered under the jurisdiction of the principles² of association (Hume 1978, 1-13). For Deleuze this disunion of

impressions into those of sensation and those of reflection calls a firm and demanding question about the nature of the relation between the cause of perception or Nature and the cause of association of ideas or the Human Nature (Deleuze 1953, 122). We find this question mandatory for Deleuze because it puts into play *a)* the presupposed supremacy of Kant over Hume, and *b)* the overthrowing of the transcendental regime dominating thinking in philosophy that Deleuze instigated through Hume's empiricism.

a) It is obvious that when Hume appeals in the *Inquiry concerning human understanding* to a necessity of a "preestablished harmony" between facts and thoughts he presupposes in advance a difference between the power of the mind and the powers of the nature. And this is undoubtedly the reason why Deleuze starts his book on Kant with this specific problem. He must end his Hume quarrel with Kant on this particular territory to calmly present the machinery of Kant's transcendental doctrine of faculties' conflict in itself (Deleuze 1965, 5-8). So, in order to have an objective and natural passing of representations in respect to reality, Kant has to presuppose that the subject in the intimate hidden art of the synthesis of imagination gives also the backbone of the ensemble of the phenomenon (Kant 1998, 229-230) but not without presupposing a mysterious harmony of faculties (Deleuze 1965, 35). As a consequence, Hume's problem is not resolved but just reallocated with heavy costs; let me present these costs. It appears that the result of this separation is a dualism at the heart of Hume's empiricism as read by Deleuze, "...mais de principes que nous connaissons, elles sont purement fonctionnelles. Et ces fonctions s'accordent avec les pouvoirs cachés dont le donné dépend, et que nous ne connaissons pas. Nous appelons finalité cet accord de la finalité intentionnelle avec la Nature. Cet accord ne peut être que pensé;" (Deleuze 1953, 152). There are two points to be made concerning this problem.

First, this sort of intentionality gives a proper metaphysical problem at the same time that it ends an old one "Hume..., se livrera à la destruction concertée des trois grandes idées terminales de la métaphysique, le Moi, le Monde et Dieu" (Deleuze 2002c, 228-229). Here also the matter at hand is

divided: 1) the gesture of Kant reenacting the quadruple doctrine of metaphysics is, in fact, a stubbornness or blindness to the closure done by Hume to it. And the historical release of this repressed tendency of philosophy is for Deleuze at the same time an unseen jump-plunge into the deep waters of Hume's empiricism and a climb on Bergson's shoulders; 2) In *The Critique of Pure Reason*, in section three of the "Antinomies of pure reason" appears the formula of a pure empiricism, expressing a philosophy that would rule out the practical interest of reason, therefore excluding any transcendent consideration of the Ideas of Reason (Kant 1998, 498-500). Deleuze radicalizes this empiricism demanding a better suitor for the inventory of experience than the quest for the proof of the possibility of a priori synthetic judgments, namely 'belief'. This subjective operator of knowledge can have both a constitutive role – causality as the constant association of certain ideas in our mind, and a regulatory role – causality as the calm contemplation of constant association of things (Hume 1978, 167-169). Although under the reserve that 'belief' is not a transcendental capturing apparatus but functions only under the privilege of different principles. The principles are: 'habit' when the remarks are constitutive, 'experience' when the aim is regulative. Thus for Deleuze 'belief' is the incessant fire that melts these Ideas turning off the pompous march of the Ideal of pure reason.

Second, the duality between subject and world has a specific determination that will hunt Deleuze in his first philosophical period; now let's give the words of Deleuze to see his particular Hume dualism „La vraie dualité, chez Hume, n'est pas entre l'affection et la raison, la nature et l'artifice, mais entre l'ensemble de la nature où l'artifice est compris, et l'esprit que cet ensemble affecte et détermine" (Deleuze 1953, 32).

Now, if we combine the intentional aspect of this accord between subject and word and their intermingled form of production blurring the relation between artifice and nature, we have a sort of genetic unity World-Subject as a dynamic continually producing itself³, and the determination, on the one hand, of the subject of subjectivity as protean⁴, unfinished, becoming the latter 'larva subject' of *Difference and repetition*

and, on the other hand, the world not as a totality but as medium, environment, milieu. Thus, if the affirmation of Deleuze that that can be only on science that of human nature (Deleuze 1953, 9) could be so presumptuous and unclear, in respect to the problem of dualism, the intentional finality put as on track giving through history the ground for an inquiry on human nature. If the subject is a process with endless masks of subjectivations history can be seen as a process of these actual various forms of subjectivations in this life-world. It is not a phenomenological sense of life but a Bergsonian connotation meaning the natural process of practice within/with world, milieu. As a consequence, I think Deleuze does not state an ontological determination of history nor a transcendental facelift of epistemology but an ethology of praxis (that is, with an Adornian touch, that manifests itself in the relation between man and things), and this is why Deleuze tags Hume's empiricism as a logic of relations (Deleuze 2003, 342). Time is now rendered under the governance of history and not on the account of the facticity of the subject. If Heidegger discovered an interior facticity, through temporality in the laboratory of transcendental imagination in Kant's *Critique of Pure Reason*; (Heidegger 1953, 250-251) Deleuze discovered an exterior facticity (historicity) in history the continua's becoming-social of the subject in the 'midst' of the transcendent acts of imagination⁵ (Deleuze 1953, 5).

The problem of dualism of Deleuze's Hume may still beg the question of an acceptable solution, but I think that the answer lies not in its possible unclear solution through Hume's *Treatise* but in a philosophical attitude – the shout of the young Deleuze threatening the silence of the official trend: “Tant que la détermination n'est que subjective, nous ne sortons pas de l'anthropologie [...] le moyen d'en sortir est aussi la nécessité d'en sortir.” (Deleuze 2002d, 19). And this is why we have in his first book the reenactment of empiricism: Deleuze's attitude towards philosophy becomes an attitude within philosophy: “La philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons, non pas comme la théorie de ce qui est. Ce que nous faisons a ses principes; et l'Être ne peut jamais être saisi que comme l'objet d'une relation synthétique avec les principes

mêmes de ce que nous faisons.” (Deleuze 1953, 152) This sets us on the next point of our discussion.

b) There is a general question against transcendental philosophy that splits into two connected issues: the first is related to the nature of practice, and the second to the methodology and construction of the philosophical concept.

1) Regarding the first issue, it is to say that Hume has two successive directions of handling the question of human cognition – atomism and associationism; so Deleuze finds necessary to allocate for each of them a proper theoretical discipline. The *psychology of the mind* envisions the theory of ideas with respect to impressions, as the *psychology of the affections of the mind* has to explain the logic of relations (association of ideas). The spearhead of Deleuze’s investigation is related to associationism because the simple psychology of the mind cannot explain the profile of human subjectivations but only the frequency of impressions; it cannot find any necessity and universality in the strict domain of the appearance and succession of impressions. It is important thus for Deleuze not only to mark the differences between these directions in Hume’s thought but to understand that “Pour Hume, il s’agit de *substituer à une psychologie de l’esprit une psychologie des affections de l’esprit*” (Deleuze 1953, 1). And on this point of departure and substitution, Deleuze serves a severe critique of representation because it is impossible to represent relations. Meaning that if you make ‘representation’ a condition of access to reality and ideas, ideas as qualities of these related representation cannot explain without contradictions the generality of ideas, the meaning of ‘existence’, ‘universal’, ‘necessity’, ‘truth’. In order to make representation accountable for these we ought to make a transcendental move and make the determinations of the mind, the features of reality and with this, put in suspension a proper comprehension of practice and subjectivity (Deleuze 1953, 13-14). So once again we find Deleuze signaling the perils of a wrong anthropology.

2) The second topic divides in general the proper philosophical methodology for an inquiry on subjectivity. From a transcendental point of view subjectivity is given, and the

question revolves on how can something be given to it, what are the requirements for something to appear to the subject? The exigencies of this kind of critique are given by a logical constructivism that finds its inspiration in mathematics. Empiricism requires a methodology that begins from an *immanent* point of view. The possibility of any explanation of the given is launched through hypothetical descriptions that are similar to the theoretical models of physics. The problem here is the subject or better put how can we have a subject when only the given is certain (Deleuze 1953, 92). The major substitution rendered possible is between the (transcendental) principles of human knowledge and the principles of human nature or the principles that could explain and give a human nature, "...les principes de l'expérience ne sont pas des principes pour des objets de l'expérience, ils ne garantissent pas la reproduction des objets dans l'expérience." (Deleuze 1953, 136). It can be said that in this case we are witnessing a first attempt to substitute a philosophy seen as an analysis of transcendental founding principles of human knowledge with one that captures the principles of human nature in the manner of a "genealogy" or genesis of actual experience. The role of the procedural principles of association is to immobilize and explain the social content of the relations, be they legal, political or economic. Thus, the "association of ideas" properly certifies a theory of the human mind; but its merit is seen rather as the possibility of minute decryption of cultural practices.

I consider that the source of the first point is for Deleuze the second division of Kant's *Critique of Pure Reasons*, which is the 'Transcendental Doctrine of Method'. The second point bears a Deleuzian mark, and I think that this 'philosophical method' is the proper 'construction site' of Deleuze's thinking. What else is his last book *What is philosophy?* if not a heritage of his own legacy of thought, the sketches of his amazing 'construction site' of thinking with/in philosophy?

In order to clarify the principle of empiricism in Deleuze's Hume and prepare the transition to the next function of this 'exercise of thought', it is necessary to reconsider the question: *how does the mind become human nature?* If Hume starts from a division between our perceptions, which means

that in a basic way the experience is given, we have a given. Now, the difficulty resides in the nature of this given and on the principle that governs the ‘material’ of Hume’s empiricism as seen by Deleuze. Let’s read the ‘steaming’ points of this intriguing issue from Hume’s *Treatise*: “...that whatever objects are different are distinguishable, and that whatever objects are distinguishable are separable by the thought and imagination” and “For as every idea, that is distinguishable, is separable by the imagination; and as every idea that is separable by the imagination, may be conceived to be separately existing” and “We have no perfect idea of anything but of a perception” (Hume 1978, 18, 54, 234).

The Deleuze’s reading points out that the starting point of empiricism is the collection of perceptions, the sequential movement of these minute perceptions that wander without fixation into the mind or imagination. Accordingly, the principle of empiricism is the difference – the perceptions are successive as long as they are different, and they are different as long as they wander with no specified succession (Hume 1953, 92). Difference is given; identity is gained. So the first glimpse of the mind leaves us with the impression of a madhouse, hazardous moves, no constancy and no sign of constant relations. Hence the question that haunts Deleuze’s Hume and gives a new face and force to empiricism: how does the mind become human nature? How does the collection become a system? How does imagination become a faculty? How can the subject be constituted in the given?

There can be only one subject

If the principle of empiricism is the difference, then the question about subjectivity implies sorting out the transformations that are required and the cause of these transformations to properly speak of human subjectivity. Deleuze will pinpoint at Hume the features that could support de becoming-human of the subject and their ongoing development. First, we have the biological bias of the ‘subject of subjectivities’ or mind that is reflected through the strings of ‘vivacity’ and ‘resonance’ (Deleuze 1953, 99-100, 151) – the

sensitive support of associations visible through the felt side of belief, inference and artifice. Relations are from this point of view explained as 'laws of communications' covering the gap from known to unknown, the role of general ideas, etc. (Deleuze 1953, 146).

Second, the flow of perception gives us the structure of succession that is the presence of time so time is the fabric of the mind. However, in order to have a chosen set of succession, time has to be 'consumed' by the function of habit. Nothing but the habit gives us the natural passing from an idea to another so from structure time becomes through habit a *synthesis* (Deleuze 1953, 102).

Third, the distinctive statute of perceptions (impressions and idea of impressions) divides the two directions of Hume's inquiry as follows: atomism is a theory of ideas as long as their relations are exterior; associationism is a theory of relations, as long as they are exterior to ideas (Deleuze 1953, 118). Let's see Hume's words on this and then the sketch of the Deleuzian evaluation: "...understanding never observes any real connection among objects, and that even the union of cause and effect, when strictly examined, resolves itself into a customary association of ideas. Far from thence is evidently fallows, that identity is nothing really belonging to these different perceptions, and uniting them together; nevertheless, it is merely a quality, which we attribute to them, because of the union in their ideas in the imagination, when we reflect upon them..." This, therefore, on some of this three relations of resemblance, contiguity and causation, that identity depends; and as the very essence of these relations consists in their producing an easy transition of ideas" (Hume 1978, 259-260). The Deleuze reading implies that ideas do not imprint any quality (existence, general ideas, substance) on any of their relations, and that relations are exterior to ideas and the real parents of any quality of ideas. The principles of associations are principles travestyng the power of nature, with no known origin (the dualistic account of empiricism) that affects the mind. That is, producing three typologies of relations (contiguity, resemblance, causality) and a becoming-active of the mind: imagination is now a faculty; ideas connect; general

ideas are assigned; substance is thought, and natural relations are believed (Deleuze 1953, 6-9). All associations express forms of external relations and two things are for my inferred by this reading of associationism:

a) When Hume says that the imagination or the mind is a collection of ideas, Deleuze understands that the ideas of impressions or the flow of perceptions has no consistency or uniformity; ideas with respect to imagination are simple animated sequences of distinct perceptions. Hume's point: two ideas can never provide, by themselves, nature of the relationship existing between them (Hume 1978, 45, 636). It follows that the quest for the origin of knowledge reveals not only that experience is somehow given that ideas are given, but that we always start from them and we can take any step deeper. So the problem of the origin for Deleuze's Hume is in fact the question of how relations of ideas are articulated, the question of origin is the inquiry of provenience: what it experienced cannot be separated from the process by which it is produced. The principle of habit highlights the simple fact that experience constantly changes. Thus, belief is the act that makes us pass from something known to something unknown.

b) Deleuze states clearly that in Hume's *Treatise* there are two forms under which the mind is affected: the passions and the social (Deleuze 1953, 1). So Deleuze reads in Hume two sets of principles that affect the mind making possible human subjectivities. One that arrays the intellect called principles of associations and one that prompts our passions called principles of passion (Deleuze 1953, 69). However, the real "floating" element of Deleuze is the imagination. The 'elastic' ground that fits the flexibility of the Rubik cube making possible and coherent the internal moves of all the concepts implied in his re-writing of Hume's empiricism. I will rewind our presentation to highlight the importance of it. Briefly, the presence of the principles of association is a trigger that articulates the mind with a faculty of the intellect on the playground of imagination, and thus we speak of general ideas, substances and natural relations. Mind is traversed by a *tendency* that goes beyond the given, surpasses the given and certifies the birth of subjectivity. *Inference* (the production of

belief) is an act of transcendence *invention* also, and both reach further than the mere collection of ideas and qualify the mind by giving steady relations and an easy transition through the play of imagination (Deleuze 1953, 4-5). In conclusion, our capacity to know is not a process of mirroring reality but a continuous adaptation to it and this is way 'belief' and 'invention' are the two forms of surpassing the given, establishing the positive transcendence of the subject⁶. „C'est là le seul contenu qu'on puisse donner à l'idée de subjectivité: la médiation, la transcendance. Mais on remarquera que le mouvement de se développer soi-même ou de devenir autre est double: le sujet se dépasse, le sujet se réfléchit. Hume a reconnu ces deux dimensions, les présentant comme les caractères fondamentaux de la nature humaine: l'inférence et l'invention, la croyance et l'artifice" (Deleuze 1953, 90).

And back to our point, the principles of association will answer for the subject structural capacity of relating terms, ideas and only under the *rules of imagination* because we are speaking at this level about imagination as a pure *tendency* regardless of the terms that are associated, "Bref, il faut comprendre à la fois que le sujet est *constitué par les principes*, et fondé sur la *fantaisie*" (Deleuze 1953, 143). But, if we want to determine a particular relation, we have to consider passions for our actions; our praxis always carries a purpose so we associate this with that for a specific reason. Consequently, imagination is now designated as a dynamic synthesis of our subjectivity that integrates circumstances making rules, setting a general view on how to handle reality (Deleuze 1953, 59-60). Why the Deleuzian emphasis on passions? From the constitution of philosophy done by Plato, passion has been considered the 'circular system' of human goals: actions are set to procure pleasure and avoid pain. These are the direct passions of Deleuze's Hume and our birthright dispositions given by nature. The presence of the passions ensures means and ends (for the ideas), in other words the constituent elements of social action. However, this bears a major consequence that the intellect (the reflective capacity of the subject) is not about representation but about interest. Direct

passions are those that cannot provide a reason for their action, other than pleasure or avoidance of pain.

But the most important Deleuzian stretch of Hume's theory of passion resides in the role of indirect passions, because the indirect passions provide in their manifestation an object. "On distingue autant de passions indirectes qu'il y a d'émotions produisant l'idée d'un objet. Deux couples sont fondamentaux : l'orgueil et l'humilité, quand l'émotion agréable au désagréable produit l'idée du moi, l'amour et la haine, quand elle produit l'idée d'une autre personne" (Deleuze 1953, 134). Experience and habit take the correlation 'specific emotion – specific object' under the form of a need and through the mediation of imagination becomes an act of invention that develops as a social modality of compliance. Imagination turns into a computing software it is a combinatory of pragmatic actions. Therefore, we speak now of a *practical tendency* that explains the particular forms of our associations and the statute of the subject. As a consequence, for Deleuze' Hume there can be only one subject and one kind of subject alone – the subject of praxis. This specific determination restitutes empiricism as praxis of the subject that is a typology of subjectivities (economic, moral and political). "L'association des idées ne définit pas un sujet connaissant, mais au contraire un ensemble de moyens possibles pour un sujet pratique dont toutes les fins réelles sont d'ordre passionnel, moral, politique économique" (Deleuze 1953, 138).

Our final point is the functions of this subject that has gone over the given. For Deleuze, the transcendent acts of the subject under the influence of specific principles institutes by a methodological separation two poles or worlds⁷ with different agenda and general rules:

1. Under the effect of the principles of passions, the social field is constituted or the system of culture or morality. System in general because the collection of ideas 'dragged' by *tendency* becomes a *system*; the system (of intellect or cultural) is the performance of the schematism produced by the synthesis of imagination in the 'crack' of the subject's surpassing of the given. "... l'activité de l'esprit se fonde, dans la passion comme dans la connaissance, sur la fantaisie. Il y a donc un

schématisation morale. Mais la différence n'en subsiste pas moins : ce n'est plus un schématisation extensif, c'est un schématisation intensif" (Deleuze 1953, 148). Deleuze's Hume designates a genetic tonality-passion that integrates and makes possible the existence of the *socius*, namely sympathy, which is a natural affection explaining together with sexual desire the nature of the family. The elements of this domain are mutually exclusive because individuals share the same interests and thus a continuous conflict is carried. The roles of the general rules are both *extensive* and *corrective*, favoring a displacement of any partiality making, and as a consequence, make easier the establishment of a community, counting for the birth of justice, governance, and economy. The goal, therefore, in the moral world, is not extension, but *integration* (Deleuze 1953, 40-43, 46).

2. Under the effect of principles of association, the system of intellect is developed. Belief is here the 'money value' of inference, holding under the specifics of general rules the horizontal of extensive magnitude or nature. The composition of nature is *partes extra partes*, and general rules are both extensive (through the dynamics of habit) and corrective (through the limits of experience). The achievement here is not the *de jure* identification of the rules of intellect with those of nature but their *de facto* identification in the process of applicability (Deleuze 1953, 20-21). Considering that the mind is conjointly affected by the principles of association and passions, we can see that for each the becoming-subject of the mind sets foot into a sphere of applicability: the effects of association open the system of the intellect or "physics", those of passion, the system of ethics or culture. In each of them, we have a proper act of the subject; we speak thus of *belief* as a constitutive operator of inference in the system of intellect and *sympathy* as a constitutive operator of the political in the system of passions. You can follow on the next page our graphic diagram of this topic presentation.

My horse for an institution

I think that the role of Hume's institution theory as seen by Deleuze starts from what is thought when we grasp the meaning of experience. What is astonishing is not that we

acquire experience, one way or another, but that we (must) assume in this multifold form of experience a *radical asymmetric instance* which can justify and condition any experience (for any type of knowledge, we must presume a faculty of the mind). We note that the experience itself is not delivered miraculously but that it requires an environment (social – *societas*, politics – political) which once contracted and dealt with can tell something with regard to a particular form of experience; and I think this is the ‘intuition’ of Deleuze’s article *Instinct and Institutions* (Deleuze 2002e, 24). Hence, we speak about the experience of a language and an antecedent institution of language must be presumed; we talk about food, and the economic institution is to be presumed. And so raising it speculatively, one might say that personal experience assumes the preexistence of an environment, that experience as such is deployed by ‘institutional’ currency.

What is after all an institution? It certainly is not something that can be depicted by a “what is” question but by a “how” guiding investigation since, as explained, the asymmetrical instance is detected by effects or diverse experience of a type. This is after all a paradoxical relation because the antecedent (instance or institution) is not an experience but *a genetic condition* of it. In this case it is not envisaged a rational perspective (the innate) because this exterior environment or social milieu belongs and informs at the same time the individual (the empiricist dualism).

Returning to the distinction between nature and culture, we see that Deleuze’s Hume confers a theoretical framework of a naturalized human subject (biological organism with a number of tendencies) in which the “culture” is attested by a series of institutional relations, artifices designed to satisfy the tendencies and needs of the human organism. The social institution presents itself as an ‘indirect organized system of means designed to satisfy one’s needs’. So through the institutions we can determine types of social relations, as an example when we consider sexual desire, we spread a series of relationships that pivots on the institution of marriage (Deleuze 2002e, 25). One may wonder why when discussing about the ways to control different types of actions the concept of law is

not the main concern but institution. The difference is doubled, theoretical – for the law works in an institution (judiciary) and is thus derivative; practical – since the law only determines negative boundaries of our action (not to do) in a social field. The institution is a positive model of action since it can have different forms of material expression without losing the original power of a radical precursor, and this is the point in Deleuze's Hume regarding the function of institution (Deleuze 1953, 35). There may be different types of marriage and the law governing their common property follows a particular institutional model (Christians, Muslims, etc.).

However, the problems still linger for how can we explain the institution when we are talking in terms of tendencies or needs. Institutions cannot be explained by this tendency since history presents us with multiple forms of marriage with respect to sexual desires; therefore, no necessity is detected between them. As a result, Deleuze throws us into a paradox of understanding society because he talks about institutions when in fact he only argues about the procedures of satisfaction, and more since tendencies satisfied with these procedures do not cause or determine the procedures in any way. If we think that the utility (institutions arise because they are useful) could improve our explication with regard to the relationship between the tendency and the institution, the next simple and true question presents itself: useful to whom? It seems that the institutions send us to a social praxis which is constitutive with respect to the instances of which we are not aware in our experiences, those radical instances cannot be explained by tendencies or utility, and because utility itself implies tendencies therefore utility cannot explain anything (Deleuze 1953, 38). But what one gain is that between tendency and satisfying procedures a mediator is always necessarily met although the procedures are mere historical contingencies belonging to the social field.

The “exercise of thought” proposed by Deleuze with respect to Hume has to decide on the nature of the instances onto which the social forms of satisfying our tendencies depend. These institutions can have an anthropological solution focusing on the rituals of civilization or a Marxist approach analyzing the means

of production as the article *Instinct and institutions* points or a much elaborated scheme on the account of the relation between the faculty of imagination and indirect passions, as is developed in the third chapter of his first book. I will briefly present Deleuze's arguments for a possible 'solution':

1) When Kant defined philosophy as "science of the relation of all knowledge in respect to the essential purposes of human reason" (Kant 1998, A839) or "the love that sentient beings harbored to the ultimate goals of human reason" (Kant, 1993, B867) he obviously meant that the supreme goals or purposes of Reason formulate the cultural system or more simply put Nature and Culture are singing the same tune. Thus, the famous Kantian questions can find an answer without any puzzlement. In these definitions, we can however identify an attack to Hume's empiricism, since in empiricism reason is not strictly speaking a coalition of goals. The essential features of reason at Hume are only a particular way of achieving the aims/goals common to both the human and the animal kingdom. Thus, the asymmetrical relationship between nature and culture is revealing visible in the analysis conducted by Deleuze on Hume's philosophy. And I have no doubt that these are the motives that for Deleuze the reason is the faculty which organizes indirect, oblique goals or purposes of humanity, making thus culture a form of computing, detour (Deleuze 1953, 34).

2) The act of invention represents the modality through which the given is transcended and reconsidered under the dynamics of indirect passion and imagination. Deleuze captures the relationship between indirect passions and their objects as means of explaining the structure and function of society; by this he envisaged a critique of contractualist theories. This critique pursues the limited and punitive perspective of the legal framework that feeds the social dynamics of contractualist theories. Thus, the relationship between nature and society/culture does not bear the tension of the situation described by rights and laws, but a restored relationship framework that bounces from needs to institutions: the needs will be placed outside of society; and their possible satisfaction will be inserted through institutions as positive function of

society (Deleuze 1953, 26). Nevertheless, if the institution presents itself as an organized system of means designed to satisfy human needs we meet the equivalent problem again because utility neither triggers nor determines institutional procedures. One can say that the same desires open multiple forms of satisfaction but stunningly can never explain the particularities of any procedure of satisfaction. But how can we explain the emergence of rules? What relation is required to capture the utility of those?

3) The faculty of imagination is the instance that determines the constitutive relationship between needs and the procedures of satisfaction. Why so? Because passions are reflected in imagination together with their circumstances; and in the precise cause of indirect passion, we find that between desire and its object, imagination opens a general and virtual network of circumstances. Thus, the tendency of imagination comes to explain the way a desire can group possible objects of satisfaction. Furthermore, general rules are nothing but modes of procedures of satisfaction engulfing virtual circumstances of any possible expressions of tendencies. One can understand thus the function of justice as registering possible circumstances for relations and giving borders to social action, moving the passionate partiality of sympathy, providing the “playground” of the society of men. The political and judicial institutions together constitute society, that is, regulate the operative naturalness of the subject by rules that provide an extended vivacity for the whole social sphere. Society has not primarily the legitimacy given by a social contract because the social contract is secondary and could only be conceived suitable in relation with human creativity. In addition, institutions express an innovative approach regarding the social manners of satisfying human needs that articulate the structure of any social contract. Innovation is a statement about our continuous relation with the world, and it always has a social content.

After the descriptions of the three functions of Deleuze’s ‘exercise of thought’ as I assumed to be present in *Empiricism and Subjectivity*, I will briefly point with no claim of exhaustivity what is in my opinion, the elements that are

continued in his first period: a) The theory of relation (exterior to their terms) conceived in the fabric of Hume's empiricism is developed and transformed until is settled in the topic of disjunctive synthesis from *Difference and Repetition* and *Logic of Sense* as logic of the distribution of divergent series. With Nietzsche, we have the logic of relations of force as contingent exteriorities and necessary relation with respect to the genetic principle of the will to power. And in his commentary of Spinoza, the concept of the individual is not thought of in a position to substance but as a relation of independent terms and pulsation of *conatus*; b) the importance of the topic of "circumstance" starts with Hume that ends with the apprenticeship of thought from *Difference and Repetition*. I think that we can speak vis-à-vis the philosophy of Deleuze of a kind of empiricism as 'glimpse of the immediate'. A philosophical procedure that evacuates the Hegelian 'mediated' rendering the process of experience to be a beacon of novelty – the negative is out of contradiction, and the movement bears no trauma of *Aufhebung*. Firstly, with Hume 'circumstance' is the principle of individualization and the sufficient reason of the association of ideas; secondly, with Proust by the investigation of the signs as real conditions of thought; thirdly, with Nietzsche and Spinoza as a dimension of ethics pointing the real conditions of becoming-active; c) The theory of institution is continued and re-invested in his book on Sacher-Masoch where the tension between contract and institution is kept. The political envisaged by the theme of institution is abandoned but the problem it poses is retaken within other theoretical clothes in *Anti-Oedipus*.

NOTES

¹ I will translate the French 'esprit' with 'mind' on the account that the English translators of Hegel's *Phenomenology* have chosen 'mind' for "Geist" and French translators chose 'esprit' for the same German noun. The selection is appropriate by the semantic variation of French and English nouns substitutes. Another decisive point is the orientation of French translators of Hume's *Treatise* who chose 'esprit' for the English 'mind' making clear Hume's point by rendering the function 'intellect' of the mind by 'entendement'.

² I think that Deleuze's 'principal topic' presents some flaws. The principles of association are those that make possible the relation of ideas and we have

no clue of their origin, hence the dualism. But the principles of passion are not very clearly explained regarding their necessity of unknown causality upon mind. Deleuze mentions that only together can they explain the appearance of the subject. And then 'experience' and 'habit' are principles of human nature, but their presence is a topic after the showdown of the principles of association and passion, as a consequence they are derivative principles and only conditions of possibility. And on other occasions Deleuze uses the term principles as 'something without which we cannot understand x' as time in respect to propriety. This is an issue that makes Deleuze's Hume hard to follow.

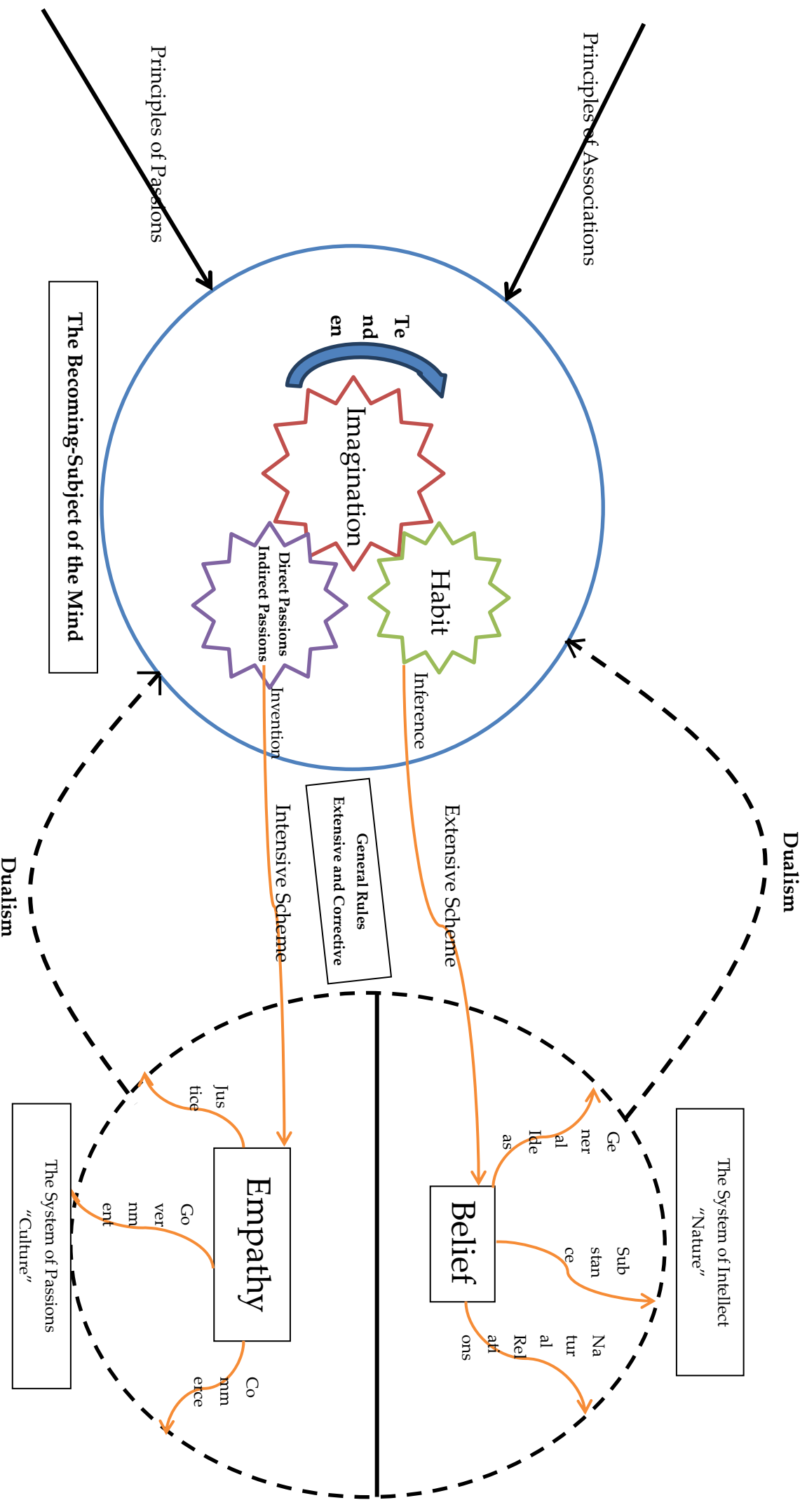
³ That could be understood as a Deleuzian remaking of the genetic unity God-Subject mastered by post-Kantians as Schelling, Fichte and Hegel (Guérault 1930, 3).

⁴ Arnaud Bouaniche specifies that for Deleuze the genesis of the subject presupposes in fact the return to a point of view that precedes the subject and the classic division subject-object (Bouaniche 2007, 55). I want to make some points regarding Bouaniche's statement. First of all, the subject of various subjectivities is a lovely plot from Heidegger's *Being and Time* (Heidegger 1996, 56-58), and can be seen at work at Foucault also. I mentioned this to make clear that the subject of the subjectivities bracketed by any phenomenological use is nothing but raw (pre-individual) dispositions that are caught and variously assembled in the actual forms of subjectivations. So to reframe, there is no anterior point of subjectivities but only images of thought or relations of force. One can trace the dissolution of the *onto-subjectivities* of the subject in the genealogical dynamic topologic-typologic in his work on Nietzsche, and in the relation virtual-actual from *Difference and Repetition*.

⁵ We can trace the source of this problematics back to Sartre's *Transcendence of the ego* (Sartre 1957, 40, 110).

⁶ The attempt to found a new philosophy of the subject (practical) is a directory speculative requirement of the 50's French intellectual environment that splits into two major directions: phenomenological existentialism and humanistic Marxism (Gros 1997, 8). I believe that these two 'marks' are also visible in the Deleuzian reading of Hume: first by considering knowledge as an act of transcendence. That is why 'belief' and 'invention' are both ways to overcome and reconfigure the given. Transcendence is both *act* and action; the institutional theory as dimension of politic and history.

⁷ The announced dualism of empiricism is not continued into a separation between the system of intellect and that of passions. „La nature n'arrive à ses *fins* qu'au *moyen* de la culture, la tendance ne se satisfait qu'à travers l'institution. C'est en ce sens que l'histoire est de la nature humaine. Inversement, *la nature est trouvée comme le résidu de l'histoire*” (Deleuze 1953, 33). Their separation is only a distinction of reason because only their conjoined action can explain the possibility of action and knowing through history and hence the play of human subjectivity. If there is only a 'readable' subject of praxis there is correspondently only one world. The distinction is only methodological; to be more precise we are dealing with a slow motion explanatory procedure.



REFERENCES

- Badiou, Alain. 1997. *Deleuze. La clameur de l'Être*. Paris: Hachettes Littératures.
- Bouaniche, Arnaud. 2007. *Gilles Deleuze. Une introduction*. Paris: Pocket.
- Deleuze, Gilles. 1953. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles. 1964. *Proust et les signes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles. 1965. *La Philosophie critique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles et Claire Parnet. 1977. *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- Deleuze, Gilles. 1981. *Spinoza – Philosophie pratique*. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1990. *Pourparlers. 1972-1990*. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. 2002a. “La méthode de dramatisations”. Dans *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, 131-162. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. 2002b. “Gilles Deleuze parle de la philosophie”. Dans *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, 198-201. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. 2002c. “Hume”. Dans *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, 226-237. Paris: Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles. 2002d. “Jean Hyppolite. Logique et Existence”. Dans *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, 18-23. Paris: Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles. 2002e. “Instinct et institutions”. Dans *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, 24-27. Paris: Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles. 2003. “Préface pour l'édition américaine de *Empirisme et subjectivité*”. Dans *Deux Régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, 341-342. Paris: Éditions de Minuit.

Gros, Frédéric. 1997. *Foucault et la Folie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Guérout, Martial. 1930. *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. Tome I. Paris: Les Belles Lettres.

Hardt, Michael. 1993. *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. London: UCL Press.

Heidegger, Martin. 1953. *Kant et le problème de la métaphysique*. Traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris: Gallimard.

Heidegger, Martin. 1996. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press.

Hume, David. 1978. *A Treatise of Human Nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. New York: Oxford University Press.

Kant, Immanuel. 1993. *Opus Postumum*. Translated by Eckart Förster and Michael Rosen. New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Sartre, Jean-Paul. 1957. *The Transcendence of the Ego*. Translated by Forrest Williams and Robert Kirkpatrick. New York: Noonday Press.

Sauvagnargues, Anne. 2010. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*. Paris: Presses Universitaires de France

Villani, Arnoult. 1999. *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Belin.

Worms, Frédéric. 2009. *La philosophie en France au XX-ème siècle*. Paris: Gallimard.

Worms, Frédéric. 2000. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses.

Emilian Margarit is a post-doctoral researcher (PhD Philosophy) at the Romanian Academy, Iasi. His fields of interest are Early Modern philosophy, contemporary French philosophy, the concepts of nation and minorities.

Address:
Emilian Margarit
The Romanian Academy, Iasi
Str. T. Codrescu no. 2
700481, Iasi, Romania
Tel.: +40.332.106506
E-mail: emi_margarit@yahoo.co.uk

Book Reviews

A catalogue of „delicate” ideas

Doris Mironescu
“Al.I. Cuza” University of Iasi

Valeriu Gherghel, *Breviarul sceptic. Și alte eseuri despre simplitate*, Iași, Polirom, 2012, 256 p.

Keywords: interpretation, adequation, reading, meaning, simplicity

Valeriu Gherghel’s new book has all it takes to charm its reader and make him stop and ponder. It is, as its author advertizes, a book on simplicity in interpretation or a pladoyer for honesty in the act of reading, against complicating it with „interesting”, but in the end unnecessary significations. However, the plot is a bit thicker than this.

Valeriu Gherghel is an avid investigator of the semiotic fallacies and a collector of bizarre and extreme cases in literature and the craft of reading in general. In the present book, Gherghel concetrates on a single theme for his essays, namely the question of the false knowledge produced by any interpretation that is meant to increase the interpreter’s own glorification. Such interpreters may be extravagant literary critics, always looking for „deeper” significations in places where they are not to be found. Also guilty are the worshippers of a single church, which teaches them the obligatory outcome of their every interpretive act, to which end they are encouraged to employ any necessary means. And equally to blame are the writers who forbid their readers the identification of any meaning in their confuse texts, those who deny interpretation the right to interpret because of a too imprecise or too restrictive dogma of the artistic object. In this context, Gherghel feels free to write texts on delirium in interpretation, on brevity, on tautology, and on the void of

signification. My favourite is the series of four essays dedicated to the arch-symbol of the rose, the four essays dedicated to the semantic unfolding of the rose in Angelus Silesius, William Blake, and Gertrude Stein. In each of these, Gherghel remains a first-rate author, like in his spectacular first volume, *Porunca lui rabbi Akiba* (2006).

Postulating explicitly the problem of interpretation as his object of study, Valeriu Gherghel seems to narrow the angle of his hermeneutical investigation, in comparison with his 2006 book. Maybe, indeed, the essayist wanted to write a more studious book, set on a particular problem: adequation in interpretation, by methodically eliminating everything that seems superfluous. But if this was his intention, it fortunately could not be thoroughly put into practice. As one can easily see, Valeriu Gherghel's essays are just as inventive, efervescent, ingenious, spirited as those in his previous volume. He talks at length about the virtues of a judicious use of Ockham's razor, setting them against the vicious application of an occult reading to the story of the Three Little Pigs. He analyses Erich Auerbach's insistence on the legitimacy of a literal interpretation of *Don Quixote*, and contrasts it with the philosophical allegoresis built around the same book by Miguel de Unamuno. He reveals the uninspired choice of Saint Augustine to look for salvational meanings in what proved to be a simple translation error of a Biblical psalm. He denounces the absurd ipseism propounded by modernist poetry, which denies itself the ambition of „meaning” something, in order to simply „be”, as Archibald MacLeish requires in an unjustly famous verse. He researches the refined curiosities of the bookish writers, from Christian Morgenstern's poem without words to the literature made of blank pages in works by Laurence Sterne, Alexandru Odobescu, Vasilisk Gnedov or Mihai Ursachi. He wonders at the performance to summarize in on line the *Iliad*, of the *Search for Lost Time* or of *Moby Dick*, and questions the ability of book indexes to justly abridge the universe of a book which refers, among others, to Crete, crime, crustaceans or cunnilingus.

One may read Gherghel's essays in favour of simplicity in reading as referring specifically to the troubles in today's

culture. In Romania, tradition has indeed attributed the „tenth muse” to literary criticism, hence a propensity towards abundant and sometimes abusive complexity in the reading of literature. Any critic needs to be reminded sometimes that any reading is already hermeneutic; that the „joy of reading” is never naive enough to be set apart from interpretation; that there are reading habits that can overturn even the best interpretive intentions; that the artist’s mythology must not become the critic’s. Gherghel’s joyous and erudite essays on reading errors and on the definitive opaqueness of several canonical texts fulfil this role elegantly. But I think that the beauty and the importance of his book lay elsewhere.

By putting the problem of the adequate interpretation, Gherghel points towards meaning in reading and towards a good understanding of signs and messages. It is not a mere question of method in interpretation which might be answered by the indication of a critical school or another. The question in this book is the question of the essay in general: how can one read texts without rendering them false and mystifying oneself at the same time? How does one interpret a text without betraying their commitment to truth by forcing a predefinite meaning, an *idée reçue*, upon it? The problem of reading is a personal problem, and writing about Saint Augustine on the Bible or about Auerbach on Quixotte, Valeriu Gherghel is always writing about himself. It is the very condition of the essayist, who knows very well that one cannot be truthful about oneself by writing a flattering autobiography, but maybe, instead, by reading attentively those who once spoke for them. Gherghel makes it clear at one point in his book: „Actually, to be perfectly sincere, it was not so much Albérès’s predecessors who interested me, but my own precursors. They are really not that many...”.

I was also fascinated in this book by the manner in which the author stages his appearances. I don’t mean by this that Gherghel puts on a narcissistic show for the enjoyment of a privileged readership. The author is adamant about „hiding” his presence in the text, a fact proven by some readers’ impression that his new book is more „scientific” than the first. However, one cannot fail to detect the places where the author

ingeniously and abruptly changes the „normal” scholarly protocol by addressing directly his reader on some image in Dante’s *Commedy*: „Do you remember?”. Or the pages which make clear both the affective presence of the author and the parody of such a cliché: the sterile conflict of diverging interpretations generates feelings of „regret, spleen, futility, discretion, uselessness, humility”. Or the ironic presence of ambiguous metaphors: „Here is yellowness: watch the cluster of this grape! Here is sweetness: taste the honey! Here is redness: consider William Blake’s rose!”. I am not simply pointing out these places in the text for their „savour”, because Gherghel’s book does not need special effects to prop its ingenious arguments. But these elements of complexity are relevant for establishing the distance between the essayist and the objects that he „considers”, and not merely „tastes”. And this distance is the very space where interpretation is born. The essayist is obliged to write about interpretation. It is his destiny, for he speculates on the ambiguities and eccentricities of the significations that he discovers in his experience or in the experience of others. This is not about elegance in style: Valeriu Gherghel is one of the most pure-breed essayists in Romania. And it is the literary critic’s duty to say that.

Address:

Doris Mironescu

“Al.I. Cuza” University of Iasi

Department of Letters

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: dorismironescu@yahoo.com

Academic Obsolescence – between Metaphor and Reality

Camelia Grădinaru
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi

Kathleen Fitzpatrick, *Planned Obsolescence: Publishing, Technology, and the Future of the Academy*, New York and London: New York University Press, 2011

Keywords: obsolescence, academic community, publishing, scientific research, cooperation, digital culture

Kathleen Fitzpatrick is professor at Pomona College, and the author of the book *The Anxiety of Obsolescence: the American Novel in the Age of Television* (Vanderbilt University Press, 2006), also co-editor of *Pearson Custom Library: Introduction to Literature* (Pearson, 2006, 2008, 2010) and author of an impressive number of scientific articles. Her interest concerning the integration of new technologies within scientific research and the enlargement of cooperation in the academic communities are also visible when we think that Kathleen Fitzpatrick is deeply involved in the MediaCommons digital network, a true community for “scholars, students and practitioners in media studies, promoting explorations of new forms of publishing within the field” (Fitzpatrick, Santo 2012). MediaCommons includes many projects, such as In Media Res,

* *Acknowledgment:* This paper is part of a research financed by The Operational Sectorial Programme for The Development of Human Resources through the Project “Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes” POSDRU/89/1.5/S/49944

MediaCommons Press, *The New Everyday*, the main idea being that of developing a “scientific ecosystem”, a sort of “Facebook for researchers”, where free talk, text publication or interpretation stand for valuable practices. Moreover, the goal underlying this network is both difficult and ambitious – to induce a mutation of the understanding of the concept of “publication”, through the transparentization of the process of writing (the author, the editor and the readers are all present), and not only of the product. This transformation is not equivalent with that of a mere textual support change (from print to digital), but it represents the creation of a new form of “digital pedagogy” that would revitalize the academic discourse.

Planned Obsolescence: Publishing, Technology, and the Future of the Academy is a substantial analysis of some of the most important topics within the academic community. Thus, themes like peer review (history and future trends), authorship (birth and “death” of the author, transition from the paradigm of intellectual property to that of the gift economy and from text to hypertext etc.), the problem of data base management, the electronic books, the lecture of the digital text, the efforts of cultural preservation are pertinently tackled. Last, but not least, Kathleen Fitzpatrick discusses a few contemporary issues of the university (for instance, its mission nowadays), also its relationship with scientific books publishing and the new forms of cooperation implied by the latter. What attracted me to this book, beyond its up-to-date content, writing style and argumentation, is the history of its writing and publication, as well as the dominant metaphor present in Fitzpatrick's works (“obsolescence”).

Also, I have to mention Fitzpatrick's use of CommentPress (open source) during writing, so that paragraphs, full pages or the whole book could be commented or criticized by the readers. Thus, meaningful insights were integrated in the final text; even though the book was published in print format in 2011, Kathleen Fitzpatrick has blogged at *Planned Obsolescence: Publishing, Technology, and the Future of the Academy* since 2002. Moreover, one of the reviewers – Lisa Spiro – has agreed to publish, on the blog, her comments and corrections pertaining to the traditional

peer review procedure, and the author has been able to openly leave replies, and the readers could now participate in a process that is usually done “behind closed doors”.

As to the idea of the book, things are tightly connected with Fitzpatrick's experience of publishing *The Anxiety of Obsolescence: the American Novel in the Age of Television*, initially refused by a publishing house on the grounds of “crisis in academic publishing”. This argument represented the beginning of a long lasting reflection about “the viability of the book as a form” (Fitzpatrick 2011, 3), especially the genre of academic monograph, and also about the relationship among old media, new media and scientific research. Far from asserting the thesis of the “book extinction”, the author thinks that the publication of academic works is governed by a “zombie logic” and raises a fundamental question: “If the traditional model of academic publishing is not dead, but undead – again, not viable, but still required – how should we approach our work, and the publishing systems that bring it into being?” (Fitzpatrick 2011, 4). In this context, the move towards the digital realm might just be considered a redeemer, but this is a solution that needs further nuances, having in mind the fact that the cultural production is not limited to printing, stocking and distributing texts. In order to actually implement such a move, we need technological, social and, not to be forgotten, institutional changes. These should insure the same status for Internet publication as in the case of classical print at a renowned publishing house, and this situation would represent a real incentive for researchers in terms of being open minded to new forms of doing research: “Until scholars really believe that publishing on the web is as valuable as publishing in print – and more importantly, until they believe that their institutions believe it, too – few will be willing to risk their careers on a new way of working, with the result that that new way of working will remain marginal and undervalued” (Fitzpatrick 2011, 10). In this vein, it is necessary to dedicate time and energy to a deep study of the new forms and structures of authorship that were derived from the use of new media and of the ways people write and review online. In this particular case, the academic community

has to rethink a significant part of its structure and functioning, analyzing “the risks and the benefits” of new media. Kathleen Fitzpatrick claims that the types of intellectual cooperation brought about by new media, the conversation dynamics and the critique, the insertion of the reader in the process of publication are really good examples of added value, and they are even easier to accomplish now than in the traditional fashion.

Also, there are important changes to be made in the case of editors, who might need to modify their business plan and strategies, and the same thing goes for the university which, as a whole, has to rebuild the links among libraries, university presses and centers of information technology. Even if the pressure on author/professor/researcher reaches high levels due to this openness and transparency in the act of writing, it might be that the future of humanistic sciences should depend on it. To support this claim, Fitzpatrick creates a delightful deconstruction of the idea of originality of academic writing, an idea surrounded by stereotypes, “fixations” and myths. In a healthy and lucid manner, the author says: “some of the most important work that we can do as scholars may more closely resemble contemporary editorial or curatorial practices, bringing together, highlighting and remixing significant ideas in existing texts than remaining solely focused on the production of more ostensibly original texts” (Fitzpatrick 2011, 12). Even if (truly) original texts emerge from time to time, the most consistent part of research activities fits the profile done by Fitzpatrick, and this, of course, does not entail that they are of a lesser quality and does not mean that the researchers are not striving to get meaningful results. This leads to a better recognition of the effects that different themes, ways of thinking and writing or interpretation methods have on our own texts or on our own manner of doing research. Following this line (books are made of other books...), the concept of collaboration becomes more “natural” and more salient.

Our constant concern for the outdated, the unfashionable, and the worn-out aspects of our culture cannot be set apart from a certain state of anxiety that the members

of the academic communities strongly feel sometimes. But, Fitzpatrick insists, the association between the concept of obsolescence and the concept of cultural extinction is a simplistic connection, which needs to be overtaken. Materially speaking, this “rustiness” or obsolescence is far from being real, since the books (in their print version), for instance, continue to exist and to be read. Obsolescence, Fitzpatrick warns us, should rather be interpreted as a political or as an institutional one, because “agonized claims of the death of technologies like print and genres like the novel sometimes function to re-create an elite cadre of cultural producers and consumers, ostensibly operating on the margins of contemporary culture and profiting from their claims of marginality by creating a sense that their values, once part of a utopian mainstream and now apparently waning, must be protected” (Fitzpatrick 2011, 2). This idea is present, moreover, in Fitzpatrick's first book, where the theme of obsolescence and the theme of postmodernism are united in the “rhetoric of *post*”, a rhetoric that hides, nevertheless, a crucial part of social reality (Fitzpatrick 2006, 41). Thus, Kathleen Fitzpatrick asserts that the main issue “is not whether print culture is dying at the hands of the media, but rather what purposes announcements of the death of print culture serve, and thus what all this talk about the end of the book tells us about those doing the talking” (Fitzpatrick 2006, 3). In this context, the author has some high hopes for the answers that the academic community will find to the questions raised by the types of obsolescence that this community has to face. An “institutional will”, she adds, is also needed in order to capitalize on the benefits of the new technologies.

Planned Obsolescence: Publishing, Technology, and the Future of the Academy is the authorized opinion of a specialist that is both a member of a traditional academic community and a person deeply involved in digital projects and online scientific communities, a specialist that has both the position and the necessary experience to deliver an analysis that is worth reading. Moreover, the conceptual unity given by the key term “obsolescence” – present in many of Fitzpatrick's papers – offers an extra degree of credibility to her study. This

book can be a challenging work not only for specialists or students in the field of communication, not only for editors or librarians, but also for a wider public, a public interested in the present and future of the humanistic sciences.

REFERENCES

Fitzpatrick, Kathleen. 2006. *The Anxiety of Obsolescence: the American Novel in the Age of Television*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Fitzpatrick, Kathleen. 2011. *Planned Obsolescence: Publishing, Technology, and the Future of the Academy*. New York and London: New York University Press.

Fitzpatrick, Kathleen, Santo, Avi. 2012. “About MediaCommons”. Accessed September 10.

<http://mediacommons.futureofthebook.org/about-mediacommons>

Address:

Camelia Grădinaru

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy

Bd. Carol I no. 11

700506 Iasi, Romania

Tel: (+) 40 232 201282

Email: cameliagrădinaru@yahoo.com

Philosophy in the educational process: Understanding what cannot be taught

Lucian Ionel
Albert-Ludwig University of Freiburg i. Br.

Gregory Loewen, *Hermeneutic Pedagogy: teaching and learning on dialogue and interpretation*, Alcoa: Old Moon Academic Press, 2012

Keywords: hermeneutics, pedagogy, tradition, finitude, phronesis

A human being must learn very much in order to lie, in order to fight his fight for existence: but everything that he learns and does in this respect as an individual still has nothing to do with education.
(Nietzsche 2003:81 [1872])

There was a time when Plato meant to throw the poets out of the town. The reason had to do with educational matters. Nevertheless in real towns it is the poets who are kept and it is the philosophers who are hunted. This reminiscent frustration is likewise a pedagogic issue – in Plato's time and still in ours. It is not the philosopher's social role or the presence of philosophy *as such* in society that is the main concern, but how education defines itself and to what extent it determines itself *philosophically*. Philosophy has a radical way of approaching and dealing with knowledge – for instance, it tries to overcome doctrines which do not question themselves and to compensate for the progressive drift of using and expanding knowledge only technically. Philosophy tries to *understand* the world and it is precisely this understanding of experience that represents the ultimate goal that the human being has as a living learning process.

Such an idea is exactly one of the things that Gregory Loewen is trying to convince us of in *Hermeneutic Pedagogy: teaching and learning on dialogue and interpretation*. The book, published in 2012, not only aims to expound the educational process in the hermeneutical tradition, but is also an essay on the educational model the author calls the *hermeneutical circle of experiential pedagogy*. Loewen elaborates a conception of learning which considers the dynamic relations between the conservative, the technical and the moral dimensions of education.

Whereas “What is generally called education tends to separate beings from one another and from their common existential envelope of humanity” – the political sphere from the personal one, the objectivity from subjectivity –, Loewen underlines the interdependence and the perpetual dialogue between these three dimensions. He calls these dimensions: *hexis*, *praxis* and *phronesis*. The entire book works with these three concepts and the author dedicates a chapter to each: chapter two *Hexis – What students bring to overcome*; chapter three *Praxis – what attempts the overcoming of previous prejudice*; and chapter *Phronesis – experience and knowledge as practical wisdom*. A first chapter of the book is meant as an extensive introduction, where we experience a short but broad journey into Heidegger’s realm of Daseins’ analysis, in which we also meet Gadamer, Ricoeur, Dewey and Adorno.

How does the author, an anthropologist by profession, define the above-mentioned three concepts? *Hexis* stands for traditional customs and the concept describes how we borrow behaviours and beliefs from our ancestors. It also discusses how this heritage is a constituent factor of education. Thus *hexis* refers to the very social dimension of education, to the aspiration for reproduction and conservation of cultures or societies.

Custom is only a first step in the dialectical process of learning. As Bob Dylan said, “The times they are a-changin’”. Not only do we forget and alter what we are taught, but also come to contest. “Customs are reinterpreted, theory adjusted to suit reality, the social reality of tradition is reshaped, and the episteme of the serious business of constructing knowledge

takes on its new historical task.” The second step of a learning process is *praxis* applied theory. Its aim is to expand knowledge, to use it for progressive purposes. The institutions, says Loewen, are now the medium through which a paradigm comes into being.

While ‘repetition’ is the key word for *hexis* and ‘extension’ for *praxis*, the process of learning fulfils itself in *phronesis* or practical knowledge. “While custom presents a ready-made reality for our consumption and oblation, and theory presents to us the revolution of consciousness that overturns that world, practical wisdom shines upon the light of worldliness, the way in which the world worlds itself.” Through *phronesis* the hermeneutical circle of experiential pedagogy, as Loewen calls it, closes and accomplishes itself. It enlightens the other two constitutive dimensions, it puts them into question and reveals the abilities they do not capture, but which are central to the human being as a learning being. *Phronesis* names the radical learning experience that one individual has, experience which cannot be taught. Because it puts all that one can teach or study in another light, it is a hermeneutical experience *par excellence*.

According to Loewen all of this is a “learning that has nothing to do with education.” Which is to say that this is the very expression of how human life is lived – in its ongoingness, in its play of certainties, beliefs and doubts, in its dialectic of hope and disappointment, in its repeated revaluation. This idea recalls the Hegelian concept of experience Gadamer redefined. “Such experiences cut into the heart of what we thought was true, and reorder our expectations, both of ourselves and of others”, says Loewen.

We remember that this kind of experience is negative: one has to give up one’s own knowledge while searching for the truth and at the same time recognize its intangibility; one comes furthermore to make the experience furthermore of supra-individual structures which determine the experience of the world. It is not *I* who is making this experience, but that which precedes me, that which is beyond me as an individual. As Loewen puts it, this learning experience concerns not only important biographic facts, which define one’s individuality, but

a horizon that exceeds the individual limitations and which makes learning possible. In this sense, Loewen speaks of “looking into yourself while looking beyond yourself”. In another part, he argues that we have to recognize that we are but parts of a whole. This relation is also valid vice versa: That which we do as individuals has significant consequences for the whole, even “to whom I appear to have no living connection.” This idea is the point of departure for ethics and therefore *phronesis* initiates moral knowledge in the form of an ethical dialogue.

This form of dialogue in which *phronesis* fulfils itself has an open character: it recognizes its own perspectivism and it is always ready to reevaluate. *Phronesis* is aware of both the deep historical dimension in which it finds itself and the finitude of experience. By contrast, science aims, says Loewen, the “supra-human prosthesis” and custom manifests the desire of a culture to stay in course, beyond the individual and time. But recognizing the mortal character of phenomena makes freedom possible. Thus *Phronesis* also appears to be the expression of worldly wisdom. It opens a hermeneutical horizon in which what is at once given and what may come, *hexis* and *praxis*, are understood in their relativity, brought into question and at the same time acknowledged as constitutive dimensions of education.

What Loewen argues in his book is eventually the relevance of a hermeneutical discourse in the field of pedagogy. While he tries to embrace many areas and perspectives, he stresses the importance of what we may call wisdom, thinking and understanding in the learning process. It is not just a purely philosophical work, it also relates to practical pedagogic issues by providing examples of students’ testimonies to their learning experience and perception of professors.

Hermeneutics appear then not only as a tool for understanding education, but also as the self-realization of learning. Being conscious of what learning actually is enhances the learning process, it perfects it. In other words, authentic learning is understanding learning and relating deliberately to it. “The process, by which we attain the higher forms of humanity, is that of learning and thence understanding. The

prior prejudice of the world as it has been is overturned by hermeneutic experience.”

The philosophical idea that drives him in this undertaking is that bringing into consciousness the structures and conditions that determined the own experience in the first place. What is gained through this process is what we call self-knowledge: “Phronesis sees through the practicality of repetition and extension by seeing them as rationalizations for the world as it has been. In its subtle but forceful presence, the wisdom of reflective practice asks us to stand outside of the dominion of discourse, the caveat of custom, and move ourselves into the brightest human light of self-understanding anew.”

Address:

Lucian Ionel

Albert-Ludwigs Universität Freiburg

Philosophisches Seminar

Platz der Universität 3

D - 79085 Freiburg i.Br.

Email: lucian.ionel@yahoo.com

Journal Details

Frequency

2 issues per year, published

June 15 (deadline for submissions: February 15) and

December 15 (deadline for submissions: August 15)

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial policy

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

We only publish articles that have not been previously published. Republication of an already published article is possible only in exceptional cases. Manuscripts should not be currently under consideration with another journal.

The opinions expressed in published articles are the sole responsibility of the authors and do not reflect the opinion of the editors, or members of the editorial board.

Journal sections

Each issue contains research articles on a specific philosophical topic, a *Varia* section with articles not related to that topic, and a *Book Reviews* section. Philosophical debates are also welcome.

Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Peer Review Policy

Papers are refereed by two anonymous reviewers. The refereeing period is 3 months. Authors will be notified by email if their text is accepted for publication, recommended for revision, or rejected. All submissions should be prepared for blind reviewing: authors should remove all information that could reveal their identity and provide their name and contact information on a separate page.

Rights

All rights remain with the authors. Authors retain the right to republish their articles in original or changed format with a note indicating that they were first published in our journal.

Open Access Policy

Meta adheres to the Open Access policy. All texts are available free of charge on the website www.metajournal.org

Submission Guidelines

Text Formatting

Texts should be submitted in .doc or .rtf format, and edited using the Times New Roman font, 12 point font size (10 point font size for endnotes).

Title Page

Texts should be prepared for blind reviewing. Authors should write their name, position, affiliation, and contact information (including e-mail address) on a separate page.

Abstract

All submissions must be accompanied by an abstract (max. 200 words) in English, together with the English version of the title.

Key Words

5-10 key words should be provided in English, after the abstract. This applies to book reviews and debates as well.

Length of texts

The length of texts submitted for publication should be 3,000-7,500 words for articles and 1,000-2,000 words for book reviews.

Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Informations about Authors

Authors should also submit a short description of their research interests and recent publications. This description should not exceed 5 lines and should be sent separately.

Citations and List of References

References should follow the author-date system of the Chicago Manual of Style, the 16th edition (see the [Quick Guide](#)).

Sources are cited in the text, in parenthesis, as follows: author's last name, date of publication, page number. Citations in the text must agree exactly with the list of references. All sources that appear in the one place must appear in the other. Multiple sources by the same author(s) should be listed chronologically, from the earliest to the most recent. The reference list should only include works that are cited in the text.

Sample reference for single author books:

Citation in the text: (Dahrendorf 1997, 45).

Entry in the reference list: Dahrendorf, Ralph. 1996. *After 1989. Morals, Revolution and Civil Society*. New York: St. Martin's Press.

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Sample reference for journal articles:

Citation in the text: (Bernstein 1982, 825)

Entry in the reference list: Bernstein, Richard J. 1982. From Hermeneutics to Praxis. *Review of Metaphysics* 35 (4): 823-845.

For all other references, please consult the Chicago-Style Citation Guide:

<http://www.chicagomanualofstyle.org/contents.html>

Endnotes

Notes should be numbered consecutively and placed at the end of the text (endnotes), not as footnotes. They should only be used to provide further information about a particular idea. Endnotes cannot be substituted for the Reference List.

Acknowledgments

Acknowledgments of grants, funds, etc. should be placed before the reference list. The names of funding organizations should be written in full.

Submission

Papers should be submitted as e-mail attachments to the editors at: editors[at]metajournal.org

Contact person: Dr. Cristian Moisuc

Contact (Postal address for submission)

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences

“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi

Bd. Carol I, no. 11

700506, Iasi, Romania

Tel.: (+) 40 232 201284; Fax: (+) 40 232 201154

Email: editors[at]metajournal.org

Contact person: Dr. Cristian Moisuc

Call for papers

Articles for the *Varia* and the *Book Review* sections can be submitted at any time.