



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



PHILOSOPHIA

1/2014

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
PHILOSOPHIA

1/2014

April

CHIEF EDITOR: Ion COPOERU (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)

EDITORIAL BOARD:

Jeffrey Andrew BARASH (Université Amiens)
Monique CASTILLO (Université Paris XII Val-de-Marne)
Chan Fai CHEUNG (Chinese University of Hong Kong)
Virgil CIOMOŞ (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Aurel CODOBAN (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Peter EGYED (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Eliane ESCUBAS (Université Paris XII Val-de-Marne)
Mircea FLONTA (University of Bucharest)
Gyorgy GEREBY (CEU Budapest)
Jad HATEM (USJ Beyrouth)
Lester EMBREE (Florida Atlantic University)
Marta PETREU-VARTIC (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Eveline PINTO (Université Paris I)
Anca VASILIU (CNRS Paris)
Károly VERESS (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Alexander BAUMGARTEN (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Marcel BODEA (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Gabriel CHINDEA (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
László GÁL (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Dan-Eugen RAȚIU (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Lasse SCHERFFIG (Academy of Media Arts, Cologne)

EDITORIAL COMMITTEE:

Tomas KACERAUSKAS (Technical University Vilnius)
Dietmar KOCH (Eberhard-Karls Universität Tübingen)
Alina NOVEANU (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca / Eberhard-Karls Universität Tübingen)
Attila SZIGETI (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Tincuta HEINZEL (Academy of Media Arts, Cologne)
Emilian CIOC (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 59 (LIX) 2014
APRIL
1

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI PHILOSOPHIA

1

STUDIA UBB EDITORIAL OFFICE: B.P. Hasdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Romania,
Phone + 40 264 405352

CONTENT – SOMMAIRE – INHALT – CUPRINS

SEAN LENEGHAN, Catch-22: Anthropology, Autonomy and the Trial	5
JEAN-JACQUES SARFATI, La place de l'exception dans la morale de Bergson / <i>The Place of Exception in Bergson's Ethics and Politics</i>	29
ORMENY FRANCISC-NORBERT, State of Nature and other Savageries of Paganism in British and American Perspective	49
MARIA DIACONESCU, Dialogue and Empathy in Helping Relationships.....	65
BOGDAN MINCĂ, Heidegger und die Ethik: Die Vollbringung des Anderen / <i>Heidegger and Ethics: the Pro-ducing of the Other</i>	79
EMBOUSSI NYANO, L'identite dans les discours africains contemporains / <i>Identity in African Contemporary Writings</i>	97
GOZO ZENO, Aspects of Life in C.G. Jung: Its First and Second Halves.....	125

Issue Coordinator: Ion Copoeru

Publishing Date: April 2014

CATCH-22: ANTHROPOLOGY, AUTONOMY AND THE TRIAL

SEAN LENEGHAN*

ABSTRACT. This paper critically reflects on the process of pursuing autonomy through a doctorate in anthropology and the recurrent institutional obstacles in the form of bureaucratic oversight committees and departmental politics that are set against this project. I argue against these trends by drawing from my own experience by self-reflectively describing the corporate bureaucratic conformity within the discipline of anthropology and retain an ongoing commitment to the left-wing project within the discipline itself and the promise of human freedom contained within the traditions of critical knowledge.

Keywords: *anthropology, ethics, universities, autonomy, bureaucracies*

“There is only one Catch and that is Catch-22, which specified that a concern for one’s own safety in the face of dangers that were real or immediate was the process of the rational mind. Orr was crazy and could be grounded. All he had to do was ask; and as soon as he did, he would no longer be crazy and would have to fly more missions. Orr would be crazy to fly more missions and sane if he didn’t, but he if he was sane he had to fly them. If he flew them he was crazy and didn’t have to; but if he didn’t want to he was sane and had to. Yossarian was moved very deeply by the absolute simplicity of this clause of Catch-22 and let out a respectful whistle”.

*‘That’s some catch, that Catch-22,’ he observed.
‘It’s the best there is’, Doc Daneeka agreed. (Heller, 1994: 62-63)*

At the completion of my doctorate in anthropology (2010) several interrelated questions and new avenues of thought arose with the publication of my thesis (Leneghan, 2011), especially within the areas of ethics, university bureaucracies and the project of human freedom (autonomy). In the final paragraphs of my dissertation I came to understand the profound *sociological crises* and dwindling project of human freedom in late-capitalism. I was also aware of psychoanalytic and

* *Independent scholar, s_leneghan@hotmail.com*

Marxist theorists who studied and critiqued this historical dead-end in its individual and social dimensions (Fromm, 1941; Reich, 1970; Marcuse, 1964). To understand the roots of this crises I turned to the revolutionary thinker and social activist Cornelius Castoriadis (1997: 32-43) who describes the present epoch as “the retreat from autonomy: postmodernism as generalized conformism”. As we are living through this era there is an atrophy of critical thinking that distances itself from, and stands against, the *status quo* – a position that sometimes dissipate when it negatively encounters severe opposition from institutional corporate and bureaucratic conventionality.

Having undertaken my doctoral research within this era of neo-liberal conformism I have been compelled to think through and articulate some of the problems inherent in pursuing my own freedom (autonomy) within the institutional grounds of Australian universities. As such, in this paper I reflect with the benefit of hindsight on the circumstances of my doctorate in anthropology – from its early inception, developments and final completion – as I endeavored to navigate two Australian universities with their institutional arrangements, departmental politics and “ethics oversight committees” (discussed below). In writing on this subject, I also reflect on and articulate some of my own experiences that were shaped within the institutional field by drawing freely from my own historical circumstances as “the spring of strength of a potentially immensely rich monological dialogue” (Castoriadis, 1991: 19).

Undoubtedly one of the major institutional obstacles that I repeatedly encountered in my doctorate was the Australian Human Research Ethics Committees (HREC’s), a bureaucratic and intuitional process that systematically blocked, muddled and delayed my candidature for some four and a half years. In these wearisome rounds of negotiations I found that I had to constantly generate the requisite *willpower* (Baumeister and Tierney, 2011) and steadfast *perseverance* to sustain myself in a state of affairs that can easily erode oneself into a dismal state of “Surplus Powerlessness” (Lerner, 1986); here a corrosive sense of powerlessness can come to corrupt human beings in a very direct manner. It seems to me that Lerner (1986: 2) is right when he says that Surplus Powerlessness: “...makes us different, from how we would normally want to be. We look at the world and our own behaviour and we tell ourselves that although we really aren’t living the lives that we want to live, there is nothing we can do about it. We are powerless”. For although institutional settings can create powerlessness in our lives it is precisely in understanding something of this quagmire that academics can maintain their power over the generation of their own research and a sense of their own autonomy as human beings – what is universally known as *academic freedom*.

In international universities such as the United States, Ward (2010: 179) trenchantly critiques the “myth of academic freedom” in the neo-conservative era writing that “as a rule, exploration of the gulf separating rhetoric from reality stands to shed considerable light upon the actualities – as opposed to mythologies – of institutional character”. Traditionally, academic freedom designates that all researchers are free to pursue the truth: to enquire, to discover, to teach and pursue the truth as they see it (Ward, 2010). Hence there is to be no control or authority over the methods by which *the truth* is established. By drawing on my own doctoral experience I argue that within contemporary institutions that the project of human freedom (autonomy) runs up against recurrent obstructions when it comes up against the ethics oversight committees and the departmental politics of the neo-liberal “audit culture” (Strathern, 2000) and the generalized conformism of managerial and bureaucratic regimes. One leading Australian academic Professor Margaret Jolly (2005) has described how HREC’s are intensifying their influence over and control of academic research in the interests of presumed “ethical issues” and potential litigation against the university itself.

When I navigated the institutional, departmental and ethics politics of the university - sailing those treacherous waters between the “devil and the deep blue sea” - I invariably idealised myself as “a man-of-action” who could create and shape his own life circumstances in a prolonged series of frustrating negotiations. In these challenging conditions it was indispensable to cultivate a sustained sense of both *who* I wanted to be and *what* I wanted to achieve for myself. This is in direct opposition to demands of bureaucratic committees and departmental protocols who want you to be for them. In answering these questions I learned that there is a direct association between the intellectual *pursuit of knowledge* and my own project of freedom (autonomy). In this connection the project of freedom (autonomy) is undoubtedly *the most formidable task that any human being* in the present epoch of postmodernity is confronted with. As with other socio-cultural fields such as corporate conglomerates (Morgan, 1986), within universities one is surrounded on all sides by recurrent obstructions, irrational and contradictory politics, endless delays in straightforward tasks and the authoritarian demands of management that go hand-in-hand with sections of universities and their bureaucratic regimes.

Given the horror that many anthropologists and social scientists report from the institutional “ethics creep” (Shea, 2000; Wynn, 2011; 95), it can take some time to write up and comprehend something of these irrational and opaque processes. Furthermore, some researchers may hesitate to write critiques about management or bureaucratic regimes due to *the very real potential* for marginalisation in the workplace, psychological harassment, threats and in some cases violence - all of which are described in detailed case studies of “academic suppression” or “academic repression”

(Martin, 1986, 1997; Nocella, Best and McLaren, 2010). As I have explored the core of this experience I have been able to gain some new insights into this otherwise opaque process, which in turn, has enabled me to stand back and exercise my critical faculties to say something about this institutional fiasco though my training in critical anthropology.

The first thing that comes to mind when writing about the ethics oversight process is the innumerable negative aspects ('minuses') in the experience of pursuing my doctorate. These included boredom, stress, angst, anxiety, frustration, conflict and the resultant disillusionment with being pressured to go through the mechanizations of bureaucratic apparatuses and the concurrent departmental politics given by staff members (see Shea, 2000 for comparative examples). By recounting my own story I certainly hope to inspire other academics to speak up and publish their own horror stories and for the broader community to be better informed of the real problems inherent in Australian universities with their current ethics oversight processes (Jolly, 2005; Deli and Taylor, 2006). On the flip-side, the positive outcome ('pluses') of this experience is that it has enabled me to get a better sense this situation as a whole: and to bring into sharp relief my own personal values and political commitments: to have courage, perseverance, determination and an ongoing commitment to human freedom (autonomy).

Earlier I noted some of the institutional obstacles that I encountered within the several rounds of negotiations and conflictual engagements with the Australian HREC's. I will begin with some concrete reflections on my own life trajectory: What was it that inspired me to undertake the Ph.D.? What was the aim of this doctorate? What were the main obstacles that I encountered? And given these circumstances, what were the changes that occurred within me as a human being? It is these questions that have inspired me to undertake both a critique of the dominant and pervasive bureaucratic process and to argue for a viable alternative to academic research in this era of "The Retreat from Autonomy: postmodernism as generalized conformism" (Castoriadis, 1997: 32). Hence, in this paper I will elucidated and further clarify my own unique commitment to *human freedom* (autonomy).

1) Early Influences: a Young Intellectual

From an early age I found that my research was stimulated from a number of varying life experiences. A key inspiration for me was my father who introduced me to philosophy at the age of sixteen where we developed a passionate interest in several areas of critical thought though philosophical debate and dialogue. I certainly identified with my father both in terms of being a young man who was trying to work out those difficult questions in bringing my personality together: "who am I"? And what do I want to do with my life? The answer to this question was provided in our

conversations: we defined ourselves *as intellectuals*. In our long debates over points of the history of philosophy of science, ancient comparative philosophy, and the existentialists, a major imprint and inspiration was Kant's moral and political philosophy, especially his categorical imperative: to strive during one's life for the attainment of freedom, whilst simultaneously, extending this freedom to other human beings. To live this philosophy one would then take up battle-cry of the Enlightenment period: "*Sapere Aude*": DARE TO KNOW!

Given these points of orientation I consciously began the immensely difficult task of learning *to think for myself*, especially against my own society's everyday conventions, the ingrained *status quo*. A number of thinkers appealed to me at this time as I struggled to understand the nature of *alienation* within the capitalist system that is increasingly nihilistic (devoid of meaning and values) and irrationally set against human existence. This condition is the predicament or plight of "The Outsider" (Wilson, 1956), who takes a stand, rebels and revolts against their own society's norms and institutions. I felt a deep emotional affinity with some of the Outsiders that I read about, from the iconoclastic Nietzsche to the academic "rebel without a pause" C. Wright Mills. For inasmuch as the Outsider turns inwards, she or he struggles to find some meaning in their life, to come to an understanding of their place in a hostile world as they search for *the truth*.

2) Genesis: Origin of Ph.D.

Prior to enrolling in doctoral study (2001-2002) I completed my undergraduate degree in the Social Sciences at James Cook University North Queensland, majoring in anthropology. For pragmatic reasons I decided to enroll in the Department of Public Medicine at The University of New South Wales (hereafter U.N.S.W) to continue my academic career. At my initial supervisory meetings my first doctoral supervisor Prof. Maurice Eisenbruch, a practicing medical anthropologist and transcultural psychiatrist, who suggested that I write up a detailed literature review for a research proposal involving an ethnographic study into the ecstasy scene in Australian society. As I recall, the germinal seeds for the proposal emerged in a free association exercise, with Professor Eisenbruch, who was trained in psychoanalysis. He calmly smiled and asked me "what do you want to do?".... I remember that I had no real sense of the research project that I was trying to formulate. And so I paused and replied: "I don't know! A Ph.D. on something, I guess. I don't know what I want to do". He looked at me, and said in a calm and reassuring voice: "yes, *you do*". I went on to say... "I really don't know what I want to do", and so he insisted further, "yes, I think that *you do know* what you want to do".

This meeting got the Ph.D. underway as I started to jotting down some rough ideas on several pieces of paper (much like outlining several short stories, starting with a blank piece of paper and an open-mind). I wrote up these ideas into a rough outline of a study into the ecstasy culture in Australian club and rave settings. Working from a few sketchy paragraphs I produced a detailed research proposal elaborating how I gradually became conscious that my Ph.D. was a continuation of my honours year project where I examined several ethnographic case studies of “God Intoxication” in varying locals throughout South East Asia (Connor, 1982). At the same time, I undertook a difficult foray into the dense and complex areas of phenomenological philosophy that I had been exposed to in my undergraduate anthropology degree. I poured myself into trying to disambiguate several of the sophisticated and dense works of phenomenological thinkers – such as Rollo May (1958), R.D. Laing (1967), Alfred Schutz (1970) and Erwin Straus (1963) – to name but a few of the better known representatives of this movement.

At the completion of my honours project, my examiners emphasized that I had not sufficiently demonstrated or grounded a genuine phenomenological orientation within the experiential field of evidence (the *human beings* that exist independently of the researcher). In other words, I learned that an ethnographer must always strive to accurately ground all of his or her theoretical assertions within the ethnography that is being examined (the empirical records of the people’s socio-cultural worlds). Thus, all possible theoretical imputations must be based on what the people do and say about themselves and their own lives. In these reports, I was further criticized for not having broken out of (transcended) my own “self-consolidated middle-class idealizations”, which would entail an attempt to think with the tools of phenomenological analysis so as to transcend my “delusory cast of consciousness” (this was at the time of writing my honours project in 2001). Nonetheless, I was strongly encouraged to continue pursuing my intellectual trajectory both theoretically and ethnographically beyond the honours year into postgraduate studies.

3) Enrolment at U.N.S.W

Having completed my honours year in Anthropology at James Cook University, I decided to further my research in anthropology through the Department of Public Medicine at the U.N.S.W. However, over the two and a half years of enrolment a number of irreconcilable differences arose in departmental politics. A major factor in this regard was the ongoing delay in ethics clearance that was deemed mandatory by departments whereby I could not start doing any research due to endless waiting and working out the supposed ‘ethics’ of research and demands of

Human Research Ethics Committees (HREC's). There was a profound disjunction between the project that I was proposing in the department and the institutional requirements that were linked to departmental funding.

At the U.N.S.W a small amount of funding (\$1000) was available for doctoral candidates that would be dependent on the universities HREC's giving their clearance to the proposal. In waiting for the approval ('green light') from the committee further complications would arise by the vexing discussions of the 'ethics' in doing ethnographic fieldwork in the drug scene: both would delay and block the possibility of getting the project up and going. I was repeatedly told that this would require a proposal and 'clearance' by the committee. The problem was that over this two year period any anthropological research itself, which was my primary reason for enrolling in the department, never actually came to be. This was immensely frustrating for me as one of the major appeals of doing a Ph.D. was the prospect of creating a project and being able to go into the field, generate some ethnographic knowledge and return to the university with some anthropology.

Most of the discussions surrounding ethics within the department made no real sense to me: How was I going to get 'informed consent' from people who were in an altered state of consciousness? Would I be able to ask for informed consent if I was using ecstasy myself? I most certainly could not see how such questions related to the discipline of anthropology and for some time I tried to imagine carrying around a clipboard with formal university 'ethics forms' in the middle of the Sydney drug scene... walking up and giving these official looking forms while people were dancing hardcore on their drug of choice. Paradoxically, Prof. Eisenbruch was the acting chair of the ethics committee as well as being my primary supervisor; and so it seemed incongruous to me that I was being advised in supervision to go ahead with the project – to go out and start doing 'informal' research in the field at local clubs and raves, whilst at the same time being delayed by the whole rigmarole of ethics 'clearance'.

As time passed I eventually came to feel an irreconcilable 'breaking point' in the doctoral candidature. I felt that the deferrals in ethics and lack of formal supervision all amounted to very little and went nowhere in terms of doing any anthropology: I found myself in a state of total frustration, anger and bitterness. I had a distinct sense that I was not going in the direction that I wanted to go and so I decided to call a meeting with my supervisors to raise these problems and issues. They listened to my concerns, and then turned around and asked me to write a Ph.D. "for doctors" who were not trained in anthropology. This combined with the fact that I could no longer recognize myself within my own work - or the workplace - as my research proposal had become so over edited, that it was redrafted into something that was no longer mine! It dawned on me that the original project of becoming a left-wing intellectual had disappeared.... And so I decided to make a really tough decision

to withdraw from the enrollment at U.N.S.W and to cut my losses there and then. This would mean terminating the supervisorial relationship and a break with meeting and confrontation with the department. At that point I was uncertain of the consequences this would have for further university study and my career in anthropology.

4) Crossroad in the Labyrinth: Exodus from U.N.S.W

In our final meetings at U.N.S.W Prof. Eisenbruch informed me that my former Professor of Anthropology, Bruce Kapferer from James Cook University, would be a visiting scholar at U.N.S.W. I arranged a meeting with him to ask for some advice on moving forward and leaving the department at U.N.S.W. because of my difficulties. At our meeting I was reading a book and making some notes as he walked up and looked at me and asked: “so what’s that you’re reading?”, I lifted the cover of Russell Jacoby’s (1987), “The Last Intellectuals”, he then said in a very definitive tone: “they are all gone, right, so put that away”. Thinking he was exaggerating slightly I asked about a new generation of young radicals coming through universities: “They’re all gone, *right*”, he insisted, “you can say all of that.... when you get to my position”, “because if say any of that before then – *they will all go all for you*”.

At that time, I had no idea who ‘they’ were, or why ‘they’ would go for me! I tried to raise the issues surrounding the corporatization of anthropology and the audit culture that is destroying the discipline of anthropology and universities (Kapferer, 2000). Prof. Kapferer repeated that “they” (I knew that he meant left-wing intellectuals) are finished (all gone). He then took a serious pause... and changing the topic abruptly enquired how I was finding the department of Public Medicine. I made it clear that I was having lots of problems with the ethics regulations and supervision. Upon hearing this, he advised me to look around for another department and move on with my life. So I went to The University of Sydney to find a new instructor: I believed the best place to start if I wanted to learn existential-phenomenology was with my honours thesis examiner Dr. Jadran Mimica.

5) Round Two: The University of Sydney

After that meeting at U.N.S.W I travelled to the University of Sydney and requested a consultation with Dr. Jadran Mimica, so that I could arrange a transfer my doctorate candidature to the new department. I emailed him and asked for some of his time to discuss the possible transfer of candidature and a changeover of supervision. I felt relieved when I did not have to wait for a month for an appointment. When we met we talked through what had happened over the two and

a half years. Dr. Mimica rightly emphasized that if they were not going to let me do *what I wanted to do* then there was absolutely no point in being there. I unreservedly agreed and decided to bring along a copy of the research proposal that I had written at U.N.S.W and to take up the project from there. I was a little anxious at the time, as I believed that I would be judged for having written something, which was so to speak, not up to scratch. I felt that the proposal did not reflect the standard of anthropology that I had written in my honours year. I explained how I was deeply frustrated in a department that seemed to want to shape me (“groom my career”) into something that I was not. Dr. Mimica paused and then insisted that I rewrite the proposal along the lines of what I wanted to do – *for me*. I then asked if I could develop a critique of neuroscience and the cognitive sciences based on learning more of the discipline of existential phenomenology.

And so I reformulated this project by going back to what I had originally wanted to do: to examine the phenomenology of drug-induced states of consciousness by addressing questions such as what is going on when people use ecstasy in the Sydney club and rave scene. I say reformulated, for it was clear to me that over time the proposed project was no longer recognizable as my own work. Dr. Mimica advised me to scrap the previous proposal, throw it in the rubbish bin and write a new one. I felt a keen sense that all of my problems had resulted from going around in circles for some two and a half years without being able to start doing any actual anthropology, i.e., *a project of knowledge*. All of this was compounded when I was told to follow bureaucratic protocols for ethics committees. When I was going through the early stages of the Ph.D. I had no real sense of what ethics committees were. I was asked in departmental meetings: how is undertaking a project in the drug scene going to be “ethical”? Could “informed consent” be obtained from informants in the duration of the study? If so, how could informed consent be given when the consumers of ecstasy are in an “altered state of consciousness”?

I asked a numerous questions about my honours project and the critical comments that he had made relating to breaking out of my “self-consolidated middle class cast of consciousness” by learning the tools of phenomenology. I also agreed that it was a good idea to rewrite my proposal exactly along the lines of the project that I wanted to pursue. I asked Dr. Mimica what he thought about ethics committees: “these are negative entities who do no actual research, and who exist, like parasites feeding on a dogs guts to consume others... but they create nothing”, he said in an abrasive manner. I inquired further if I would have to go through the entire ethics debacle again pointing out to him that the process at U.N.S.W had wasted a great deal of time and resources without ever getting any research underway. I felt that I had made a good decision and with the new supervisory arrangement things were about to change for the better.

With this newfound optimism I asked about the ethics procedures at the University of Sydney, Dr. Mimica replied, that I could just tick the section of the departmental probationary forms with an “X” (meaning that we are not participating in this process), for this exercise is, as he put it, “not applicable to us”, “no-thank-you”... “*Really*, it’s not for us”. This departmental review of me would assess my “progress”, that would allow me to move beyond my probationary status as a Ph.D. student. So I left that meeting and went to talk to the staff member down the corridor who was responsible for the “nuts and bolts” of the enrolment process. This was to be the beginning of a whole new entanglement and another infuriating fiasco with the oversight committees that would go on for two more years.

6) Second Entanglement in Ethics: making ‘progress’ and getting ‘clearance’

So as to consolidate my status as a “probationary” (The “P” plates as we called it) candidate within the department I went to talk to another staff member Dr. Neil MacLean who was in charge of Ph.D. candidates yearly review process to complete the requirements for the probationary period of the enrollment at the University of Sydney. He offered some of his advice and then insisted that I write up an outline demonstrating to the department that I would have a clear plan of: 1) what want to do and 2) how I would go about achieving it. Dr. Maclean insisted that it would be *compulsory* for me to go through the full ethics review at the University of Sydney. For a number of good reasons I objected strenuously to this mandate, but he claimed that there had been some problems with previous candidates in the department of anthropology, and that ethics committees are there *to protect* the researcher and the department. When I enquired as to what these problems were and how they applied to me, Dr. McLean responded that because of the nature of the topic that I had chosen to study - the Australian drug scene - that ethics clearance would be mandatory, otherwise I would not be assessed and passed on the probationary period, and therefore could not advance forward into doctoral candidature and become a member of the department. Moreover, all departmental funding that I could apply for (an established bequest fund for fieldwork) would be held in abeyance until “clearance” was given.

Moreover, it was made clear that without the ethics clearance that I could be thrown out of the department at any time during my candidature. This ultimatum led me to feel anxious and insecure in my enrolment and the viability of the project. The departments “official” position was that I would have to get ethics clearance to be “approved as a valid Ph.D. candidate”, to then move from my “probationary status” and then to acquire departmental funding for the proposed fieldwork. And so I

submitted several proposals to the committee detailing my proposed ethnographic study. A number of colleges in the anthropology department maintained that I should say as little on the forms as possible regarding the actual details of the project. Their logic was that the more that you give them in the way of details about the actual research that you are planning to do, then the more they would have to work with in delaying me for their own self-serving purposes in actually doing any research. In short, *less was more*.

7) Repeated Proposals: Meeting the Committee

Following these initial mandates, politics and negotiations it would take another two years for the ethics clearance to finally be ratified, so that my project would finally be able to get underway. Many of the most frustrating aspects of this whole entanglement were the repeated refusals of the project on the most incomprehensible grounds. Entire paragraphs would have to be repeatedly rewritten and syntax corrected – with innumerable requests from the committee that were inane and irrelevant to practicing and thinking in the discipline of anthropology. They stipulated on their review forms: not interview people after sunset and before sunrise 2) there is to be no interviewing of informants on private property, unless consent is given by the owner of the premises, which would have to be approved by the committee, 3) there would have to be a female research assistant present at all times, 4) all interviews would have to take place in a public venues (such as parks and coffee shops), 5) *all questions* that would be asked in the duration of fieldwork would have to be submitted to the committee *before* undertaking any fieldwork.

When discussing these matters we often lamented the inane repeated submissions over months - with some sixteen copies per submission forms over the years that amounting to little more than a “waste of paper and trees”. It felt like a truly pointless and repetitious exercise, an anathema to the aims of the discipline of anthropology and exploratory research. There was no discussion in these exchanges, at any point, that somehow related to any ethics within the social sciences, philosophical or anthropological (I return to this important discussion in the conclusion). Everything they demanded related directly to well-known fact that these committees exist “for the universities to cover its ass” – as they say in Australia – whereby the university protects itself against possible liability. I had a very real sense that they looked at me, the researcher, *as the major liability to the university*.

At this ‘ethics meeting’ we would turn up for a face-to-face ‘inquisition’ of sorts, that was announced by formal letter from the ethics committee’s office to clarify all matters pertaining to the project. It was decided just prior to the meeting that we would ‘play it cool’ to avoid further complications with the committee in a

head-on confrontation. We agreed this would lead to further delays in obtaining departmental funding, getting the project up and running and that nothing productive would come from inciting an altercation. I made it clear that I wanted to be done with 'ethics', which at that stage, had been two departments, and four and a half years of ethics clearance, all of which was amounting to nothing.

In our discussion leading up to the meeting, Dr. Mimica told me that he had received several calls from the 'head/executive committee member', who spoke to him in a tone that he unambiguously described as "crypto-fascist". Dr. Mimica asserted himself directly to them: "do not even think, not for one moment... of speaking to someone like me in that tone". My supervisor was adamant that fascism was indeed making a comeback and that I should not show any fear or obsequiousness to these "negativities... and apparatchiks", especially when dealing with those "narcissistic meteorites" flying through the space of administrative bureaucracies. We knew this as we arrived at their office, adjacent to the picturesque quadrangle of The Sydney University, for a formal meeting to negotiate our "clearance" with the university.....

8) Meeting the HREC's: "Protecting the Punters"

A letter from the HREC's at The University of Sydney was sent to my supervisor informing us that we would have to meet with the entire committee to clarify the details of my proposed project in the department of anthropology. This meeting would reveal and clear up any doubts as to what exactly the universities HREC's is really all about. The meeting took place at the HREC's office at the quadrangle of The University of Sydney. When we arrived and sat down it was made abundantly clear to us that the whole point of ethics clearance, had nothing to do with ethics, *per se*: "it's really *not about ethics*", said the chair of the committee in a menacing tone. As I was perplexed at why I had to fill out so many ethics forms, and after so long, I found this situation more than a little humorous, and so I just had to ask: "*if it's not about ethics... what is the clearance all about then?*" He responded that the ethics clearance was "not a joke" and that the HREC's protocol related to potential litigation so as to protect *the university* from getting sued. As we knew this from the outset, we politely asked if there was a possibility of extricating ourselves from this process – a free choice to withdraw from being actively involved. Their answer was predictable: according to them - we could not choose – not to be involved. That's a perfect "Catch-22" I thought quietly to myself.

I decided to stay nonchalant as the committee went on to tell us that under Australian Law that we could not extricate ourselves as members of the anthropology department from the universities oversight process. As an enrolled Ph.D. student,

they argued that we were automatically and inextricably part of the university and are thus bound and subject to Australian Law. Without a doubt, the protocol and orientation of the committee were antithetical and completely contradictory to doing ethnographic (field) research: a fact that Dr. Mimica repeatedly pointed out to them as he is a practicing anthropologist and social science researcher and clearly they were neither. Nevertheless, the committee demanded a full copy of all of the questions that would be asked of the participants involved the study to whom the head of the committee curiously referred to as “the punters”. We could barely keep a straight face....

They went on to insist that there would be no fieldwork on private property “at all”, unless written consent was given by the owner of the property. It was specified that I would have to formally list the questions that “I was going to ask” during my fieldwork, and have them checked and approved by the committee. Since I had no way of knowing what I would ask of the people, whom I had not met as yet, I copied a questionnaire from N.D.A.R.C (National Drug and Alcohol Research), a standard question sheet that was used at U.N.S.W for demographic research into recreational drug use. I also asked somewhat hesitantly if I would be partaking in ecstasy consumption during the fieldwork, for I had (deliberately) not discussed this in the submitted proposals. It was if the committee did not want to even ask this awkward question, because it would seem so completely incomprehensible to them. Completely off their radar. I reacted to this question with a burst of outrage! Emphasizing that as a doctoral candidate within the University of Sydney that I was irritated by their suggestion of possible “*unethical conduct*”. We all nodded as the meeting was brought to a closure. I followed Dr. Mimica as he stormed out incensed with the whole scenario shouting about the real potential for the discipline of anthropology to be hijacked by “crypto-fascists”.

9) Moving up in the world of academia: Securing Carlyle Greenwell Research Fund

The upshot of that meeting was that I could now submit my application to the anthropology department at Sydney University for my fieldwork funding from a departmental bequest fund. Applying for these fieldwork funds had been dependent on passing my Ph.D. probationary status, which was also linked to receiving “ethics clearance” from the oversight committee. With some four and a half years having now passed, I felt that I was getting closer to the possibility of ‘one day’.... doing some anthropology and becoming an anthropologist. This would mean that I would finally be able to go after years of bureaucratic hoop-jumping into “the field”, and rather than wasting paper and visiting the ethics office and start becoming an anthropologist. Fortunately, now that the committee had said that the project was “ethical” the

project was approved by the department without any further emendations. And with this final 'approval' by the oversight committee the department was now receptive to my application for doing fieldwork.

In contrast to the innumerable applications to the HREC's the departmental bequest fund only required two submissions as it was approved by the anthropologists themselves. I made it clear in *my proposal to the department* that the project was a direct participatory-observational ethnography of the designer drug 'Ecstasy' within the Australian club and rave scene. I did this because it made sense to me that senior anthropologists would assess the ethical validity and contribution to knowledge based on the discipline itself. Hence, my contribution to the discipline of anthropology would be achieved by undertaking ethnographic fieldwork in the various locations of ecstasy consumption. In relation to the critiques made by my honours thesis examiners (mentioned above) I ensured that a strong orientation would be made towards the ethnographic data collection allowing me to test significant questions within the discipline of anthropology: what are the phenomenological descriptions of altered states of consciousness? And what are the explicit cultural representations that are used to describe the ecstatic experience?

In my fieldwork I decided to work in varying locations or 'scenes', such as, large scale events known as raves and popular clubbing venues where ecstasy would be consumed in large quantities. This approach would allow me to follow core groups of informants as they would normally move through these scenes where ecstasy use was pervasive. I decided to combine several ethnographic methods including: direct participant-observational ethnography, brief surveys, and informal conversation. In turn, the data collected would allow me to form a foundation – or primary ethnographic corpus – by which to critically assess the paradigms of phenomenology and psychoanalysis. The primary research expenses of the submitted budget included:

1) Accommodation and payments to informants in the form of water bottles, cigarettes and paying for admission to venues. Photocopying, binding and interlibrary loans.

2) The most significant part of the budget consisted of the ethnographic methods that were core to the aims and outcomes of the study. I estimated that I would attend some 150-200 of these events in my initial submission, but this was an overestimation. One of the main points in the revision, by members of the discipline of anthropology, was that I would not need to attend so many events in order to achieve the amount of data that would be requisite for a Ph.D. in Anthropology. I agreed to this emendation and resubmitted the forms.

3) Travel Expense constituted about a fourth of the projected budget. This would include cab and train fares so that I could attend different venues. The total amount that I requested and granted for the undertaking of this study was \$13, 500.

After the ethics forms were cleared and departmental funding granted I commenced fieldwork in the Australian club and rave scene. I sometimes felt uneasy about telling the department what I was doing during my fieldwork since a number of senior staff had said that they did not want to know about the project at all. I also became cautious when interacting with people in the rave scene as I wondered if any of the participants would contact the university and complain of “unethical conduct” within *the drug scene*. Effectively, I had at the back of my mind that if the ethics office found out about what I was doing and they could throw me out of the university or, in a “fifth column” scenario, one of my colleges could backstab and betray me (“*Et tu, Brutus*”). I did not hear, nor care to hear, from the committee again after their clearance was given, but some of my colleagues continued with their critiques and the marginalization of my work on the grounds that it was presumably “unethical”.

A number of other Ph.D. students in the department of anthropology suffered immensely and were debilitated by the oversight process and accompanying departmental politics. The doctoral candidates referred to this a “split department” (“like a schizoid monstrosity tearing its own body apart”), with these splits and an “everyman for himself” scenario taking place, there was little in the way of gaining valid insights and thus self-empowerment for students (and staff) into the cagey ways that some of these committees conducted themselves... let alone the reasons that members of departments go along with them. How could we maintain a sense of psychic integrity when facing this recurring irrational insanity?

In writing this account at present (2013) many academics continue to support “ethics committees” as an inevitable part of contemporary academic life. I have recently learned that a number of academics benefit directly and have their career fast-tracked by sitting on these administrative committees. However, I do not know the sums they are receiving for participating in and replicating the oversight regime on their students and colleges. Most, if not all, Ph.D. projects that are proposed within the social sciences and humanities are now forced go through this process by the very members of their departments.

Paradoxically, to go through ethics the HREC’s do not come into the department – you must go to them. For varying reasons, some academics openly support “the system”, or are apolitical about it... “It does not really concern me”, “that’s the way it is” or they simply “shut down” by withdrawing from empirical research so as to avoid being ensnared in these irrational processes. Others go along and/ or co-operate with “the universities system” with their careers augmented their political orientations are likely to say that capitalism “is a good system”, or more commonly, and often aggressively put, “that is the system” etc. In my own observations, academics participating in this regime are antagonistic to those who are pursuing a project of human freedom and autonomy. I now turn to these considerations below.

10) Reflections on “The Trail” of Social Institutions

After completing my doctorate I attended and presented at several conferences in Australia and internationally to engage in debates with the public and fellow academics about Kafkaesque “Trial” of ethics oversight that is described and critiqued in this paper. Presently, there is a dearth of critical academic work pertaining to the HREC’s in Australia which may in turn reflect the power that these committees exert over Ph.D. candidates and the academic staff. Over the time span of attending the U.N.S.W and The University of Sydney (2001-2011), I was unclear about what these ethics committees do and the opaque motivations of staff involved in these processes, who they were comprised of, and the possible reasons that academics will go along with their protocols and/ or enforce them.

In my case, as a Ph.D. student I was not privy to the inner workings of the committee itself. Nor did the department have much knowledge to how this process was being undertaken; it was more like a kind of submit and then ‘cosmeticize’ the proposal afterwards. At that time, as with most of the doctorate candidates that I have spoken to, I was unaware that some academics directly benefit from sitting on these committees and thus may come to have a direct vested interest in replicating the hierarchical power structures of university bureaucracies whilst leaving the student “high and dry”. The bureaucratic conformity that ethics committees and departmental staff, participate in was deceptive and coercive, pressuring doctoral candidates into administrative modes of thinking and acting. One Australian academic dissident noted the strong parallels to “authoritarian” personalities that can flourish and breed in an opportunistic fashion within Australian universities grounds (Rees, 1986), as they seek to block, discourage, control and influence proposed research based on their own self-regulative principles and overstated self-importance.

11) The Absence of Critical Thought and Project of Freedom

Currently some social scientists argue that the ethics oversight leads to a more balanced situation reflecting larger trends within international debates that are backed by disciplinary ethics that are generated and debated within the discipline of anthropology (Wynn, 2011). In their eyes, staff members that are practicing ethnographers can positively facilitate a candidate’s application by acting in a way that is favourable to the aims of the discipline of anthropology and its methodological commitments. Whilst it is true that not all ethics proposals are stifled and delayed, it’s certainly the case that infringements of academic freedom and autonomy are never written up and reported.... sadly their voices and stories will never be heard.

In confronting this deplorable situation and rejecting academic conformity I have presented my own experiences and observations to clarify “The Trail” and maintain a critical spirit in this era of “generalised conformism”. This can contribute in a productive way to broader social science critiques of academic repression by balancing the scales within the daunting absence of critical thought. I wish to emphasise the latter point, because outside my supervisory arrangements and brief debates with associated colleges, I cannot see any coherent political or ethical orientation towards a project of human freedom - reflecting the absence of *intellectuals* in the contemporary academic community (Jacoby, 1987; Kapferer, 2000). This paper seeks to contribute to those case studies that inform other academics that go through similar situations to engage in political action and form networks of support and engagement with these entrenched institutional problems (Lerner, 1986; Martin, Baker, Manwell and Pugh, 1986).

With the oversight committees replicating hierarchical power bureaucracies within universities the long-forgotten idea of a university as a site for potential and realizable free-thinking, free-action and enlightenment ideals of autonomous citizens is traded in for a fervent support for the normalisation of bureaucratic trends and powerful corporate apparatuses (the bio-metric system) – all unified with that catch all phrase that cements one’s place in the scheme of things: “*that’s the system*”. One of the real problems here is that doctoral candidates (and staff) are forced into writing and acting against their will, often for the gratification, augmentation and benefit of others, with little or no positive outcomes for the students or staff. Whether academics are powerless to change this situation remains to be seen. From what I experienced, and have continue to see, this situation has now become the *status quo* and there continues to be negligible opposition, a non-existent project of existential autonomy, with concurrent social and political freedom that allow us to maintain our own sense and control over the kind of knowledge that is generated within what remains of political commitments by the disciplines themselves against these bureaucratic committees and larger institutional politics.

Most of discussions surrounding ‘ethics’ that have influenced my writing derived from my own life circumstances and the insightful debates with my supervisor Dr. Jadran Mimica. As mentioned earlier within the informal settings of conferences a number of the academics openly say that ethics committees “are just the university covering its own arse”, which is to say, the university acting *against the researcher to indemnifying itself from potential litigation*. Whilst other academics view ethics as a kind of institutional necessity to maintain ‘ethical’ standards in the discipline. The latter sentiment stands against the forums and conferences including post-graduate seminars where we discussed multiple fieldwork scenarios listening to the horrific and detrimental demands, hold ups and in some cases complete debilitation of candidate and/ or ethnographic projects midway through completion.

At the University of Sydney there remained some strands of the left-wing political commitments to human freedom that were dwindling with the intensification of the “audit culture”... these commitments were usually “outgunned” by the institutional heteronomy (adherence to the system). The students themselves did not take seriously any of the ethics forms, which left me wondering at the time why the departments support, let alone implement such processes that are counterproductive to students and staff in the first place. At the University Of Sydney the post-graduates saw the ethics committees as “a wank”, a “bullshit exercise” that invariably led to major delays for the candidates “a serious fuck around”, in securing departmental funds and going into the field to become an anthropologist. Even for students that had secured scholarships this was a detestable and unbearable situation, as their hard-won scholarship(s) would deplete and eventually run out as their project was delayed for months (or years) – that is – if their project would even be sealed and approved by the “ethics imprimaturs” in the first place.

12) Freedom and Autonomy?

The opening of this paper reflecting on the crises of freedom and retreat from autonomy that characterises the postmodern era. Studying in this epoch I set my own motivations for becoming a left-wing intellectual and pursuing a doctorate in anthropology against the bureaucratic regimes of universities and their self-serving politics. As a passionate intellectual I wanted to stand back and critically reflect on my society, to philosophise, and to act politically to change the system from within. To address these problematics I elucidated part of my own story, or internal monologue, so as to be able think about the process of ethics oversight in relation and opposition to the project of human freedom or autonomy. I have sought to illuminate, in part, the opaque and stifling process of “The Trail” and the concomitant departmental politics at two universities over four and a half years and to link this to the broader phenomenon on academic repression/ suppression (Martin, 1986, 1997; Nocella, Best and McLaren, 2010).

Given the innumerable hurdles and severe opposition to the project of autonomy one may rightly ask: is human freedom possible in such institutional irrationally and political vacuousness? To enlarge the scope of what freedom essentially is, I re-examined Kant’s categorical imperative from the standpoint of the project of autonomy (Castoriadis, 1997: 115). It was this imperative that I internalised as a young intellectual: the “maxim to act in such a way that the maxim of the act might become a universal law”. The problem was that when I was going through ethics oversight this maxim could not give me with a sense of what actions should be undertaken in “such and such” situation (e.g. different stages of ethics approval)

when I was dealing with “so and so” (e.g. members of department, or the oversight committee). It was impossible to conceive of reasoning, negotiating or philosophising about freedom when dealing with either the staff or bureaucratic institutions – because whether they are saying it or not - “that’s the system”.

This leads to the question of whether there is a philosophy that can provide an ethics or politics that could be extended to other ethnographers, or even - and this is a big ask - potentially taken up by members of departments themselves or the Australian Anthropological Society? It seems to me that there is no catch-all ethics for anthropology, nor any ethics that can cover all situations at all times for a given human being, such as an anthropologist doing fieldwork, in their unique circumstances and encounters. That said, I have rendered an account and reasoning of what *I have done*, so that I might be able to articulate my experience to inform and inspire others.

Clearly, the primary tension of going through this kind of institutional setting took place between my own project of becoming an autonomous human being and the corporate-bureaucratic conformity (heteronomy) in institutions; wherein there is immense pressure to conform to departmental politics in the form of marginalisation, threats, bullying, deception and back-stabbing. All of this can take place not merely because of hierarchical departmental politics, hiring and marginalisation practices, but because the whole ethics process can be experienced as an all-powerful milieu of an unquestionable: “*this is the way it is. There will be no other*”. All of the demands and restrictions from the Australian Law, to pressures from administrative committees and contradictory departmental politics do weigh up heavily and run in direct opposition to the pursuit of freedom (autonomy).

So when I found myself fighting fire in my heart through “the way it is” it was difficult and to understand what was going on in this muddled and opaque institutional process. Only in retrospect, have I been able to stand back and really come to think more about what “Brains Inc.” (C. W. Mill’s, 1956): that is, what is “the system” that we are fighting and that we constantly coming up against? A question which in turn, further entails going against standardised departmental politics and bureaucratic regulations that are so often silenced or simply go unspoken. It goes without saying that in my experience the ideals of discovering and understanding my own unique life situation and personal project of the autonomy would never be recognised or verified by these committees and departmental colleges; hence, the possibility of realizing my freedom in relation to them was extremely difficult... to say the least. Essentially, when a moral law of actions and conduct is proscribed by someone else, such as an external authority, and when I can raise no questions about its validity, then this is a state of *heteronomous ethics* and politics (Castoriadis, 1997: 120). This is what I see reigning in academic departments.

To try and move against or beyond these ethics of heteronomy that are given or demanded by others within current institutional arrangements would entail a corresponding change in the reigning politics of heteronomy – of the pervasive “retreat from autonomy into generalised conformism”. This conundrum is the fundamental problem that I have observed recurring within institutions that appears to be intensifying unabated in present period. It is this state of affairs that Professor Kapferer (2000) was emphasising to me some time ago... that the left-wing intelligentsia had largely disappeared from the academic landscape. With the benefit of hindsight, if one chooses to *go against the river and swim upstream*, as I did, then you are going to be surrounded by serious adversity on all sides. When doing radical action you will come up against the system whether you are speaking or acting against it: colleagues, staff, administration, ethics committees and so on (sometimes students as well) can all join in (e.g. “maybe you should not work here” or “are you mentally ill”?) Whatever their reasons, many academics do not take a stand against management or their colleges under the prevailing conditions and diminishing resources – with many academics getting fired or retrenched (Martin, 1986, 1997; Nocella, Best and McLaren, 2010); especially within an ever-expansive neo-liberal “audit culture” (Strathern, 2000) that academics are embedded in, which is in a state of institutionalised heteronomy: that is to say - *alienation* as a social phenomenon where human beings do not control or create our own lives or work for ourselves (Castoriadis, 1987: 184).

To strive to attain autonomy we generate our own positive values, politics and ethics that orientate us towards freedom where our own self-regulation or self-legitimation (Castoriadis, 1997: 179) as anthropologists is worth maintaining. However, the hopes for this are diminishing within the instituted heteronomy of universities where the Law is given and demanded by these HREC’s and conformist departmental politics. In contrast to this apparently unchangeable institutional conformity (alienation), *autonomy* involves us becoming an active and lucid subjectivity, an agency that reorganizes its (unconscious) contents and with the very help of these contents creates something new. This is why I have drawn on my past experiences that were generated through my internal monologue in writing this paper. But the conditions for autonomy are not simply played out in “one’s own head” (as an internal monologue), these conditions take place where the human psyche is socialised: in the institutional realms such as departments, field-sites and university administrations with their economics, politics, oppressive structures, induction, deception and outright manipulation. Castoriadis (1997: 184) makes a strong point when he says that “no individual autonomy can overcome the consequences of this state of affairs, can cancel the effects on our life of the oppressive structure of the society in which we live”. My own experience testifies that it is the case that instituted heteronomy appears as “the law of a few presented as the law as such” – as they say “that’s the system”.

Within the present institutional arrangements of Australian universities HREC's continue to occupy an entrenched, expansive and dominant position within the academic milieu. They have shifted from being seen as an intrusion into academic freedom (in the late 70's), to inhabiting a dominant position in influencing contemporary anthropology (Wynn, 2011). In my view, if this situation continues unabated the implications for human freedom are dismal and bleak. As Castoriadis describes in his essay, *'The Ethicist's New Cloths'* (1997) with the privatization and atomization of our lives there is an increasingly irrational and bureaucratized society where the prospects for progressive individual, social and political change recede and can disappear altogether..... Whilst most of the social and political intellectuals (Fromm, 1941; Reich, 1970; Marcuse, 1964) that inspired me as a young man to think about the dangers inherent in the unreflective conformity to institutional arrangements in the capitalist social field are disappearing (Jacoby, 1987).

At present, there continues to a gaping absence of critical thought (and intellectuals) to offer positive courses of action for researchers acting in this situation. Merely citing one's autonomy against bureaucratic pressures does not bring to light the institutional arrangements and power dimensions to ethics oversight. Nor does this illuminate the real struggle that doctorate candidates can endure or in some cases have to withdraw from their candidature altogether. Our freedom as human beings does not emerge in "*Shangri la*", (a mythological paradise), but in the day-to-day university milieu described in this paper, "...the idea of autonomy can be manifested in the effective life of these individuals only in uneven openings... hewn out by chance and through certain skill" (Castoriadis, 1997: 194).

In terms of the implications for the discipline of anthropology I see the project of freedom (*autonomy*) as a long-term and ongoing project of self-transformation that aims to answer those fundamental questions that I asked as a young man, such as, "Who-am-I": the best answer to this is for a human being to realize the answer as an ongoing life-project. My life is not for administrative apparatchiks, college's departmental politics (where "the fights are so ferocious because the stakes are so small") or bureaucratic ethics oversight committees. When I finished writing my thesis I searched for thinkers that would convey what the project of anthropology is all about and its relationship to the critical tradition of philosophy that aims at autonomy or freedom.

In "*The Anticipated Revolution*" Castoriadis (1993: 154) writes of the total transformation of the human being beyond what the "wildest utopians have ever imagined" in their relationship to authority and knowledge. It seems to me that within university intuitions there can only be this realization through the permanent activity of the individual's self-development and movement towards autonomy (human freedom). It is here that I found two great thinkers in anthropology and philosophy,

the neo-Kantian Professor Ernst Cassirer and Benedict De Spinoza who, like Castoriadis, advanced the attainment of freedom through our striving for self-knowledge and the resultant self-transformation. I closed my doctorate thesis with the opening paragraph of Cassirer's "*An Essay on Man*" (1954: 3):

That self-knowledge is the highest aim of philosophical inquiry appears to be generally acknowledged. In all the conflicts between different philosophical schools the objective remained invariable and unshaken: it proved to be the Archimedean point, the fixed and immovable centre, of all thought... Self-knowledge...is the first prerequisite for self-realization. We must try to break the chain connecting us to the outer world in order to enjoy our true freedom.

Although it may well be that in the present retreat from autonomy that Spinoza can guide us as he beautifully pens at the closing of "*Ethics*" (1996: 181):

If the way that I have shown to these things now seems very hard, still, it can be found. And of course, what is found so rarely must be hard. For if salvation were at hand, and could be found without great effort, how could everyone neglect it? But all things excellent are as difficult as they are rare.

REFERENCES

- Baumeister, R.F. and Tierney, J. (2011) *Willpower: Rediscovering our Greatest Strength*. Allen Lane: USA.
- Cassirer, E. (1944) *An Essay on Man*. Yale University Press: USA.
- Castoriadis, C. (1991) *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*. Odeon: Oxford University Press.
- Castoriadis, C. (1993) *Political and Social Writings Volume 3, 1961-1979: Recommencing the Revolution: From Socialism to the Autonomous Society*. Translated and Edited by David Ames Curtis. The University of Minnesota Press: USA.
- Castoriadis, C. (1997) *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*. Stanford University Press: USA.
- Deli, K. and Taylor, A. (2006) "Toward New Government of Education Research: Refashioning Researchers as Entrepreneurial and Ethical Subjects," in *Educational Research and Policy: Steering the Knowledge-Based Economy*, ed. Jenny Ozga, Terri Seddon, and Thomas S. Popkewitz: 105-118.
- Fromm, E. (1941) *The Fear of Freedom*. Routledge: London.
- Jacoby, R. (1987) *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*. Basic Books: USA.

- Jensen, R. (2010) Academic Freedom on the Rocks: The Failure of Faculties on Tough Times. *Academic Repression: Reflections from The Academic Industrial Complex*. Anthony J. Nocella, Steven Best, Peter McLauren.
- Jolly, M. (2005) Antipodean Audits: Neoliberalism, Illiberal Governments and Australian Universities. *Anthropology in Action*, 12: 31-47.
- Heller, J. (1994) *Catch-22*. Vintage: Great Britain.
- Kapferer, B. (2000) Star Wars: About Anthropology, Culture and Globalization. *The Australian Journal of Anthropology*, 11(3): 174-198.
- Leneghan, S. (2011) *The Varieties of Ecstasy Experience: An Exploration of Person, Mind and Body in Sydney's Club Culture*. Lambert Academic Publishing: USA.
- Lerner, M. (1986) *Surplus Powerlessness: The Psychodynamics of Everyday Life... and the Psychology of Individual and Social Transformation*. Humanities press: USA.
- Laing, R.D. (1967) *The Politics of Experience*. Pantheon Books: NY.
- Marcuse, H. (1964) *One Dimensional Man: The Ideology of Industrial Society*. Routledge and Kegan Paul: GB.
- Martin, B., Baker, C.M.A., Manwell, C. and Pugh, C. (1986) *Intellectual Suppression: Australian Case Histories, Analysis and Responses*. Angus and Robinson: Australia.
- May, R. (1958) *Existence: A New Dimension in Psychotherapy*. Basic Books. New York.
- Mills, C.W. (1956) *White Collar*. Oxford University Press: New York.
- Morgan, (1986) *Images of Organization*. Sage publications: The United States.
- Nocella, A., Best, S. and McLauren, P. (2010) *Academic Repression: Reflections from the Academic Industrial Complex*. AK Press: Canada.
- Rees, S. (1986) Authoritarianism in State Bureaucracies: the Psychology of Bureaucratic Conformity, In *Intellectual Suppression: Australian Case Histories, Analysis and Responses*. Angus and Robinson: Australia.
- Reich, W. (1970) *The Mass Psychology of Fascism*. Farrer, Straus and Giroux: New York.
- Schultz, A. (1970) *On Phenomenology and Social Relations*. The University of Chicago Press: USA.
- Spinoza, B. (1996) *Ethics*. Penguin Classics. Princeton University Press: USA.
- Straus, E. (1963) *The Primary World of the Senses: A Vindication of Sensory Experience*. Jacob Needleman (trans.). Free Press: London.
- Ward, C. (2010) The Myth of Academic Freedom: Reflections on the Fraudulence of Liberal Principles in a Neoconservative Era. In *Academic Repression: Reflections from The Academic Industrial Complex*. Anthony J. Nocella, Steven Best, Peter McLauren (Eds.). AK Press: Canada.
- Wynn, L.L. (2011) Ethnographer's Experiences of Institutional Ethics Oversight: Results from a Qualitative and Qualitative Survey. *The Journal of Political History*, Vol. 23, No. 1, 2011.

LA PLACE DE L'EXCEPTION DANS LA MORALE DE BERGSON

JEAN-JACQUES SARFATI*

ABSTRACT. *The Place of Exception in Bergson's Ethics and Politics.* This text is a summary of Bergson philosophy of exception in ethics and politics. It has for objective at the same time to show the diversity of the Bergson's thought on these issue, but also it highlights the sacrificial aspects that it entails. This sacrificial logic had significant echoes in the European contemporary political and pedagogical practice. The thesis which we support here is that it is advisable to go out of this logic without falling in a Russellien type hyper-rationalism, but without ignoring the virtues of its pragmatism.

Keywords: *Exception; Law; Education; Bergson; Political institutions.*

RESUME. Ce texte est un résumé de la pensée que Bergson a proposé de l'exception en éthique et en politique. Il a pour objectif à la fois de montrer la diversité de cette pensée mais il tente d'en proposer le dépassement en mettant en évidence la part parfois sacrificielle que celle-ci entraîne. Cette logique sacrificielle a eu de grands échos dans la pratique politique et pédagogique continentale européenne contemporaine. La thèse que nous soutenons ici est qu'il convient d'en sortir sans pour autant tomber dans un hyperationalisme de type russellien mais qui n'ignorerait pas les vertus d'un tel pragmatisme.

Mots clés: *exception, droit, enseignement, Bergson, institutions politiques.*

Le projet qui est le nôtre dans cette étude, plus que double, se veut triple :

- dans un premier temps, cet exposé souhaite mettre en exergue la diversité de l'approche bergsonienne de l'exception tout autant que son caractère paradoxal ;
- dans un deuxième temps, un tel travail entend mettre en évidence le fait que la conception bergsonienne de l'exception a marqué la vision qui fut sienne du métier de professeur et la pratique de nos institutions. L'être d'exception décrit dans les *Deux sources* semble être devenu (par ceux qui le comprennent bien simplement) l'aune à partir de laquelle on jauge le bon politique et parfois le bon enseignant. Être cette exception ou rien semble se dire désormais nos concitoyens !

* Université Paris Est Creteil, jean-jacques.sarfati@wanadoo.fr

– dans un dernier temps enfin une telle recherche entend montrer qu'un dépassement ne se décrète pas mais qu'il s'anticipe cependant peut-être. En effet, la conception bergsonienne de l'exception s'inscrit dans une évolution de l'histoire de la pensée dont nous chercherons à décrypter les grandes étapes.

Ce travail se veut donc tout autant philosophique qu'historique, pédagogique que juridique et — en toute diagonalité — tout autant historique que critique. En effet, l'histoire mène à tout, dit-on parfois, à condition d'en sortir. Pour en sortir, il faut y entrer, aussi notre recherche se divisera-t-elle en trois parties :

- la première étudiera la singularité paradoxale de la conception bergsonienne de l'exception ;
- la seconde tentera de découvrir les racines historiques de cette conception ;
- la dernière essaiera de dépasser cette histoire afin d'éviter qu'elle ne nous encombre trop et qu'elle nous autorise à nous en inspirer tout en demeurant réaliste sur les possibilités réelles d'un tel dépassement qui ne saurait malgré tout être transgression.

I. LA SINGULARITÉ PARADOXALE DE L'APPROCHE BERGSONIENNE DE L'EXCEPTION DANS LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION

L'exception pose un double problème de doctrine et de détermination.

En termes de doctrine, deux thèses s'opposent : certains soutiennent que l'exception ne joue aucun rôle en matière de création de droit ou de morale alors que d'autres exaltent la place qu'elle y occupe.

Le plus souvent les uns ignorent les autres. Ceux qui croient au tout de l'exception ignorent ceux qui estiment qu'elle n'est rien, et réciproquement.

L'exception pose également un problème de détermination et non pas de définition. En effet, l'exception est un terme « ouvert » par excellence. Il ne peut donc être dé-fini. Il se caractérise par son caractère négatif puisque l'exception est toujours ce qui fait dérogation à quelque chose, ce qui la nie tout en demeurant dans le même système que ladite chose. L'exception est cette chose ouverte qui élargit un horizon apparemment clos. Plus que par rapport à la règle à laquelle on l'oppose trop souvent à tort, selon nous, l'exception ne peut se penser sans le commun. Elle est même le *hors du commun*. En conséquence l'exception est ce qui sépare un même système en deux parties : le commun et ce qui est hors de lui. Ce mot de commun doit être pris dans les deux sens du terme : celui de « vulgaire », de « routinier », mais également celui de norme, de principes communs et de communauté.

La norme et le commun peuvent être délimités. En revanche, la zone qui se situe hors d'eux est un horizon déterminé par ce qu'il n'est pas. Il est donc rétif à toute dé-finition, étant la part indéterminée de toute zone limitée.

L'exception, prise en ce sens ouvert, vise ainsi des champs variés, qui partent de l'idée de génie ou de grand homme pour aboutir à celle de dérogation aux normes ou aux principes, en passant par les circonstances exceptionnelles, les situations exceptionnelles, l'équité, l'abus de droit ou de morale, les questions de privilèges et d'élection — la liste ici ne saurait être exhaustive. Il y a donc plusieurs acceptions du terme d'exception. Pourtant, curieusement, nos recherches sur le sujet nous ont permis de découvrir que, le plus souvent, lorsqu'un auteur optait pour une acception de l'exception, il ignorait les autres.

Or ce qui est original et intéressant dans la pensée de Bergson est que ce dernier fait exception sur ces deux aspects. En effet, sa conception de l'exception occupe une forme d'entre-deux qui la place tout autant entre ceux qui exaltent et ceux qui ignorent, entre ceux qui ferment le concept d'exception en morale et en éthique et ceux qui l'ouvrent. La pensée bergsonienne se situe ainsi dans l'ouverture sur le concept qu'elle entrevoit en plusieurs sens. De plus, celle-ci se révèle être construite autour de quatre paradoxes, qu'il nous faut à présent exposer.

Premier paradoxe :

L'exception joue un rôle considérable dans la philosophie éthique et politique de Bergson, et pourtant celle-ci n'est jamais étudiée en tant que telle par l'auteur du *Rire*. Le terme apparaît ça et là de manière éparse, mais il émaille l'œuvre.

De plus, la thèse que Bergson développe sur ce sujet est extrêmement variée, ouverte mais, autre paradoxe, cette variété et cette ouverture ne lui interdisent nullement d'être, selon nous, close sur bien des aspects. Notamment, elle n'offre qu'un visage de l'homme d'exception alors que les manières de faire exception et d'être exceptionnel sont multiples et tout aussi nombreuses et ouvertes que ce terme peut l'être comme nous le verrons plus après.

Deuxième paradoxe :

Bergson opte pour différents sens de l'exception ; cependant ceux-ci forment une dualité à la fois opposée et conjointe.

En terme de dualité, l'exception apparaît sous deux faces dans l'œuvre de Bergson : l'une est sombre, l'autre est lumineuse.

Pour ce qui concerne la face sombre, l'exception est en premier lieu ce qui permet d'exclure celui qui entend dévier de la morale sociale. En effet, comme il l'écrit :

« Une infraction à l'ordre social revêt [...] un caractère antinaturel : même si elle est fréquemment répétée, elle nous fait l'effet d'une exception qui serait à la société ce qu'est un monstre pour la nature »¹.

¹ *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris : Alcan, 1932, p. 5.

Cette part sombre est, en deuxième lieu, celle qui institue des peines qui condamnent l'innocent en libérant le coupable².

La mauvaise exception est, en troisième lieu, celle qui s'inscrit dans un champ psychologique dans lequel une petite voix nous commande de ne pas appliquer telle norme de la morale fermée, mais nous n'écoutons pas cette envie d'exception. C'est ce refus qui fait que nous donnons, à l'extérieur, le sentiment d'une rigidité³.

Cette part d'ombre de l'exception se manifeste enfin lorsque les États prétendent faire exception aux lois de l'humanité pour cause de guerre. Cette exception aux droits est la plus vicieuse de toutes car elle est ce moment où morale et droit deviennent hypocrites, dissimulant leur véritable nature sous un « épais vernis »⁴. Dans la morale close ou commune,

« c'est d'abord contre tous les hommes qu'on aime les autres hommes avec lesquels on vit »⁵.

Ces formes de l'exception constituent sa part d'ombre et sa dénaturation. En effet, elles ne sont en rien « hors du commun » mais, au contraire, forment ce qu'il y a de plus commun. Elles sont la norme du commun — entendu comme répandu ou vulgaire — et ne sont donc pas, à proprement parler, des exceptions au sens "exceptionnel" du terme. Telle est la raison pour laquelle Bergson nous dit qu'elles nous font « l'effet d'une exception » ou qu'elles ne sont qu'un « épais vernis », qui dissimule donc une réalité qu'elles occultent. La véritable exception est exceptionnelle en tous les sens du terme et c'est cette face lumineuse que Bergson explore dans les pages suivantes des Deux sources de la morale et de la religion.

Celle-ci s'oppose à la première et se présente sous deux aspects :

– *1^{er} aspect* : les hommes vivent le plus souvent de manière somnambulique⁶, nous explique Bergson, mais il arrive que parfois, *exceptionnellement*, une rupture s'opère. Dans ce moment hors du commun, l'hésitation exceptionnelle révèle l'existence d'une conscience qui émerge⁷.

– *2^{ème} aspect* (le plus connu et qui aura le plus d'effet sur le métier de professeur et sur les institutions politiques françaises contemporaines) : il concerne bien évidemment ces hommes d'exception, seuls, selon Bergson, en mesure de pouvoir aider la société à progresser éthiquement. Bergson vise ici les Saints du christianisme, les Prophètes d'Israël, les Sages de la Grèce et les Arahants du Bouddhisme, notam-

² Voir *id.*, p. 6.

³ *Id.*, p. 15.

⁴ *Id.*, p. 27.

⁵ *Id.*, p. 28.

⁶ *Id.*, p. 21.

⁷ *Id.*, p. 13.

ment⁸. Ces hommes sont exceptionnels au sens où l'exception est rare. Ils sont également exceptionnels car ils sont « privilégiés »⁹.

Qu'est-ce que ce personnage d'exception pour Bergson ? Ni législateur d'exception façon Rousseau, ni héros type Joseph de Maistre, ni génie kantien, ni saint ou prophète biblique, mais un « mixte » de toutes ces personnalités, un héros courageux, mystique et artiste tout à la fois. Il « rayonne »¹⁰ en rendant, par son action, l'humanité divine. Retrouvant apparemment des accents augustinien, le Bergson des Deux sources nous précise que ce personnage appartient à cette cité qui surpasse et dépasse le temps et l'espace. Il est ce que Bergson nomme une grande figure morale. Le représentant le plus éminent de cette exception lumineuse, ce n'est pas le philosophe mais le « mystique complet », qui est tout à la fois « action, création, amour »¹¹.

Cet être joue un rôle considérable pour Bergson puisque — nous le savons — alors que la morale sociale trouve sa source dans la norme, la morale ouverte ne surgit que par le truchement de cette personnalité d'exception¹².

L'exception a donc deux visages dans la morale de Bergson, l'un sombre et l'autre éclairé. Ils s'opposent et se conjoignent également et c'est là tout le paradoxe.

En termes de conjonction, ces exceptions se relient, en effet, de trois manières :

– En premier lieu, si certains hommes s'élèvent c'est parce que d'autres vivent trop dans « l'ici-bas » et la routine. Leur attitude paraît exceptionnelle en fait mais ne l'est nullement en droit. Si elle semble telle, c'est par comparaison, l'exception étant toujours relative. Dans le même ordre d'idées, si ces hommes s'élèvent, c'est pour échapper à la clôture que leur impose les hommes du commun. Ils ne sont exceptionnels que parce que les autres sont décidément trop communs.

– En deuxième lieu et en conséquence, si l'action éveillée de ces hommes crée un ébranlement ce n'est pas du fait de leur démarche mais parce que les autres sont endormis.

– Enfin, en dernier lieu, ombre et lumière ne sont pas tout à fait opposées dans l'esprit de Bergson, lequel évoque parfois la nuit noire qui précède le moment d'exception (au sens lumineux du terme). Il note également l'aspect particulier de ces hommes d'exception. Ainsi, pour lui, il est

⁸ *Id.*, p. 29.

⁹ *Id.*, p. 30.

¹⁰ Ce mot de « rayonner » fait d'ailleurs réfléchir, tant cette demande de « rayonnement » faisait autrefois partie — et le fait encore dans la mémoire enseignante — des qualités réclamées à un professeur et au professeur de philosophie plus particulièrement.

¹¹ *Id.*, p. 238.

¹² *Id.*, p. 30.

« incontestable qu'extases, visions, ravissements sont des états anormaux, et qu'il est difficile de distinguer entre l'anormal et le morbide. Telle a d'ailleurs été l'opinion des grands mystiques eux-mêmes. Ils ont été les premiers à mettre leurs disciples en garde contre des visions qui pouvaient être purement hallucinatoires. Et à leurs propres visions, quand ils en avaient, ils n'ont généralement attaché qu'une importance secondaire ; c'étaient des incidents de la route. [...] L'émotion est une concentration de l'âme dans l'attente d'une transformation. Ce dernier cas est celui du mysticisme mais il peut aussi participer de l'autre ; ce qui est simplement anormal peut se doubler de ce qui est nettement morbide ; à déranger les rapports habituels entre le conscient et l'inconscient on court un risque. Il ne faut donc pas s'étonner si des troubles nerveux accompagnent parfois le mysticisme ; on en rencontre aussi bien dans d'autres formes du génie notamment chez des musiciens. Il n'y faut voir que des accidents. Ceux là ne sont pas plus de la mystique que ceux-ci sont de la musique. »¹³

L'exception dénaturée et l'exception au sens propre se tiennent donc la main dans la morale bergsonienne. Elles s'opposent et se conjoignent tout autant. Parfois l'une prépare l'autre ; d'autres fois l'autre facilite la venue de l'une. À ceux qui prétendent aujourd'hui vouloir des enseignants qui "rayonneraient" ou des politiques "hors du lot", il conviendrait ici de rappeler ces paroles bergsoniennes : les deux faces de l'exception ont parfois partie liée et demander l'extrême singularité, le "tout" au professeur ou au politique c'est accroître la souffrance de ce dernier et risquer d'augmenter celle de ceux qu'il "gère".

Troisième paradoxe : une exception à la fois exaltée et minimisée

Nous l'avons noté, chez les auteurs qui pensent la place de l'exception en droit, en politique ou en morale, il existe le plus souvent deux camps : ceux qui exaltent celle-ci, la réclament et réclament la venue d'une nouvelle "lumière" politique, d'un "guide" enfin soucieux de nous mener vers la vérité et ceux qui l'ignorent, voire ridiculisent sa place dans la création du droit, dans l'action politique et/ou pédagogique.

Par rapport à ces deux "écoles", Bergson semble à la recherche d'une troisième voie. En effet, par certains côtés, il exalte la place de l'homme exceptionnel dans la création de droit mais par d'autres côtés, il semble conserver une certaine distance par rapport à eux. Il n'est pas, à leur égard, dans l'adoration mais dans une curieuse forme tendue entre exaltation et recul.

L'exaltation se fait montre dans son cas, lorsqu'il évoque la création de la morale ouverte par les personnalités d'exception. Pour lui, en effet, la démarche de ces hommes ressemble à celle du génie en art, elle « ébranle l'âme »¹⁴ et produit une

¹³ *Id.*, p. 244-245.

¹⁴ Voir *id.*, p. 44.

conversion de volonté — non par le fait de « prêcher l'amour du prochain » — mais par une action proprement héroïque¹⁵.

Bergson croit *particulièrement en leur action* puisque, sans ces hommes d'exception, il n'existe aucune autre possibilité de changer les mentalités. Bergson ne semble donc croire ni au contrat social ni aux accidents pour faire évoluer les peuples¹⁶. *L'action et l'exemple important plus que tout*. Le surgissement de ces grands personnages (essentiellement acteurs plus que penseurs) reste la condition première pour sortir du cercle vicieux de la morale close. Leur démarche ressemble à celle du génie mais ils œuvrent en tous les sens du terme. En effet ils agissent toujours. Ensuite, de prime abord, ils déconcertent. Ils sont incompris, ils troublent, ils inquiètent ; souvent, ils dérangent. Ensuite, ils installent une atmosphère nouvelle, l'œuvre, nous dit Bergson, devient force et matière, elle dénote par sa seule présence une nouvelle conception de l'art qui permettra ensuite de la comprendre¹⁷.

Ces hommes méritent un respect particulier, selon Bergson, car ils nous remettent en contact avec le principe générateur de l'espèce humaine, avec cette « nature naturante » qui seule autorise la sortie de la nature matière qui a enfermée les hommes comme l'huître dans sa coquille. Exceptionnellement, écrit Bergson, ils créent un moment de conscience intense constitué par le moment de doute et d'hésitation qu'ils contribuent à créer par leur œuvre¹⁸.

Ces hommes permettent le retour vers la vraie vie, alors que l'autre n'était que mort car cette vie n'est bien que cette création continuelle et ce jaillissement ininterrompu de nouveautés. Ils *sont* le vivant même et son énergie, dont ils ne font que rappeler aux morts vivants sans énergie qu'ils côtoient sans cesse une réalité qu'ils avaient oubliée, englués qu'ils étaient dans leur routine, leur normalité étouffante et leur fermeture à eux-mêmes, aux autres et à la joie.

Leur exemple permet de faire éclater ce vernis qui nous interdit de voir le naturel étouffé afin de nous faire revenir vers la source occultée de la vie et son noyau vital¹⁹.

Leur venue permet le changement par un « relâchement momentanée de l'attachement à la vie »²⁰ qui permet de retrouver son principe générateur et son élan premier, celui qui était enfermé dans la matière.

Leur comportement permet de sortir de cette norme qui nous lie à la société comme elle lie « les fourmis à la fourmilière »²¹. Ils permettent, par leur action, de sortir de cette morale close qui

¹⁵ *Id.*, p. 50.

¹⁶ *Id.*, p. 108.

¹⁷ *Id.*, p. 75.

¹⁸ *Id.*, p.13.

¹⁹ *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 168.

²⁰ *Id.*, p. 224.

²¹ *Id.*, p. 82.

« attache l'homme à la vie, et par conséquent l'individu à la société, en lui racontant des histoires comparables à celles dont on berce les enfants. »²²

L'homme d'exception détache de la fausse vie, de la vie du mort pour permettre d'entrer dans ce qui fait l'essence même du vivant : le cœur de l'être.

L'exception est bien exaltée chez Bergson ; toutefois, paradoxalement, cette exaltation n'est pas totalement sans distance relativement à ce sujet — si singulier malgré tout — qu'est l'homme d'exception. L'exaltation bergsonienne, sur ce point, se double en effet d'une forme de minimisation voire d'un recul, d'une distance semble-t-il voire d'une interrogation sur ces personnalités.

Ainsi, cela a été dit à plusieurs reprises, le mysticisme bergsonien n'est pas religieux au sens « ouvert » que l'on pourrait donner à ce terme (relier -relegere, relier-religare, lien, etc...). Bergson, à la manière de son maître sur le sujet : Spinoza, réduit la religion à la morale.

Surtout, pour Bergson, contrairement à ce que pourraient soutenir certains romantiques, ce n'est pas la seule volonté humaine qui fait surgir ce sauveur. Une situation d'exception est requise pour lui permettre de s'exprimer. En effet,

« ce qui a manqué aux non-civilisés ce n'est probablement pas l'homme supérieur [...], c'est plutôt l'occasion fournie à un tel homme de montrer sa supériorité »²³

La situation d'exception constitue cette impulsion qui permet l'émergence de la personnalité hors du commun et celle-ci est l'impulsion qui permet la création d'une morale nouvelle. L'homme d'exception n'est donc pas la seule source de la morale, celle-ci est double comme l'indique le titre de l'œuvre bergsonienne. En d'autres termes, les *Deux Sources*, ce sont aussi (car il y a les deux sources des deux morales) l'homme et le moment.

Quatrième paradoxe : une conception de l'exception à la fois singulière et inscrite dans une continuité

Rares sont les penseurs qui ont eu une vision si diversifiée de la place occupée par l'exception dans la morale. Toutefois, outre les liens que celle-ci paraît entretenir avec une certaine philosophie idéaliste, cette conception elle-même présente la caractéristique de se situer dans une certaine continuité qu'il faut entendre ici en deux sens : un rapport à la pensée de Bergson et une histoire de l'exception dans laquelle l'auteur des *Deux sources* trouve naturellement sa place. Celle-ci permettra sans doute la réception de l'œuvre et de son auteur. C'est cette continuité qu'il nous faut à présent tenter d'exposer ou plus précisément de comprendre afin de relier celle-ci à notre relation contemporaine à la pédagogie et au politique que nous relierons ici et que Bergson nous permet de relier.

²² *Id.*, p. 225.

²³ *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 181 (c'est moi qui souligne).

II. LES RACINES DE LA CONCEPTION BERGSONIENNE DE L'EXCEPTION

La thèse Bergsonienne de l'exception ne vient pas de nulle part. Elle a eu un commencement dont on peut suivre les traces en prenant connaissance de certains de ses cours de professeur mais aussi, et surtout, en ce qu'elle se situe exactement dans une évolution de la vision de l'exception.

Les racines de cette conception de l'exception dans la pensée de Bergson

La thèse soutenue par Bergson s'est construite progressivement dans ses cours et ses ouvrages. Nous allons dans un premier temps envisager le Bergson professeur puis nous étudierons le Bergson auteur. L'un et l'autre paraissent se donner la main sur le sujet.

a) En tant que professeur, Bergson, s'est assez tôt intéressé à la question du génie. Dans son cours donné en 1892 au lycée Henri-IV Bergson le caractérise par « sa fécondité » et sa « profondeur » ou son ouverture²⁴.

Ces cours préfigurent surtout le Bergson des *Deux Sources* sur trois points au moins :

En premier lieu, il distingue deux thèses du génie : celle, défendue notamment par Moreau de Tours et Lélut, du névrosé et celle des hégéliens qui font de celui-ci un être privilégié²⁵. Entre le sous-homme et le sur-homme, Bergson opte pour l'homme d'exception dont la venue n'est pas le fait du hasard mais constitue le produit d'une évolution. L'homme d'exception est déjà pour Bergson la conjugaison d'une individualité et d'une époque. Il écrit ainsi :

« il est incontestable que le génie le plus puissant ne pourra porter ses fruits que sur un terrain approprié, que beaucoup de génies supérieurs sont probablement restés ignorés et inutiles, et que parmi tous ceux qui naissent et se développent, le milieu et les circonstances opèrent une sélection, laissant pour ainsi dire se dessécher ceux qui ne sont pas en harmonie avec ces circonstances et ce milieu. »²⁶

En deuxième lieu, les cours montrent rapidement le lien que Bergson opérera très tôt entre exception et ouverture. Le texte montre ici que l'ouverture est d'abord celle qui touche l'autre et sa différence. Elle est également la vie et la variété de celle-

²⁴ Voir *Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, éd. S. Matton et A. Panero, Paris : SEHA - Milan : Archè, 2008, p. 199 sq.

²⁵ Voir les leçons de psychologies données en 1885-86 à Clermont-Ferrand, dans H. Hude et J.-L. Dumas (éd.), Bergson, *Cours*, I, Paris : PUF, 1990, p. 185 ; *Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, p. 204-205-206.

²⁶ *Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, p. 207.

ci et cette forme-là apparaît également très tôt liée au génie puisque, pour Bergson, ce qui caractérise le génie c'est qu'il est une « une imitation de la nature » et qu'il est donc tout à fait à sa mesure :

« Comme le génie, la nature produit avec une fécondité inépuisable. Comme celles du génie, ses œuvres sont indéfiniment variées, et chacune d'elle vit d'une vie indépendante »²⁷.

Enfin, la thèse des *Deux Sources* est celle de l'opposition entre morale ouverte et morale close. Or l'idée de dualité apparaît très tôt dans l'œuvre de Bergson. En effet, d'emblée, dans le même cours de psychologie qu'il donne au lycée Henri-IV, il note cette dualité des passions :

« S'il est des passions qui dessèchent l'âme, il en est qui la vivifient »²⁸

De même note-t-il deux sortes de perception : une extérieure, qui est la perception proprement dite, et une intérieure, qu'il assimile à la conscience²⁹. Toutefois les cours ne peuvent mettre en évidence la réalité de l'auteur Bergson qui avait voulu qu'il ne soit pas publiés. En tant que témoignage, ils demeurent des plus intéressants pour la connaissance de l'œuvre et dénotent selon nous une évolution entre un Bergson professeur soucieux de liberté dans les premiers temps et le Bergson des *Deux Sources* qui sera plus enclin à mettre en évidence le lien moral (au sens de morale dynamique) et religieux (au sens moral du terme comme nous l'avons indiqué). La morale devient première pour lui semble-t-il et elle semble être la philosophie première à la fin de son oeuvre.

b) En tant qu'auteur : la lecture des œuvres antérieures à la rédaction des *Deux Sources* confirme que la conception bergsonienne de l'exception était cependant en gestation dans les travaux précédents. Le souci de la vie contre la fixité est présent dans ses textes, ainsi que son affirmation de l'intuition contre l'intelligence, notamment lorsque dans *la Pensée et le Mouvant* il nous indique qu'il faut « protester [...] contre la substitution des concepts aux choses »³⁰ ou lorsque, dans le même ouvrage, il nous précise qu'il faut que l'attention se porte désormais sur la mobilité qui est au fond des choses³¹.

C'est ce primat de la mobilité contre la fixité, de la durée contre le temps, qui explique l'intérêt que Bergson portera — et a finalement toujours porté — à l'exception en ce que celle-ci est ce qui fait rupture avec la vision normale des choses.

²⁷ *Id.*, p. 201.

²⁸ *Id.*, p. 120.

²⁹ Voir *id.*, p. 60.

³⁰ *La Pensée et le Mouvant*, p. 109.

³¹ *Id.*, p. 168 sq.

C'est cette relation à la mobilité et à la fixité qui introduit les clivages entre ceux qui sont dans l'ouverture et ceux qui sont dans le repli et la fermeture. Certains vivent comme des somnambules et d'autres s'ouvrent, ils sont plus exceptionnels.

L'homme d'exception est également celui qui "donne le branle". Or cette importance du choc nécessaire pour mettre en marche la machine est très présente lorsque Bergson écrit, par exemple, que l'écriture ne se fait pas naturellement, que pour écrire il est toujours nécessaire de « trouver une impulsion qui alimentera le tout »³².

L'exception c'est aussi ce qui permet de sortir du mécanisme et de la routine et l'on sait à quel point cette opposition mécanisme/ rupture du mécanisme et rigidité a inspiré toute la théorie bergsonienne du rire³³.

L'homme d'exception est aussi et surtout celui qui représente cette vie que l'on a baillonnée. Il est celui qui redonne l'envie de créer. Ce lien entre vie et création est déjà présent dans *L'Évolution créatrice* lorsqu'il écrit que « l'élan de vie [...] consiste, en somme, dans une exigence de création »³⁴ ou lorsqu'il nous indique que

« la vie tout entière, animale et végétale, dans ce qu'elle a d'essentiel, apparaît comme un effort pour accumuler de l'énergie et pour la lâcher ensuite dans des canaux flexibles, déformables à l'extrémité desquels elle accomplira des travaux infiniment variés. Voilà ce que *l'élan vital*, traversant la matière, voudrait obtenir tout d'un coup. »³⁵

L'homme d'exception est l'énergie même. Il est le vivant et son énergie. Ici, Bergson montre la dette qu'il a envers *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, toute centrée, nous le savons, sur une éthique de l' "*energeia*", de l'action et du bien, donc de la vie. Il est donc celui qui permet ce retour à la vie, à la vérité occultée par des pratiques dénaturées, des théories vaseuses et surtout des discours en décalage absolu avec les pratiques. L'homme d'exception est le représentant de l'idée qui se bat en acte, pas seulement en puissance, contre le mot, de la vie contre la matière, de l'esprit contre la lettre³⁶. L'esprit cependant, pour Bergson n'est pas l'opposé de la chair. L'esprit c'est le noyau de l'être. Il est ce qui garde celui-ci et qui permet à la vie d'être justement.

L'exception, représente également ce qui n'est pas dans le cadre et le déborde. Or le cadre, nous le savons, n'est pas toujours pour Bergson révélateur de la vérité. Car

³² *Id.*, p. 226.

³³ Voir *Le Rire*, notamment p. 4 et 25.

³⁴ *L'Évolution créatrice*, Paris: Alcan, 1909, p. 252.

³⁵ *Id.*, p. 254.

³⁶ Voir *id.*, p. 128.

« En vain, nous pensons le vivant dans tel ou tel cadre. Tous les cadres craquent. Ils sont trop étroits, trop rigides surtout pour ce que nous voudrions y mettre »³⁷.

Les cadres demandent à être dilatés, ouverts afin de forcer l'entendement et découvrir la vérité.

L'homme d'exception est également celui qui doit lutter contre la force d'inertie de la matière et cette idée est déjà présente lorsque Bergson écrit dans *L'Évolution créatrice* :

« La résistance de la matière brute est l'obstacle qu'il fallut tourner d'abord. La vie semble y avoir réussi à force d'humilité, en se faisant très petite et très insinuante, baisant avec les forces physiques et chimiques »³⁸.

La conception bergsonienne de l'exception exposée dans *les Deux Sources* s'est donc nourrie de ce qui précédait. Mais surtout elle est une suite de ce que l'histoire de la philosophie avait permis de mettre en évidence.

Les racines de cette conception de l'exception dans l'histoire de la philosophie Les thèses qui permettront sa « réception »

Le propos n'est pas ici de rappeler un bien connu. Chacun sait l'influence que Plotin et Platon ont pu avoir sur Bergson. Sur ce point, il convient de lire le *Phèdre* et la distinction que Socrate fait entre la folie pathologique et l'enthousiasme, qu'il réhabilite³⁹.

Chacun sait également à quel point l'homme d'exception bergsonien trouve tout autant ses racines dans le législateur d'exception du contrat social rousseauiste, que chez le génie kantien ou le mystique militaire des romantiques. Bergson semble avoir construit un mixte œcuménique de ces pensées opposées, ce qui explique les paradoxes — voire les tensions même — qui émaillent sa conception.

Mais lorsque nous évoquons l'idée de « racines », nous entendons surtout indiquer que, dans les circonstances historiques qui l'ont vu naître, une telle conception ne pouvait faire autrement qu'advenir. Ce « passé » a même permis la réception de l'œuvre et de l'auteur. Celui-ci a servi de conditions pour autoriser Bergson à modifier la « donne » en matière d'exception et de morale en proposant la forme « nouvelle » de héros d'exception qui sera celui des Deux Sources et qui aura comme nous essaierons de le mettre en évidence plus après une importance considérable sur notre pédagogie et le rapport que nous entretenons avec la vision du politique.

³⁷ *La Pensée et le Mouvant*, p. 237.

³⁸ *L'Évolution créatrice*, p. 99-100.

³⁹ Sur ce point, voir notamment Joseph Pieper, *De la divine folie*, Préface de J.-F. Mattéi. p. 25.

En effet, lorsque Bergson écrit cette œuvre majeure pour la pensée du droit et du politique qui sera celle de notre pays par la suite et qui aura une forte influence (selon nous) sur ceux-ci, deux évolutions se sont produites concernant le concept d'égalité et celui d'homme d'exception, qui sont au cœur de notre problématique.

Concernant l'égalité, la lecture de la préface de *la Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, celle des Lumières montre à quel point celle-ci est remise en cause tout en étant adulée. L'œuvre hégélienne est le moment d'une exaltation de l'égalité assimilée à celle de retour en soi, mais elle est aussi paradoxalement le moment de la différence. Les Lumières sont également le moment d'une tension sur le sujet. Nous n'y reviendrons pas et renvoyons les lecteurs à la thèse que nous avons pu écrire sur ce sujet⁴⁰.

Concernant le personnage d'exception, lorsque Bergson écrit, l'histoire de la pensée et celle de notre pays viennent à point nommé pour justifier sa position.

Au niveau de la pensée, Rousseau a repris de Plutarque le thème du grand homme et l'a transformé en législateur d'exception ; mais celui-ci n'ayant pas de place dans la cité, il évolue en génie kantien⁴¹.

Le législateur d'exception est remis en cause par les romantiques et les sociologues. Les uns et les autres pour des raisons différentes. La sociologie — notamment durkheimienne — fait du créateur de lois le représentant d'une classe particulière et le romantisme ne croit guère aux lois positives qui empêchent, selon lui, de voir les lois éternelles. Le militaire n'est guère plus en vogue, car la « grande » guerre a dégoûté les français de celui-ci. Toutefois le souvenir de Napoléon reste fortement ancré dans les mémoires.

L'homme d'exception de Bergson n'est donc pas à strictement parler un artiste. Il ressemble à l'artiste. Ce n'est pas un législateur mais, par certains côtés, il légifère. Ce n'est pas un mystique complet puisqu'il ne s'inscrit pas tout à fait dans la transcendance et l'élection. Il est un peu de tout cela à la fois sans l'être tout à fait et c'est la raison pour laquelle il séduit et aura l'influence que nous tenterons de mettre en évidence sur notre constitution et sur la vision que nous pouvons avoir de la pédagogie.

Ce moment de la pensée correspond également à un moment de notre histoire. Bergson écrit à une époque où la Troisième République, celle des législateurs et de la délibération parlementaire, est mise en cause. Son œuvre ouvre précisément sur un nouvel horizon et veut tourner une page juridique avec les attentes d'homme providentiel qu'elle contient et que nous voulons dépasser tout en n'y parvenant guère.

⁴⁰ J.-J. Sarfati, *Le Rôle créateur de l'exception en droit*, Atelier nationale de reproduction des thèses, Référence : 09PA040043 - Université de soutenance : Paris-IV (ISBN : 978-2-7295-7768-1).

⁴¹ Sur ce point, voire J.-J. Sarfati, « Génie, exception et droit, la logique de l'indéclinaison », *Mag Philo*, juin 2008.

Cet horizon nous marque en effet aujourd'hui (ce au moins pour ce qui concerne les lecteurs « hâtifs » car malheureusement le propre du philosophe est qu'il marque souvent plus les lecteurs hâtifs que les autres car ceux qui prennent le temps d'approfondir n'ont plus toujours –sauf exception- le temps d'agir) mais n'est-il pas temps désormais — eu égard aux crises que traversent les différents modèles que nous avons étudiés — de prendre quelque distance par rapport à lui et de proposer une approche plus critique de la pensée bergsonienne de l'exception ou à tout le moins de la lecture « rapide » qui en a été faite ? N'est-il pas temps de sortir de la « routine » pour inventer et finalement n'est-il pas temps en un sens de relire et d'appliquer Bergson tout en ayant la distance requise par rapport à son travail ?

III. APPROCHE CRITIQUE OU INTERROGATIVE DE LA CONCEPTION BERGSONNIENNE DE L'EXCEPTION

Critiquer une pensée c'est, d'abord, admettre la dette que nous avons envers elle, et celle-ci est ici conséquente. La conception bergsonienne de l'exception morale n'est pas sans mérite. Ceux-ci sont au nombre de trois et non des moindres. Ils suffisent, selon moi, à poursuivre son étude et l'analyser plus encore. Il importe de les rappeler :

– En premier lieu, contrairement à beaucoup d'autres pensées de l'exception, celle de Bergson est riche et ouverte. Malgré toutes les critiques faites à Bergson, il convient ici de lui rendre justice et de rappeler cette richesse. Cette pensée a également le mérite de son ouverture, au sens où l'ouvert est ce qui accepte le dialogue avec d'autres visions de l'exception qu'elle cherche à concilier et à ouvrir corrélativement.

– En deuxième lieu, cette philosophie de l'exception a le mérite de nous rappeler qu'il existe bien deux sources de la morale : la première est « statique ». Plus exactement, elle est ce qui donne à la morale une fin. Pour Bergson c'est l'oubli des égoïsmes nationaux et le rappel d'une humanité universelle. Mais la morale a également une source « dynamique » : celle qui lui permet de vivre au quotidien, celle qui donne envie à chacun d'entre nous de vivre moralement et celle-ci est double : elle se situe à la jointure d'un être et d'un d'un moment ; c'est-à-dire que cette source est rencontre entre un individu, un peuple, un temps et un lieu.

– Cette remarque nous ramène au troisième mérite de la pensée bergsonienne de l'exception. Celle-ci nous rappelle en effet qu'une morale vit avant tout lorsqu'elle est action et non lorsqu'elle n'est que discours. Ici Bergson nous rappelle qu'être éthique c'est "faire le bien" plus que d'en parler en théorie. L'énergie est première en éthique et elle dépasse la stérile et scolastique querelle entre l'éthique de l'intention et celle de la conséquence. L'éthique en acte — appliquée dirait-on aujourd'hui — est celle qui crée de belles intentions et a de belles conséquences. Ces conséquences créent en boucle de belles intention et ce à l'infini.

De tels mérites rappelés, il n'en demeure pas moins nécessaire de nous poser plusieurs questions sur l'héritage bergsonien en termes d'exception. Ces questions sont les suivantes :

1^{ère} question : Bergson fait partie d'une génération qui s'est refusée — par routine peut-être — à réinterroger les conceptions anciennes que nous nous faisons de ce que l'on appelle l'Ancien Testament et des Grecs. Ricœur, Vernant et d'autres après lui nous ont ouvert de nouveaux chemins sur ces sujets. Lévinas sur ce point ouvrira d'autres chemins mais les relations qu'il entretenait avec Bergson n'ont à notre connaissance pas été suffisamment creusées. Il convient donc de le lire sur ce point avec une certaine circonspection.

2^{ème} question : À plusieurs reprises, il apparaît que la conception bergsonienne de l'exception oppose délibération et action. Mais peut-on si radicalement les opposer et n'y a-t-il pas continuité entre elles ? Chez Bergson, l'action apparaît comme rupture de la délibération et moment de sortie de celle-ci. Mais n'est elle pas également continuité, aboutissement, moment qui s'impose de lui-même comme nécessaire pour achever la réflexion, pour passer à l'action ?

De plus, nous savons que Bergson écrit dans *l'Évolution créatrice* :

« Si vous n'aviez jamais vu un homme nager, vous me diriez peut-être que nager est chose impossible, attendu que, pour apprendre à nager, il faudrait commencer par se tenir sur l'eau, et par conséquent savoir nager déjà. Le raisonnement me clouera toujours, en effet, à la terre ferme. Mais si, tout bonnement, je me jette à l'eau sans avoir peur, je me soutiendrai d'abord sur l'eau tant bien que mal en me débattant contre elle, et peu à peu je m'adapterai à ce nouveau milieu, j'apprendrais à nager. »⁴²

Face à cette remarque intéressante, une question se pose : celui qui ne pensait pas la vie sans impulsion première ne pouvait-il aussi se dire que l'impulsion initiale s'est accompagnée d'enseignement et que si celui qui se jette à l'eau parvient à nager c'est parce qu'il a vu d'autres personnes autour de lui nager et qu'il a procédé à une imitation, ou bien que ceci lui avait été donné avec la vie et qu'il l'avait perdu ? Ou n'y-a-t-il pas d'autres causes à l'existence d'un tel talent qui n'est pas partagé par tous ? Tous ceux qui se jettent à l'eau sans savoir nager en effet n'apprennent pas à s'en sortir...

De même, Bergson évoque la « découverte » de la nage mais pour celui qui veut devenir un excellent nageur ? Peut-il réellement y parvenir sans éducation et sans entraînement intensif, une pédagogie d'excellence et adaptée à sa vocation ? Plutôt que d'insister seulement sur l'action ne faut-il pas aussi rappeler à quel point l'éducation de qualité demeure un moyen essentiel pour parvenir à l'action juste chez

⁴² *L'Évolution créatrice*, p. 193-194.

ceux qui sont disposés à cela ? Dès lors ne convient-il pas aussi d'associer encore plus étroitement éthique et éducation ? Ne convenait-il pas de rappeler que l'éthique peut également plus aisément s'imposer dans une société par une éducation et une pratique –non plus exceptionnel ou quasi sacrificielle comme semble le proposer Bergson – mais par une démarche éthique « courante », quotidienne et adaptée, comme Russell (que l'on qualifiera au contraire de Bergson de « trop rationaliste ») proposera de le faire dans un texte qui vient heureusement d'être traduit en français et qui nous informe sur les dernières pensées du philosophe anglais sur le sujet ⁴³?

3^{ème} question : Cette remarque « critique » (que les bergsoniens me pardonnent) me conduit à une autre réflexion sur l'approche de notre auteur. En effet, l'homme d'exception que décrit Bergson doit être, selon lui, désintéressé. Il ressemble, par certains côtés, à l'éducateur de *l'Émile*. Toutefois que signifie ce désintéressement et ne ressemble-t-il pas, toujours par certains côtés, à un acte sacrificiel pour celui qui aurait une vision réduite de la pensée de cet auteur ? Toute éthique implique-t-elle ainsi une telle abnégation et ne risque-t-on pas ici de tomber quelque peu dans ce que Russell déjà cité appelait un moralisme qui ignore la diversité des désirs humains ?⁴⁴

Bergson écrit ainsi dans *la Pensée et le Mouvant* :

« Une attention à la vie qui serait suffisamment puissante et suffisamment dégagée de tout intérêt pratique embrasserait ainsi dans un présent indivisé l'histoire passé toute entière de la personne consciente. »⁴⁵

Sachant que ce désintéressement est contradictoire avec l'humanité, Bergson semble nous indiquer qu'il ne peut surgir que lorsque l'on se fait violence ou lorsque la vie nous inflige des souffrances et des violences.

Ceci ressort notamment de ce qu'il écrit dans *la Pensée et le Mouvant* lorsqu'il nous indique :

« Il arrive, *dans des cas exceptionnels* que l'attention renonce tout à coup à l'intérêt qu'elle prenait à la vie ; aussitôt comme par enchantement le passé redevient présent. [...] Chez des personnes qui voient surgir devant elle à l'improviste, la menace d'une mort soudaine, chez l'alpiniste qui glisse au fond d'un précipice, chez les noyés, chez les pendus, il semble qu'une conversion brusque puisse se produire. »⁴⁶

Mais celui qui est dans ce moment d'intense souffrance n'a-t-il pas également sa conscience altérée ? Celle qui s'élabore ainsi dans la force n'en restera-t-elle pas marquée à jamais et biaisée de ce fait dans sa vision du réel ?

⁴³ B. Russell, *Ethique et politique*, Trad. C. Jeanmougin, Payot 2010. Lire notamment la page 172 de ce texte sur la question.

⁴⁴ Ibid p.168

⁴⁵ *La Pensée et le Mouvant*, p 170.

⁴⁶ Ibid.

Une communication plus forte entre le haut et le bas, une action précédée d'une lente et ouverte délibération accompagnée d'essais non conséquents et ponctuels n'aurait-elle pas plus d'effet pour permettre cette ouverture tant souhaitée ? La pensée bergsonienne doit être interrogée ici car elle semble ainsi faire la part trop belle à l'urgence, à la violence propre à faire émerger la vérité. Or nous le savons que trop aujourd'hui et il importe de sortir de cette vision qui n'est que brutalité. Entre le dur et le mou, il y a le doux et la douceur. La douceur fait partie de la vie et il est possible qu'elle constitue ce cœur de l'élan vital dont Bergson recherchait la source.

Cette douceur aime la lenteur et se méfie de l'urgence. Nous sommes peut-être aujourd'hui, au moins en Europe continentale semble-t-il, peut-être encore trop bergsoniens et tout ne paraît plus désormais pensé que sous l'angle de l'urgence : urgence économique, urgence écologique, urgence pédagogique, urgence budgétaire. Le temps n'est plus pris pour permettre la dé-libération qui libère justement. Il n'est pas besoin de se mettre en péril ni de mettre en péril une population, un groupe particulier — les enseignants et les élèves notamment constamment et de plus en plus "mis sous pression" afin de tester la sincérité de leur "engagement" — pour faire émerger la vie.

Au contraire, cette vie dans l'urgence n'est souvent que la marque de la mort, de la destruction et de l'auto-destruction. Bergson était sur ce point l'héritier d'une tradition machiavélienne sans évidemment être proche de cet auteur mais qui ne parvenait pas à penser autrement le politique que sous l'angle de l'urgence et des circonstances exceptionnelles alors que la politique est aussi ce qui s'inscrit dans une durée et une vision de longue durée, dans la constance et la lenteur.

Ce que nous voulons indiquer c'est ici que tout auteur qui écrit est malgré tout marqué par ce qu'il a pu connaître, ce qui lui a été enseigné. La philosophie politique, la pratique du droit nous ont appris de nouvelles données voire celle-ci nous ont obligés de revoir nos conceptions. Malgré tout le talent de l'auteur des Deux Sources, n'est-il désormais pas temps de dépasser la conception qu'il nous offre en l'approfondissant sous d'autres angles mais sans perdre le regard critique à son égard ?

4^{ème} question : Pour comprendre ce que nous souhaitons indiquer, il convient de partir du texte que Bergson a consacré au rire. Dans cet ouvrage, il note à quel point celui-ci est normalisant et aveugle. En effet :

« Le rire châtie certains défauts à peu près comme la maladie châtie certains excès, frappant des innocents, épargnant des coupables »⁴⁷.

⁴⁷ *Le Rire*, p 151.

Il note également à quel point le rire, cette forme d'exception à la norme, peut être en même temps terriblement conformiste. Pour lui,

« le rire a [...] pour fonction de réprimer les tendances séparatistes. Son rôle est de corriger la raideur en souplesse, de réadapter chacun à tous, enfin d'arrondir les angles. »⁴⁸.

Le comique peut se retourner contre le juste et contre ce qui peut faire évoluer. Ainsi

« Il faut bien qu'il y ait dans la cause comique, quelque chose de légèrement attentatoire (et de *spécifiquement* attentatoire) à la vie sociale, puisque la société y répond par un geste qui a tout l'air d'une réaction défensive, par un geste qui fait légèrement peur. »⁴⁹

Mais ici, on peut se demander et regretter que Bergson n'ait peut-être pas suffisamment mis en évidence ce que certains comportements « héroïques » pouvaient avoir de correcteur et d'aveugle, voire ce qu'ils pouvaient avoir de culpabilisateur. Être "Victor Hugo ou rien". Notre pensée ne parvient guère à sortir de l'ornière. Elle oublie qu'entre Victor Hugo et rien, il y a la vie. Bergson paraissait l'avoir oublié au moins le Bergson des Deux Sources. Celui-ci paraissait avoir oublié qu'entre le rire et la bêtise, il y avait l'humour, celui qui se fait souvent sur soi et qui permet parfois de "faire de l'esprit" et donc de faire aussi vivre l'esprit sans prendre l'autre pour son bouc émissaire.

5^{ème} question : Dans *les Deux Sources*, Bergson nous indique — en cohérence avec sa thèse — que la seule issue possible à la fermeture et à la morale close consisterait dans ce modèle d'exception dont nous avons tenté de dessiner les traits. Mais ce faisant n'a-t-il pas rejeté un peu vite d'autres formes de comportements exceptionnels ? Être héros ou n'être rien, semble nous dire Bergson. Mais celui qui n'est pas un héros sera-t-il nécessairement réduit à n'être qu'un moins que rien ? N'y a-t-il donc de Grande Vie que vie de sacrifice ? Freud a écrit de belles pages sur la question. Il est bien dommage qu'il n'ait pas été lu, qu'une rencontre n'ait pas eu lieu avec Bergson sur ce sujet. En effet, cette morale du sacrifice n'est autre qu'une morale de mort comme Freud l'a bien — et justement selon nous — compris et écrit dans ce maître livre qu'est *Malaise dans la civilisation*. L'envie de demander du sacrifice à l'autre, l'envie de se sacrifier et de le sacrifier n'est qu'une autre manière de porter et d'apporter la mort.

⁴⁸ *Id.*, p. 135-136.

⁴⁹ *Id.*, Appendice de la 23^e éd., p. 157.

En conséquence, n'y a-t-il pas de multiples manières de faire exception et le propre de celle-ci n'est-il pas d'être cette part d'indéterminé qui caractérise la vie et n'est-il pas désormais temps de devenir bergsonien en sortant de la "routine" bergsonienne pour le réinterroger et réinterroger la vision qui fut sienne (et qui imprime malheureusement trop encore nos pensées, notre vision du monde enseignant par exemple aussi peut-être et qui explique peut-être l'image de ce beau et autrefois noble métier peut avoir dans l'opinion publique contemporaine) d'une exception confondue ici avec le sacrifice ?

N'aurait-il pas mieux valu admettre qu'il peut y avoir de multiples manières pour chacun d'ouvrir la morale ? N'aurait-il pas été plus judicieux de rappeler cette question de la temporalité du juste ? Être juste et être dans le juste, est-ce nécessairement n'être que saint ou martyr ? À défaut, l'homme n'est-il condamné qu'à être un suiveur ou une fourmi ? Si tel est le cas on le voit bien, être enseignant de philosophie aujourd'hui, pour certains, c'est être dans cette logique du rayonnement et être politique c'est devoir nécessairement se situer ainsi au-dessus du commun.

Enfin, entre l'être absolument pur qui n'existe pas et le maffieu, une place existe pour l'homme de bien dans son souci de tenir compte de certaines résistances pour agir dans la lenteur. Un homme qui — comme le rappelait le psychanalyste T. Reik — s'il ne doit pas oublier son souci de faire le mieux et le plus excellent possible, ne doit cependant pas se comporter en parvenu moral au risque de se penser plus haut qu'il ne peut être et se rendre ainsi continuellement malade de honte et de culpabilité.

En d'autres termes, celui qui œuvre modestement en cherchant à aider son semblable au quotidien n'ouvre-t-il pas notre cœur et notre morale ? Celui qui mène une vie qui se fait respecter ne nous impose-t-il pas aussi le respect et ne l'impose-t-il pas à son tour ? Celui qui se fait conseiller du prince, celui qui est poète doit-il être nécessairement mis au banc des accusés ? Le bien en acte ne surgit-il pas aussi parfois d'un petit film, d'une petite musique qui nous apporte du bien pour un moment... Pourquoi avoir négligé ce petit rien s'il apporte un grand bien à mon voisin, mon proche, mon ami dans le désarroi et qu'une parole va sauver et aider à être ? La trop grande exigence de pureté conduit en effet à la société de l'inquisition, celle où l'on trouve toujours quelque reproche à faire à l'autre.

Ce qui caractérise la vie, nous dit Bergson, c'est la diversité. Ne pouvait-il également admettre qu'il y a de multiples manières de faire exception ? Et ce faisant, n'aurait-il pas ainsi évité de faire en sorte que certains utilisent les effets pervers et culpabilisants de ce concept de héros mystique, de ce saint laïc assez improbable et qui peut avoir pour effet de produire soit le cynisme soit au contraire l'extrême abattement, celui de n'être rien ?

*

En conclusion, cette étude a tenté de mettre en évidence deux points :

– d’une part, les deux sources de la morale sont à envisager sous plusieurs angles : il y a les deux sources des deux morales (la morale dénaturée et la morale au sens propre), la source statique et la source dynamique de la morale quelle qu’elle soit, l’alliance de l’homme et de la situation d’exception.

– d’autre part, elle nous a permis de voir à quel point la pensée de l’exception de Bergson était variée. Toutefois, nous avons également souligné qu’elle paraissait en lien avec une histoire qu’il convenait sans doute de dépasser en partant d’une vision plus ouverte de la notion d’exception.

Ce travail nous a donc tout naturellement conduit à réfléchir sur le métier de professeur et celui de politique; repenser le politique c’est aussi repenser d’autres manières de faire le bien, un bien qui, comme le rappelait Aristote, ne peut être mis en œuvre que par rapport à soi et à autrui en considération d’un temps et d’un espace déterminés. On peut faire le bien aussi par la réflexion et celle-ci ne nous paraît donc pas gratuite ni vaine. Elle peut (aussi) permettre le bien, contrairement à ce qu’une certaine lecture de Bergson pourrait laisser penser. Elle doit aider à la recherche en pédagogie, en droit et en politique. Et la recherche ne contredit pas nécessairement l’action. L’exception doit cesser d’être confondue, comme on le fait trop souvent, avec le sacrifice, car elle n’est autre que le *hors du commun* dans tous les sens du terme, tandis que le sacrifice est le lot commun que les hommes s’imposent mutuellement. Cette logique du sacrifice en éthique a des liens avec la vision du politique exceptionnel que nous défendons aujourd’hui et qui se retrouve (notamment dans les institutions françaises) et dans l’image que nous nous faisons du pédagogue. Il importe d’en sortir comme Russell l’a selon nous bien montré. Toutefois, B. Russell croyait trop aux vertus de la « science » et c’est ici sans doute qu’il convient de se détacher de son hyper-rationalisme.

L’idéal serait donc de repenser une éthique politique et pédagogique qui sans exiger perpétuellement le sacrifice ne tomberait pas pour autant dans la vision d’un monde nécessairement désenchanté. Une telle vision est-elle possible ? Peut-elle se défendre ? C’est que nous pensons et celle-ci passe sans doute par une révisitation des termes de limites, d’approche juste, par des liens toujours à opérer entre pédagogie, politique, psychologie, éthique et histoire... Le tout dans la transversalité ou l’approche diagonale qui éloigne peut-être d’une vision trop « fermée » des choses mais qui ne tomberait pas dans l’hyper rationalisme.

STATE OF NATURE AND OTHER SAVAGERIES OF PAGANISM IN BRITISH AND AMERICAN PERSPECTIVE

ORMENY FRANCISC-NORBERT*

ABSTRACT. This study analyses the social and ideological causes that lead to the general adoption by the British and American cultural worlds of a “pagan” etiquette and of an exuberantly savage (tribal) imaginary when it came to relate its political visions to events and to the ideas agitating France in the 18th century. Hume and Burke, as well as their American continuators – Rawls and Nozick – interpreted the obsessive use of the concept of slavery by the French theorists as a forced “conceptual delusion” (our term), as an excessive rhetoric of dramatization of some social roles and statuses within a stable societal order. They dismissed both the French idea of social slavery and of the possibility of a return to a “state of nature”, constantly defending the need for a balanced judicial system. Explicitly or implicitly, they all considered the 18th century’s dream about a pagan revival a problematic philosophical fiction with no real support in the effective dynamics of the social world and preferred to use the methodology of the “thought experiment” in order to try to deconstruct, from a political point of view the over-romantic impetuses of the French philosophers of the time. In so doing they gave the final confirmation to one of the greatest methodologies in anthropology and in political philosophy – that of reading past minds by means of thought experiments – a radical form of theoretical hypostatization.

Key-words: *pagans, rebellion, Gothic, 18th century political philosophy, conservatism, slavery, savagery, aristocracy, bourgeoisie, disrupted imperialism, aporias of liberalism, public sphere, regression, mysticism.*

1. The British rejection of the myth of the natural state of man: the “diplomatic” awareness of the pagan beast lurking within man

The 18th century was a historical period stretching from the 1st of January 1701 to the 31st of December 1800, in the Gregorian calendar. Now we witness the climax of the philosophies of Enlightenment, all such tendencies in re-thinking history

* Ormeny Francisc-Norbert is the chief-editor of the online journal *Europe's Times and Unknown Waters* (www.waterytimes.com) ormenyfrancisc@yahoo.com

and social progress culminating in the French and American revolutions. When the French Revolution was compromised by the excess of the terror of Maximilien Robespierre's regime, the monarchies of Europe (who at first were genuinely interested in the issue of rejuvenating the public sphere and tended to embrace Enlightenment's ideals) became reluctant and eventually hostile to processes of abrupt social and intellectual change. In the British world, the philosophy and the literature mirrored this fear of impulsive changes and they also expressed a shadowy but still very deep sense of guilt towards the "betrayed" paternal structures of safety.

The savage element within this new cultural criticism (reaching its climax in the shape of the later English Gothic literature) was a British acknowledgement and classification of the excessive French ideas and acts at that time. In a British acceptation (received meaning), "savage", "barbarian" or "pagan" meant, at the level of ideas – an extreme rationalist motivated blindly and irresponsibly by romantic socio-historical visions upon progress and freedom and, *at the level of facts*, a bloody destroyer of the structures, symbols and institutions of stability within a society, a beast with a primordial lust for carnage, for animalistic seizing and for greedy satisfaction.

The idea that man is entitled to some natural rights by virtue of his genuine (in the sense of savagely free) descent from nature's open-forces created a wave of controversy (enthusiasm and indignation) among the modern English political thinkers, starting with Thomas Hobbes in the 17th century, continuing with David Hume and Edmund Burke in the 18th century and persisting in the 20th century as well, this time in the United States, in the works of John Rawls and Robert Nozick.

As a general direction in their criticism, one should notice that all conservative English voices saw the "state of nature" as an undesirable regression to savagery, chaos and instability and did not hesitate to coin it in radical expressions ("bellum omnium contra omnes" - Thomas Hobbes), though at other times they preferred ironical and diplomatic terms ("a mere philosophical fiction" - David Hume).

2. Thomas Hobbes' bellum omnium contra omnes

While, in the 13th century, the Dominican priest Thomas Aquinas idyllically regarded the "natural state" or the "state of nature" as a "state of innocence" (*statu innocentiae*), four centuries later the British philosophers started reconsidering this issue (especially when provoked in an "unbearable" manner by the French philosophers of the Enlightenment).

In England, the debate around the supposed right and necessity of man to return to his natural condition was a matter of public concern even before the 18th century and its French advocates in this regard.

As early as the 17th century, Thomas Hobbes in his famous *Leviathan* discredited as much as he could and with very solid arguments the idea that man could live a happy and secure life in his natural state and in the absence of a necessary state-structure whose authority, omnipresence and influence is capable to preserve and enforce the law upon its citizens - subjects otherwise prone to become uncontrollable and to fall prey to their animalistic instincts. According to him, the social wisdom of man (the one that allows him to live in communities with his fellows and to attain various degrees of civilization [industry, culture, navigation, building, secure households]) is not at all a natural virtue, but the result of a bitterly accumulated history of violence and of cyclical sad slippages back into cruel barbarity and, accordingly, something that must be constantly imposed on citizens and carefully watched over by those authorities that had correctly registered and understood the meaning of such worrying repetitions.

Hobbes displays outstanding pioneering phenomenological intuitions into the nature of human violence when he compares the mechanisms of emotional storms with the ones of natural outbursts¹, saying that *the real danger lies not in isolated acts (slippage into havoc) or in violent locatable showers but in that inclination of clouds and human emotions to persist in subtle ways and to reform themselves cyclically into larger and more powerful structures of destruction.*

According to Hobbes there are two types of human inventiveness, responding to two radically different types of human intentionality: the panicked invention of tools and techniques needed for immediate survival – inventions born of an overwhelming sense of terror, which are compatible only with the suffocating energy of that intense fear and anxiety and which probably lose their meaning and the preciseness (*exactitude*

¹ As a compulsory reference point (if we are to truly understand Hobbes' leading intuition), in our days, the most modern study in this direction (that of the projection of man's quintessential intensities at the level of the concentration of natural constrictions, unfoldings, and "cathartic" releasings) belongs to Michael Eigen. In his *Emotional Storm* (Wesleyan University Press, 2005) the author discusses at large the capacity of such reciprocally projected and mirrored storms to forge new geographies of the Self, by "unearthing" unknown nuances which, in their turn, induce new phenomenal dynamics: "Storm challenges values, takes on meaning in different contexts." (Eigen, 2005, p. 8); "We lust for the storm we feel and wait on each nuance. If all earth's soil passes through worms, all the feelings in the world pass through us." (Eigen, 2005, p. 26) Moreover, Eigen insists on the fact that we are born as descendants and as continuators of a storm-strain; that our "genetic code" was crafted from the voracious matter of storms - the children, in their early days, preserving and trying to perpetuate the purity of such invasive energies through their hungry screams: "Emotional storm – a highly charged expression with many meanings and dimensions. A colorful term, mixing dark, light, danger, thrill, richness. Stormy night, stormy feelings. If there are such things as primal words, words that unify opposites, slide through contrasting realities, 'storm' must be one of them.(...) Such screaming storms. I believe the scream of infancy never stops. It is part of our beings all life long. We never stop hearing, if only in whispers, a screaming self. A storm with infinite faces. (...) Our shared background resonance includes stifled screams, screams that can't stop, storm areas in various stages of development." (Eigen, 2005, p. 1)

of visceralness) of their role along with the diminution of those intensities; and the lasting inventions – durable because conceived / designed with that clarity of thought (generally acknowledged as vision) which appears and sustains human endeavours only in stable and mature (wisely negotiated) social contexts:

“(…)it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, *as is of every man* (a.n. our italics), against every man. For WARRE, consisteth not in Battell only, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the Will to contend by Battell is sufficiently known: and therefore the notion of *Time*, is to be considered in the nature of Warre; as it is in the nature of Weather. For as the nature of Foule weather, lyeth not in a showre or two of rain; but in an inclination thereto of many dayes together: So the nature of War, consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE. Whatsoever therefore is consequent to a time of Warre, where every man is Enemy to every man; the same is consequent to the time, wherein men live without other security, than what their own strength, and their own invention shall furnish them withal. In such condition, there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving, and removing such things as require much force; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short.” (Hobbes, 1996, pp. 88-89)

The length and the precision of a man’s complicated psychic axe is measured by Hobbes in direct proportion to his exhausted agoraphobic anxieties, and to the exhilarated smile that he exhibits whenever he has secured all his fissures (locked all his doors; covered all his tracks; ensured all his belongings; provided all the necessary tools, weapons and company for his incursions into the unknown); whenever he has turned himself into an impenetrable structure and density of pulsation.

Hobbes finds this form of *anxious and troubled self-securing* as much vulgar and vaguely sad as realistic and as correct from a biological and from an anthropological point of view: the fact that man is constantly aware of his social and environmental utter instability, and consequently obsessed with protecting and with solidifying his life-sustaining structures, is proof-enough for any philosopher or political thinker that he distrusts his fellows with an almost animalistic acuteness of vision, of premonition and of perception (an edgy acuity). The philosopher draws the conclusion that the natural (free, wild and unrestricted) way of living can’t be a real solution for a conscious and mature subject; that man needs a strict and iron-edged system of law to maintain him in a (frail as it is) state of civilization by restricting his excesses and deviations, or, in other words, by protecting him from his unpredictable resurfacing stormy and bloodthirsty “genetic” (physical and obscurely metaphysical) reminiscences:

“It may seem strange to some man, that he has not well weighted these things; that Nature should thus dissociate, and render men apt to invade, and destroy one another: and he may therefore, not trusting to this Inference, made from the Passions, desire perhaps to have the same confirmed by Experience. Let him therefore consider with himself, when taking a journey, he armes himself, and seeks to go well accompanied; when going to sleep, he locks his dores; when even in his house he locks his chests; and this when he knows there bee Lawes, and publike Officers, armed, to revenge all injuries shall bee done him; what opinion he has of his fellow subjects, when he rides armed; of his fellow Citizens, when he locks his dores; and of his children, and servants, when he locks his chests.” (Hobbes, 1996, p. 89)

3. David Hume’s Notion of Barbarism as Philosophical Fiction

Hume, mannerly and from behind a discrete as possible agenda, (that is, with a special unintrusive political sense of poetical irony) discarded the idea of “noble savagery” (so hopefully and so gloriously vivified by the French philosophers of the time), arguing that if people would be naturally peaceful and elegantly lifelike creatures (that is, creatures with some correct and balanced instincts or with a wisdom lived first and foremost *at the level of* or *as* a reliable and species-sustaining instinctuality), then there would be no need for a constantly negotiated and desperately sought for – as an indispensable frame of reference – complex justice and growing system of laws.

As long as humans did not prove themselves to be naturally self-restraint creatures, peace and safety become something that must be established (things that do not come “naturally” out of a supposed, or better said *fantasized*, innate human temperance [sobriety, moderation]) and carefully supervised, from the early days in the parental household and up to higher societal and political structures:

“But if it be found, that nothing can be more simple and obvious than that rule; that every parent, in order to preserve peace among his children, must establish it; and that these first rudiments of justice must every day be improv’d, as the society enlarges: If all this appear evident, as it certainly must, we may conclude, that ‘tis utterly impossible for men to remain any considerable time in that savage condition, which precedes society; but that his very first state and situation may justly be esteem’d social. This, however, hinders not, but that philosophers may, if they please, extend their reasoning to the suppos’d *state of nature*; provided they allow it to be a mere philosophical fiction, which never had, and never cou’d have any reality.” (Hume, 2006, p.93, Bk.III, Pt.II, Sec.II)

Hume labels as “philosophical fiction” the modern man’s fantasy of a truly wild life-style, and regards the lawful societal forms as *natural evolutions* towards civilization – as living proofs that man is inclined by the very nature of his fragilities to find ways to socialize and to survive in pairs.

In modern terms, we could say that, in forming societies based on rules and regulations, man responded to both a biological and an ontological imperative intuition: *man is not beast-enough to survive on his own in the wild, but nor is he sufficiently delivered from his reminiscent animalistic impetuses so as to be able to form communities without laws and law keepers. We could call this situation* (once again, by using a contemporary terminology) *“the beast-paradox of man” or “the beast-complex of man”*: on the one hand a solitary and beastly survival is something next to impossible for humans, and on the other hand all forms of combined survival require control, and a viable set of rules. A functional set or rules means a manageable pattern of interpreting, adapting and implementing the law because, Hume seems to imply – (and at this point, in order to better see his idea, we will read him in a post-modern trans-disciplinary key), *human ferocity, fierceness and furiousness* (though sometimes culturally acknowledged as vehemence) *behaves like a virus*, that is, it undergoes mutations and shocking adaptations. For this reason and in order for the legal system to be able to manage such unpredictable resurfacings and monstrous concatenations within the human nature, the “rudiments of justice must every day be improved as the society enlarges”.

As to the rest, human wildness remains for Hume rather a matter of superstition and of extravagant fascination and, when transposed into passionate nostalgic writings, a favourite fiction for poets and for excessive (incurable) adventurers.

4. Edmund Burke and the Extreme Rationalization as the Root of the Modern Barbarism

Edmund Burke in his famous piece of modern conservatism entitled *Reflection on the Revolution in France* (1790) saw the effects of the French Revolution and contrasted their barbarism, irrationality and monstrosity with “the ordered and civilized England”.

In a modern liberal emancipative conservatism (a radically visionary political and philosophical attitude at the time) of warm hearts and of clean and clear understandings (which in his view are the foundations of “solid wisdom”), Burke spoke of the social necessity of “parental”² illusion, romance and even of artistic and elegant folly, as a protective and harmonizing principle, opposed to invading streams of resurrected barbarism.

The fragment that we are to cite below discusses the patriarchal authority in terms of an accumulated social and political (and maybe even psychological) wisdom in ensuring peace and stability within a settled society, that is, a society capable to acknowledge and to sustain solid historical and history-creating values.

² Our term, not Burke’s.

Burke identifies as the root of the modern barbarity, the extreme rationalization of life-situations and, via it, the experiencing of an actual animalistic rapture whenever allowing the iron stallions of logic to level down all essences and all auras of transposing uniqueness:

„All the pleasing illusions which made power gentle and obedience liberal, which harmonized the different shades of life, and which, by a bland assimilation, incorporated into politics the sentiments which beautify and soften private society, are to be dissolved by this new conquering empire of light and reason. All the decent drapery of life is to be rudely torn off. (...) On this scheme (...) a king is but a man, a queen is but a woman; a woman is but an animal, and an animal not of the highest order. All homage paid to the sex in general as such, and without distinct views, is to be regarded as romance and folly. Regicide, and parricide, and sacrilege are but fictions of superstition, corrupting jurisprudence by destroying its simplicity. The murder of a king, or a queen, or a bishop, or a father are only common homicide; and if the people are by any chance or in any way gainers by it, a sort of homicide much the most pardonable, and into which we ought not to make too severe a scrutiny. On the scheme of this barbarous philosophy, which is the offspring of cold hearts and muddy understandings, and which is as void of solid wisdom as it is destitute of all taste and elegance, laws are to be supported only by their own terrors and by the concern which each individual may find in them from his own private speculations or can spare to them from his own private interests.“³

Taking the analysis of the consequences of mindless rebellion even further, in the final sections of his book, Edmund Burke interprets the *pagan devastation* (savage rapture, frenzied carnage, ravishing grimness, chaotic desecration, morbid lust for power and territorial disruption) as *the deepest historical root (reference)*, as *the ultimate effect* and as *the true nature* of all forms of open and unrestrained dissidence. Following this idea, *he accuses the rebellious figures of the French Revolution of adopting the old habits of savage invaders and of treating their country as a “country of conquest” – that is, as a territory open to being marauded and as a place from where one is supposed to take trophies of war.* In such a vision upon liberty and upon the rights to self-determination, independence would mean the destruction of all those political, economic and cultural connections that ensure coherence and lasting sustainability within a country:

„(...) a direct and immediate tendency to sever France into a variety of republics, and to render them totally independent of each other without any direct constitutional means of coherence, connection, or subordination, except what may be derived from their acquiescence in the determinations of the general congress of the ambassadors from each independent republic.(...) such governments I admit do exist in the world, though in forms infinitely more suitable to the local and habitual

³ Edmund Burke, *Reflection on the Revolution in France*. On-line edition available at: http://www.constitution.org/eb/rev_fran.htm, consulted on the 14th of April 2013, 14:20 p.m.

circumstances of their people. But such associations, rather than bodies politic, have generally been the effect of necessity, not choice; and I believe the present French power is the very first body of citizens who, having obtained full authority to do with their country what they pleased, have chosen to dissever it in this barbarous manner. It is impossible not to observe that, in the spirit of this geometrical distribution and arithmetical arrangement, these pretended citizens treat France exactly like a country of conquest. Acting as conquerors, they have imitated the policy of the harshest of that harsh race. The policy of such barbarous victors (...) has ever been, as much as in them lay, to destroy all vestiges of the ancient country, in religion, in polity, in laws, and in manners; to confound all territorial limits; to produce a general poverty; to put up their properties to auction; to crush their princes, nobles, and pontiffs; to lay low everything which had lifted its head above the level (...)."⁴

Burke's association of the savages with the revolutionaries, and especially the context in which this statement was uttered (let us not forget that we are speaking here about revolted people who were previously taken under the protective wings of an imperial social structure) leads us back to the episode with the Goths being accepted in the Roman Empire, receiving Roman protection and later rebelling against their former protectors, crowning their kings in Rome itself, and imposing their laws on the whole of Southern Europe: "If the Goths at first felt any thankfulness to the Romans for giving them a safe refuge from their savage enemies, their gratitude was soon turned into fierce anger (...)." (Bradley, 2005, pp. 66-67)

5. The 20th century Harvard echoes of the issue of "state of nature" (the influence of the French and of the English 18th Century Philosophers on the Modern School of Political Philosophy)

Across the Atlantic, in the United States of America, both French and English advocates and accusers of man's rights to re-live his visceral roots "found" their 20th century echoes among the Harvard professors *John Rawls* and *Robert Nozick*.

Both of them re-actualized the English-French dispute over the right of man to determine his / her own future within or without an authority of the state implemented through a complex and supra-tentacular judicial system.

Writing their studies somehow in the shade of Ralph Waldo Emerson's and of Henry David Thoreau's heavily dissident essays of aggressive *early pragmatism* (in fact, a clear and acute form of *pagan nostalgia for authentic skills and for healthy human endeavours*) and of contestation of the state apparatus (an anarchism that could be interpreted as a resurfaced pagan rebellious impetus), Rawls and Nozick tried to re-assume, by going back to the root-reasons that caused the phenomenon

⁴ Idem.

(the primordial agglutinations of man into communal clusters), the state's ways of distributing justice to people. Or, to put it otherwise, they tried to discuss the viability of the legitimation that stands behind *the present division of the judicial system* into a *retributive justice* (the principle by virtue of which human deeds must not pass unobserved and they must be socially and culturally acknowledged by means of punishment and reward) and a *distributive justice* (the distribution of goods, benefits, and responsibilities in a society based on need [and / or demand], on ability, on the right to private property ["right" or "entitlement" as Nozick calls it] and to equal opportunities⁵).

What entitles us to include them in our discussion about the modern aporias of pagan brutality is the fact that their thoughts on the subject ultimately *converge into or revolve around* the (both potential and actual) *state of conflict* that appears whenever the primal (basic, archaic) interests and needs of people collide.

5.1. John Rawls' "thought experiment" as a form of reassuming David Hume's "philosophical fiction"

We will adopt *John Rawls'* theories on the concerned subject matter from the comprehensive study of his works signed by Thomas Winfried Menko Pogge under the title *John Rawls: His Life and Theory of Justice*.

Continuing David Hume's conclusion that a supposed state of nature within which people could keep each other balanced and fairly distributed (in matters of social roles and proportion of goods) without the need for any law and law-enforcing mechanisms, can't be but a fiction, John Rawls proposes a new etiquette for Hume's "philosophical fiction": "thought experiment" – the "thought experiment of the original position" (Menko Pogge, 2007, p. 43): "Such a contract is a pure fiction, a thought experiment, not an actual historical event. Its moral significance does not then depend upon the supposition that we or our ancestors made some promise or contract." (Menko Pogge, 2007, p. 60)

Trying to re-evaluate things through the angle of the nowadays over-fantasized (supposed) "original position", Rawls insists on the fact that no matter how many romantic voices will appear to defend it, the whole issue will never be more than a purely *hypothetical discussion*. He further claims that if such wild state of human consciousness ever existed for a prolonged period of time and in a form that could sustain and justify itself for its historical actor at the time – it surely must have been a complex of impulses sustained by ignorance, that is, a human state prior to the

⁵ We are referring here to Rawls' liberalism based on a vision of equilibrium between the authentic rights of the producers of goods and those of the consumers of goods – which equilibrium could circumscribe the meaning of the notion of "social wealth (and stability)" within the sphere of a functional, legally controlled, secured and guaranteed phenomenon or process of "cooperative enterprise".

moment when humans learned the infinite ways in which they could benefit from a life within a society *guaranteed by and sustained through laws*. We could say that the situation can be better read through a comparison between the state of the primitive construction sites *before the invention of the wheel* and *after the invention of the wheel*. In Rawls' vision, society, through rules and regulations organizing educational systems, teaches people how to discover the wealth hidden in their implicit intelligence and how to transform it in abilities which create webs of perspectives.

A supposed *customary contract* among primitive people functioning at a decent level presupposes, according to Rawls, too many uncontrollable variables, arbitrary assumptions, emotional pressures and unlike presuppositions (such as the one which presumes the existence of a "rudimentary conception of justice" at the level of instincts).

"Is this a fictional situation without any moral restrictions, in which one group could threaten the other with murder or enslavement? If so, then it seems offensive to attach to the agreements rational parties would make against such a baseline any *moral* significance for how we ought to structure our coexistence. Or is it a fictional situation in which certain moral rules (constraining the use of force and the appropriation of natural resources, perhaps) are observed? If so, then these rules would need to be formulated and justified – which means that the thought experiment, proposed to deliver a conception of justice, is presupposing that a rudimentary conception of justice is already on hand.

Moreover, even if the fictional situation were more fully described, it would still be impossible to work out, even very approximately, how well the talented and the untalented would do in it. The relevant subjunctives are simply too remote. Finally, Rawls could also point out that it is arbitrary to conceive the hypothetical contract as between these two groups. Why should they be the only groups for which justice demands that each should fare no worse than it would fare on its own? All sorts of other groupings in the proposed alternative thought experiment could also form a coalition demanding that it should fare no worse than it would fare on its own. And if each conceivable such demand puts a constraint on the agreement, then (quite apart from the problem of remote subjunctives) it becomes impossible to work out what agreement would be reached, because the number of possible coalitions is simply too large." (Menko Pogge, 2007, pp. 182-183)

As it can be observed, Rawls chooses to deem the state of nature as a "pure fiction", as he cannot associate, in any liberal form of theorizing, the coexistence of a supposed natural (healthy) morality with constant threats of exuberating violence, of use of force in appropriating goods and of *settlement through destruction*.

Generally speaking, Rawls distrusts a social scheme (vision) within which *the pressure and the constraints* that usually normalize the human relations come from various (visceral and highly subjective) groups of interests (hungry tribes – we could say more or less metaphorically), and not from an objective and wise legal system

(located above the hot contexts that sometimes boil all reason and turn it into invading lava) able to provide a platform of stability for all levels of need and demand and, especially, able to control the slippery juncture points through re-designs that operate at the level of those nuances that end up changing the colours of history.

Rawls does not regard the primitive understandings of the world as phenomena capable to assume the role of the transforming nuances but as monolithic (and often impenetrable) blocks of massive needs carried by violent streams of impulses which, as history grew old, exhausted most of their wild energy and settled (as a natural progression, this time or, metaphorically speaking, *as a cooling of the lava and as a settlement of the lava in gentle landforms capable to shelter becalmed progression of life*) in bearable and approachable forms of civilization.

*

In his *Social Contract*, Just like Rawls, Rousseau repeatedly draws our attention upon the fact that the use of force can never constitute a duty of the citizen or a mirror of his will –at best a desperate necessity or an inevitable act of prudence. Morality can never be compatible with the cheerful, playful and jauntily constant use of force, as a *modus vivendi* (Rawls' idea à la letter), and, once again as in Rawls' system of thinking the issue, Rousseau considered that there are simply too many variables (that is, competing and compelling pressure points) driven by an almost infinite spectrum of reasons and emotions for a society based on the violence of the strong ones to ever make sense as a acknowledgeable model of life.

Hence, a "right" (in the legal, judicial sense) that fluctuates heavily and that transforms itself beyond recognition with every new type of forces cannot be considered a "right" in the sense in which society needs such a modular presence – that is, as a trans-contextual, a-historical, objective, unemotional and independent of intensities stabilizer:

"Force is a physical power, and I fail to see what moral effect it can have. To yield to force is an act of necessity, not of will – at most, an act of prudence. In what sense can it be a duty? Suppose for a moment that this so-called 'right' exists. I maintain that the sole result is a mass of inexplicable nonsense. For, if force creates right, the effect changes with the cause: every force that is greater than the first succeeds to its right. As soon as it is possible to disobey with impunity, disobedience is legitimate; and, the strongest being always in the right, the only thing that matters is to act so as to become the strongest. But what kind of right is that which perishes when force fails?" (Rousseau, 2008, pp. 16-17)

5.2. Robert Nozick reassuming of Thomas Hobbes' "bellum omnium contra omnes" in the situation when man becomes his own Judge

According to Robert Nozick, the supposed inborn (inner) sense of justice of man, if it exists, in refers to radically different things than those meanings that the nostalgic usually assign to it. This "natural" sense of justice has to do with the darkest side of our conception of equilibrium and rectitude – the one that we've inherited from the avenging wolves and the one which tells us that we are entitled to seek as much retaliation as possible for all the unjust aggression that we had to withstand; that the defiled blood and its poisonous alluviums can only be washed by another fresh blood and that the abundance and the effervescence of this latter one should be a faithful reflection of the intensity of the drama that we suffered and that must now be repaid. Nozick draws our attention upon the fact that man becomes (and is by nature) a very dramatic creature when he is forced to rely on the subjective intensity of his perceptions and that this dramatism is rooted heavily in the reptilian voices haunting his blood and his hormones (things culturally acknowledged since the ancient times with the help of the theatre-tradition): he is inclined to overestimate the amount of harm done to him; to seek excessive compensation for everything that hinders his ways and to turn the acts of retaliation (and the gaining of various recompenses) into grandiose apotheoses of the Self, of his nation, of his race and of his society. And, when in a state of nature (according to an idea which Nozick borrowed from Locke), man, *because of these things* and in equal proportion *with regard to these things*, tends to become his own judge. When every man is his own judge, then La Fontaine's intuition according to which "might is always right" or "the motive of the strongest is always the best" inevitably becomes a radical reality:

"Expanding on Locke's point that in the state of nature everyone is their own judge, Nozick reasons:

'Men who judge in their own case will always give themselves the benefit of the doubt and assume that they are in the right. They will overestimate the amount of harm or damage they have suffered, and passions will lead them to attempt to punish others more than proportionately and to exact excessive compensation... [leading] to an endless series of acts of retaliation and exactions of compensation. And there is no firm way to *settle* such a dispute...Even if one party says he'll stop his acts of retaliation, the other can rest secure only if he knows that the first does not feel entitled to gain recompense or to exact retribution... Such feelings of being mutually wronged can occur even with the clearest right and with joint agreement on the facts of each person's conduct; all the more is there opportunity for such retaliatory battle when the facts or rights

are to some extent unclear. Also, in a state of nature a person may lack the power to enforce his rights; he may be unable to punish or exact compensation from a stronger adversary who has violated them. (11-12)⁶

How, then, may people in the state of nature attempt to resolve these difficult problems? The most natural idea is that an individual may band with others in a 'mutual protection association. 'Others may join with him in his defence, at his call. They may join... because they are public spirited, or because they are his friends, or because he has helped them in the past, or because they wish him to help them in the future, or in exchange for something' (12). This way, at least, justice might be exacted from a stronger violator, or protection gained against unreasonable claims. Our first quasi-historical progression, then, is from the state of nature to a situation in which there exists mutual protection associations." (Wolff, 1991, pp. 43-44)

Analysing the lines quoted above in the context of the history of the notion of "state of nature", we can observe that Nozick relies in a first instance on Thomas Hobbes' conception according to which, when roaming free across territories, beyond the grasp of an impartial legal system that could contain them, people re-become dangerous beasts who easily and eagerly resort to savagery in order to solve any problem they may come across (they become their own judges and the very carriers into effect [executioners] of their own [irrational and emotionally-driven] sentences) – and that from here he fully re-directs himself towards Jean-Jacques Rousseau's set of visions on the issue of barbarity, *along two main lines of thinking*.

Firstly (and in an obvious historical affiliation to Hobbes' obsessions), he represents the man untouched and unrestrained by law as a man possessed only by his force, which, in its turn, is driven by lust, by greed and by bloodthirsty tendencies. Such a man performs a personal justice of terror. Here Nozick assumes not only Hobbes' previous theories and Jean de La Fontaine's famous saying according to which "La raison du plus fort est toujours la meilleure" (*Le Loup et l'Agneau, Fables*), but mostly Jean-Jacques Rousseau's formulations of this principle – formulations according to which the tyranny of the strongest can only be complete and compact when turned into an absolute (undisputable) customary law of the land: "The strongest is never strong enough to be always the master, unless he transforms strength into right, and obedience into duty. Hence the right of the strongest (...)." (Rousseau, 2008, p. 16)⁷

Secondly, when advocating the cause of the "mutual protection associations" (gatherings driven by friendship, mutual favours, household strategies, group interests and exchange practices) as minimal commonsensical administrative units, Nozick pretty much goes back to Rousseau's "religion of man" – a self-sustained form of collective

⁶ Quotation extracted from Robert Nozick's *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974, p. 11

⁷ In French: "Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit, et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort..."

psyche characterized by naturalness and within which the free (uninstitutionalized) human relations become forms of returning to man's ancestral creative spirit (maybe practical types of building shelters and pottery, wood and stone carving) and wisdom in establishing and maintaining basic, decently-balanced and minimally-functional communities: "the religion of man (...) is an ideal type, supposedly extracted from the Gospel, a combination of monotheism and moral duty." (O'Hagan, 2003, p.154)

But Nozick's main affiliation to Rousseau in this case is his vision of such communities in the absence of a strong, definite abstract political authority – influence which is replaced in such cases by the mystic inertias of tradition and of the specificities of the land which, in their turn, dictate and establish distinct, acute and exclusive *behaviours, visions upon and understandings of the world.*

6. Final Reflections on the Tradition of the Method of "thought experiment" in political philosophy

As it can be observed, the 18th century French and English expressive models of (re-)thinking and (re-)feeling savagery heavily influenced the modern moral and political philosophy and, the most interesting aspect involved, they started up that tradition of the "thought experiment" in philosophy (imagination of previous worlds and vivid hypostaziations of long gone conceptual schemes and emotional streams, with the purpose of better understanding the present and its neuralgic anchoring points) – an important exercise by means of which (liberal) democracy can be constantly re-assumed in its spirit (re-imagined, re-invented, re-legitimized) and thus saved from a total degeneration into the abstract world of its bureaucracy and proceduralism. They also laid the necessary methodological foundation for the development of a future direction in political constructivism as stimulated by sociological and anthropological intuitions and interpretations and, nevertheless, they laboriously created the necessary premises for new explorations of the subconsciousness (reminiscent primordial fears, anxieties, impetuses, visceral passions and transforming inter-sections) and of the archetypal (ancient, pagan) resources of our imaginary by literature, in an era that privileged rationality.

Along with such "thought experiments" and "philosophical fictions" about the primitive states of man, the European as well as the American intellectuals began to understand (both at a methodological and at an ontological level) *the capital importance (the leading and central role) that the imaginary plays in the shaping of the (social and private) human behaviour*, while realizing the error of the myth of rationality (the dangerously-limited, utopian and abstract vision according to which man is [first and foremost] a rational being, a being "perfectly" reducible to its logical structures).

What both French and English schools have in common is a desire to better understand the historical evolution of man within his communities: the

sharpness of the directions involved in his transformations and the high pressures that accompany his voluntary and involuntary actualizations of past urges. Yet, it must be noticed that this ambition was part of a larger pragmatic and highly progressive project – that of restoring to vigour the public sphere via the dialogic concept that has always under-stretched it (the modern social project acknowledged under the label of “participatory democracy”).

When using rationalism as contrast medium (or as contrast agent), irrational and visceral phenomena acquire a superior expressivity, as it is the case in one of the most modern formulations of liberalism belonging to Peter Gay (whose ideas we will assume through the exegetical lenses provided for us by Robert L. Dietle and Mark S. Micale):

“ [In his “Liberalism and Regression” (“a talk he delivered in May 1981 to the American Psychoanalytic Association”) Gay’s defines the “liberal temper”:]’I am principally referring to what I want to call the liberal temper: a capacity for tolerating the delays, disappointments, and ambiguities attendant upon any open society, an unimpaired capacity for reality testing, for curbing one’s aggressiveness without turning it against oneself, for a reliance on defensive stratagems that remain moderate in scope and flexible in application. The liberal I am sketching here is the modern edition of Aristotle’s political animal, magnanimous in victory and patient, though not passive, in defeat; a stranger alike to apathy and fanaticism; a judge of men and situations for whom complexity does not breed anxiety; an urbane observer endowed with a sense of the absurd who does not exploit his humorous distance from the world as a defense against assuming responsibility.’

In the face of a threatening and all too illiberal world, such a temper is difficult to achieve and easy to abandon. In the light of this passage, it becomes clear that, in a real sense, Gay has devoted his entire career to studying the historical vicissitudes of the modern liberal temper with the goal of bolstering that temper.” (Dietle and Micale, 2000, p. 10)

This kind of direction in thinking the transformative essence of the modern societies fulfills Burke’s romantic desideratum expressed rather poetically in the famous “the decent draperies of life”: “From the late eighteenth century, what Burke called ‘the decent draperies of life’, the manners that clothed the passions, became *the moral consideration.*” (Wilson, 2007, p. xxxii)

In our opinion, today, in a post-colonial and post-imperial world, such a vision remains highly susceptible of what Walter Laquer liked to term as “wishful thinking”: “(...) one should never underrate the power of wishful thinking. It was a truly Eurocentric concept based on growing European cooperation in the postwar period (...).” (Laquer, 2009, p.121)

Even-though Laquer coined the term in a different historical and social context, and therefore with different connotation, the root of the problem remains the same: on European soil, the multicultural societal formula inaugurated by the Romans in their empire has, always reduced its vision to the simple coexistence of

diverse cultures, a reduction that caused alarming quantities and qualities of distress at the level of the European private and public security. The resurrection of the old pagan temptations is a natural reaction of people when faced with new and mismanaged political geographies.

The philosophical thought experiment practiced in the sphere of politics (as an exercise into radical forms of instantiations, in order to try to be able to regard the primitive worlds, as much as possible, through the eyes of the primitive people at the time) remains the best methodology for those who wish to grasp the essence of this phenomenon by understanding the mind of the savages.

BIBLIOGRAPHY

- Hobbes, T. (1996). *Leviathan: Revised Student Edition*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (2006). *Moral Philosophy*, Edited, with Introduction, by Geoffrey Sayre-McCord. Indianapolis, IN (Indiana): Hackett Publishing Company.
- Menko Pogge, Thomas Winfried. (2007). *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Wolff, Jonathan. (1991). *Robert Nozick: Property, Justice, and the Minimal State*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. (2008). *The Social Contract*. Translated by G.D.H. Cole. New York: Cosimo, Inc.
- O'Hagan, T. (2003). *Rousseau*. (The Arguments of the Philosophers, edited by Ted Honderich). London and New York: Routledge.
- Eigen, M. (2005). *Emotional Storm*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Bradley, H. (2005). *The Goths From The Earliest Times To The End Of The Gothic Dominion In Spain*. Whitefish (Montana): Kessinger Publishing.
- Wilson, Ben. (2007). *Decency and disorder: the age of Cant, 1789-1837*, London: Faber and Faber.
- Laquer, Walter (2009). *The Last Days of Europe: Epitaph for an Old Continent*. New York: St. Martin's Press.

Chapter in a book

- Robert L. Dietle and Mark S. Micale. (2000). "Peter Gay: A Life in History" pp.1-26, in *Enlightenment, Passion, Modernity: Historical Essays in European Thought and Culture*, [eds] Mark S. Micale, Robert L. Dietle. Stanford, California: Stanford University Press.

Internet Sources:

- Edmund Burke (1790). *Reflection on the Revolution in France*. On-line edition available at: http://www.constitution.org/eb/rev_fran.htm.

DIALOGUE AND EMPATHY IN HELPING RELATIONSHIPS

MARIA DIACONESCU*

ABSTRACT. The study *Dialogue and empathy in helping relationship* explores human becoming in helping relationships. It analyses the necessary and sufficient conditions for generating change in terms of the helping relationship's qualities. These conditions are then discussed in relation to directive versus nondirective approach, as an expression of social conformity versus autonomy dilemma, or change versus control dilemma in social work, counselling and psychotherapy. The study brings into discussion the ontology of the helping relationship and make comparison between the psychosocial conditions of the helping relationship in the Carl Rogers' person-centered approaches and the human becoming that Martin Buber tackled in his philosophy of dialogue.

Keywords: *quality of presence, empathy and intuition, reciprocity of being present, crisis of authenticity.*

Introduction

The first time that the child finds out about otherness is when he realizes that the pain of another's child is not his own pain; step by step he discovers otherness in his further evolution when he learns that even when the pain of others is *as if* it were his own pain, the others' pain is not however his own pain. Emotional contagion may turn into wonder and a glimmer of empathy only if the child stops crying when he sees another child crying. The same goes with all the other emotions: joy, wonder, sadness, insecurity, anger, uncertainty, etc. Often confused with either contagion or sense of unity, with either sympathy or empathic identification, empathy is, by contrast, the foundation without which the sense of unity in diversity ceases to grow

* Social Work Department, Faculty of Sociology and Social Work, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Email: mdia19@gmail.com

and love becomes overshadowed by ghosts¹, while, at the same time, the rate of oppression increases and gloom is gradually cast over peace².

One of the fundamental issues that have concerned philosophical thinking over time and still resonates today is the perception of the other and of its experiences. The present study is part of a broader research which is focussed on the *ontological and epistemological adventures of empathy within the episteme of communication*. What are the meanings of the concept of empathy and its evolution *in different fields of knowledge and in the context of communication*? What philosophically grounded answers can be thought of and which are the limits from which philosophy can only express wonder, deepen further questions, and explore this issue in other fields of theoretical and practical application?

The present study explores the human becoming in helping relationships and parallels the psychosocial conditions of helping relationships in the person-centred approach of Carl Rogers with the human becoming as described by Martin Buber in his philosophy of dialogue.

Conditions that facilitate the development of human potential

We need to listen to those who are crying for help and give them support, care or protection. In Romanian language, *to listen* means³: to perceive sounds, oral examining a student, to hear a witness in a trial, to question, to comply with an order or an advice, to do exactly what someone wants, to be in the service of someone, to be under someone's authority, *to fulfil a wish or a prayer, to give importance to what someone say, taking into consideration, understanding, etc.*

In the nondirective theory and practice centred on the person in social work, counselling and psychotherapy, listening is active⁴ and entails ***the attitude of empathic listening***, which signifies to feel accurately and in depth the meanings that person I listen to is experiencing, to communicate her/ him my honest acceptance and what I have understood. *Empathy*, according to Carl Rogers, means that I feel the inner world of the other with all his/her personal feelings and meanings "*as if*" these were my own world of feelings and meanings without losing the quality of the "*as if*". Empathy means that I feel the anger, fear or confusion of the other "*as if*" these were my own feelings without allowing my own anger, fear or confusion to interfere. However, if I "put myself into somebody else's shoes" in order to see how do I feel "in

¹ Fictions; rejection of otherness through the imposition of one's own opinions, attitudes; prejudices, etc.

² The internal and the external peace as well (between people, between people and natura, groups, professions, nations etc.).

³ <http://www.dictionare.com>.

⁴ Carl Rogers, *listening attitude, active listening*. In: The Carl Rogers Reader (1989).

another one's shoes", it means that I attribute my own feelings and meanings to the other. This is not empathy; this is *projection*. *Empathic listening* is one of the three necessary and sufficient conditions that facilitate the development of human and generate change. The other two conditions, authenticity and unconditional acceptance of the person, facilitate empathic listening and understanding.

Truax and Carkhoff (1967) further develop the theory and practices initiated by Rogers, and deepen these three conditions in their studies on the effectiveness of counselling and psychotherapy. According to these studies, *empathic listening* is reflected in the attitude of professionals and is described by those who benefit from their assistance, as follows: he/ she understands me beyond my words; understands me even when I cannot find the words or utter them; can put into his/her words what I feel in depth without being able to express in words; understands exactly what I feel just as I understand the situation; reads me like a book even when I try to hide some feelings; I learn a lot about me from this conversation, etc. Similar expressions in Romanian for *active listening* are: *participatory listening*; *synchronization*; *to get in resonance*; *to be on the same wave length*.

What people want when they communicate with each other, says Egan (1994), is more than to be heard by others, they want more than the physical presence of others. Active listening is more than just listening to the words of others and the ability to play them accurately and is more than the *ability to perceive* the inner feelings of the client, as described by Hepworth and Larsen (2006). Miley, O'Melia and Dubois (2006) define *active listening* as skills of dialogue, namely the capacity of the social workers to communicate their empathic understanding, respect and warmth without possessiveness and without prejudice. It is about sustaining a dialogue which: 1. confirms the value and the dignity of the persons, 2. facilitate the development of human potentialities. Especially when they need help, people want the person listening to them to be present mentally, socially and emotionally. Active listening, according to Egan, demands a certain **quality of presence** in a conversation, regardless if those whom we listen to are nice, neutral or unsympathetic. Quality of presence is reflected in the quality of eye contact, gestures, facial expressions, tone of voice of the person we listen to. Egan extends the meaning of active listening to all helping relationships and argues that complete listening is an important necessary condition to get empathic understanding and involves: 1. to listen and understand verbal messages, 2. to observe and identify nonverbal messages: posture, body movement, facial expressions, tone of voice, etc., 3. to listen to the context, i.e. the whole person in the social context in which she lives, 4. to listen beyond words, to those aspects which later can be triggered and developed. All means which aim at increasing congruence in exchanging messages in the helping relationship, says Roth (2003), are known in the literature as *active listening*. This concept comes to

stress, Roth continues, that the role of the social worker is not only to direct the conversation in an interview but to facilitate the expression and understanding of the person assisted by the professional.

In training professionals, Ivey (1994) uses video cameras and advocates: 1. to identify the significances in the perception of their own presence and of the others, 2. to identify the cultural and individual differences of the *presence*⁵, 3. to increase efforts to get attuned to the quality of the eye contact, gestures, facial expressions, tone of voice of the person who narrates, 4. to observe discrepancies between messages, 5. to acquire micro skills of listening, i.e. outer aspect of the presence. According to Okun (1992), for a helping relationship to be effective, the most important aspect is to communicate the empathic understanding to the person who needs help. Together with Miley et al and Ivey, Okun also emphasizes the outer aspect of the presence which reduces empathic communication to the acquisition of communication techniques and skills training. Egan argues for the *quality of presence* involving both inner and outer attitude of presence. False professional attitude of unconditional acceptance, positive regard and warm respect of the assisted person, argues Brill (1990) as well, is destructive. According to my understanding, discrepancies in the professional attitude - between what it says and what it does nonverbally, between what it does and thinks, - sabotage the helping relationship, i.e. undermine trust of the assisted persons: 1. in the actions and honesty of the professionals, 2. in their own actions and utility of honesty.

Quality of presence that reflects the *attitude of unconditional acceptance, warmth and unconditional respect* for the other person, facilitates empathic listening provided that feelings of warmth and respect to be real. According to Truax and Carkhoff, assisted persons describe the warmth, care, concern, respect and profound unconditional respect of the professionals as follows: they (the professionals) listen patiently everything I say without judging me; seem to like me even when I report bad things or attack them; keep their interest and patience with me without antagonizing or criticizing me; I feel safe and trust to talk about whatever concerns me without fear that I will be despised; they accept the way I am though they want for me to be better; they would not hurt me intentionally; they treat me as a person rather than a case that they try theories and skills upon, etc.

In the studies of Truax and Carkhoff, conditional acceptance and rejection attitude are described as follows: even if they pay attention to me when I talk, they seem to be absent or very cold and impersonal and far away from me; I don't remember they have ever smiled to me; I don't think that they are able to love someone; maybe they like me but I find that they get bored or do not like what I say;

⁵ Ivey, *attending behavior*.

they talk and behave to me like they would know everything; keep silence for a long time and when they speak they don't touch upon the subject I raised; minimize what is important to me; give me so many tips that sometimes I think they are trying to live my life for me; making jokes that I mind; if they report less important stuff for me they never know when to stop; sometimes they just suddenly stop me when I want to say something very important to me, etc.

Unconditional acceptance of the person, an ideal quality of presence that facilitates the development of autonomy and independence in the partner of dialogue, can generate dilemmas, confusion or disorientation for the professionals, when: 1. it is confounded with expressing agreement with, or approval of, the people they assist, 2. is limited or antagonized by values and actions of the professionals that - in the name of social justice or conformism - privilege or perpetuate: social control strategies and barriers in communication (judging, blaming, labelling, criticism and praise, expressing sympathy or consolation, etc.), prejudices, distrust in the development and changing potentialities of the persons they assist. To accept or respect unconditionally the assisted persons does not mean to agree with their beliefs and emotions, or to approve their feelings and actions, to praise them according to one's own preferences, professional values, politics of the agency, dominant values in society. All these reflect conditional acceptance of the person. On the other hand, each professional has his/her own standards and limits as reflected in his/her presence and interventions with varying degrees of directive and controlling approach that limit unconditional acceptance of people they assist. These ideals and limits, different paradigms of life and practice, grant different importance to the attitude of unconditional respect when professionals interact with people who manifest antisocial and other deviant, or undesirable and different forms of behavior, that are far away from other different personal are far away from those personal values which are currently uphold by community or/and society.

Assisted persons, in the studies mentioned by Truax and Carkhoff describe ***congruence*** of the professionals in the following way: I can trust they tell me what they really think or feel; usually they are authentic with me; when they make a mistake they do not try to hide it; I feel they are very honest with me, etc. *Incongruence*, the expression of a professional façade or defensive barriers, is described as follows: I am just another customer; they act excessively professional, pretend that they like me; sometimes pretending they understand me but they don't actually get me; sometimes angry but trying to hide it with hypocritical smiles; they never say anything to make him/ her a real person, I don't trust him/ her, etc.

Honesty, congruence or authenticity, is the basic quality of human presence, without which unconditional respect for others cannot be developed. In turn, precisely the honest respect facilitates empathic listening and understanding.

Congruence: 1. may collide with politeness for fear of rejection and loss of conditional respect of others, 2. may be limited by profound and unconditional respect when this reflects the care and effort not to burden or hurt the dignity of others through brutal honesty.

To be a human being, according to Carl Rogers⁶, involves self-consciousness, i.e. feelings are accessible to the conscious level, and human beings can experience them in their current relationships and if these feelings persist, human beings can express them. The professional, who meets the client directly, facing the person as a person, does not adopt tactics in order to deny or repress his/her own feelings and thoughts. Rogers states that this does not mean that the professional burdens the client with expressing all his/ her feelings, nor does it mean that he/she discloses him/herself completely to the client. Congruence means to allow the client to know those feelings of the professional which are persistent in the professional relationship, to avoid presenting a façade or professional mask, avoid taking professional confessional attitudes. Congruence entails being authentic even when negative feelings arise towards the client. Of course, it would be much more helpful to the client if these feelings do not exist in the professional. However, says Rogers, masking these feelings would be more harmful than the fact that sometimes they are present, persist and are communicated to the client. The paradox of congruence is that accepting attitudes and feelings, of one's own and of others, however undesirable, generate their changing and evolution, while denying or hiding them blocks this transformation and the process of becoming a human being.

Congruence and incongruence, **unconditional acceptance** and conditional acceptance, **empathic listening** and evaluative listening have been presented in a dichotomous way for the sake of clarity. Regardless of the interactional situation, that one might label "interview", "guidance", "psychotherapeutic", "everyday ordinary" talk, these three qualities of presence generate constructive changes. In fact, says Rogers⁷, these conditions are present to varying degrees in all interactional situations. The only dichotomous aspect is: **to be vs. not to be present** mentally, socially and emotionally in the relationship.

Professionals may face **dilemmas** in their actions and interventions: **honesty vs. politeness, love vs. justice, autonomy vs. conformism**, which are different expressions of the dilemma: **change vs. control**. Ethical dilemmas are solved according to the dominant values in society and institutions and not least according to the philosophy of life and action of those involved by their profession in the life of the persons who benefit from their help.

⁶ The Carl Rogers Dialogues, 1989.

⁷ The Carl Rogers Reader (1989).

The ontology of the helping relationship

The quality of presence in the helping relationship, as described in social work and Rogersian psychotherapy, approximates the meaning of the I-Thou relationship tackled by Martin Buber in his existential philosophy. According to May Rollo⁸, existentialism is: 1. an attitude which accepts the becoming of human beings, it takes into account the *always becoming*⁹ of the human being, i.e. that he/she is potential in crisis; 2. an effort to understand the human being by closing the old gap between subject and object which has marked and scarred Western thinking since immediately after the Renaissance. One of the remote sources of existentialism, states Rollo, is to be found in the philosophy of Lao Tzu (531 B.C.): “*The way to do is to be: stay close to the source of your being, the more you depart from it, the less you will learn.*” An even more remote root of existentialism pertains to the Hebrew revelation which inspired: 1. the Socratic dialogues and 2. the Hasidism which strongly influenced Martin Buber’s way of thinking and living.

The modern source of existentialism is phenomenology. Edith Stein discusses in her PhD thesis, *On the Problem of Empathy*, the philosophical issue which has stirred for decades in a row the Western thinking infected with *critical* and *mystical bacilli*¹⁰. She addresses the phenomenon of “givenness” and implicitly the present relationships that uphold it starting with the fundamental problem of philosophy: the perception of others and their lived experiences¹¹. If we put ourselves in a stranger’s place and suppress him/her while we accommodate ourselves with the situation of the I in whose place we are – if we succeed doing that, then we have undergone an experience of “our own”. If we then re-give to the foreign I its own place and its “own” experience, we have the so called knowledge of its experience. This procedure, which compensates for the fiasco of empathy and which Edith Stein calls empathy surrogate, fiction or “attribution”, is not an experience *per se*, is not empathy. “To see the mote in the other’s eye and not the beam in your own eyes” represents an excellent description of projection¹², analysed by Stein, even though differently denoted by her.

⁸ Carl Rogers, *The Way to Do is to Be*, in: The Carl Rogers Dialogues, review on Rollo May et. al (coed.), *Existence: A new Dimension in Psychiatry and Psychology*, NY, Basic Books, 1958, p. 232.

⁹ May Rollo, engl. *always becoming*.

¹⁰ Franz Rosenzweig, *Cărticică despre mintea omenească sântoasă și bolnavă*, alludes to the Kantian and Neo-Kantian philosophical criticism *in vogue* in German universities at the end of the XIXth century and the beginning of the XXth century, as well as to the irrational and vitalist philosophical mysticism, opposed to the Neo-Kantian rationalism. Both of them are refuted by Rosenzweig, p. 70.

¹¹ Edith Stein, 1917/1989, *On The Problem of Empathy*, pf V, 4: *The perception of foreign subjects and of their lived experiences*.

¹² Nossrat Peseschkian, 1979/2005, *Povești orientale ca instrumente de psihoterapie*, p. 53.

A completely objective science, independent from man is indeed an illusion, as May Rollo argues as well. While May Rollo's thinking is soaked in a rather sceptic and pessimistic vision of man, Carl Rogers expresses his belief that man is inherently good according to an anthropological conception inspired by Chinese philosophy and indirectly by Hasidism. Rogers' thinking and practice has been profoundly affected by two experiences: 1. a trip to China during his youth and 2. his later dialogues with Martin Buber. Both experiences enhanced the efforts for developing *the congruence, unconditional respect and empathy* towards the person in counselling practice and psychotherapy. These concepts are closely related, from the point of view of their signification, with *authenticity, confirmation of the person and intuition, imagination of the real* from Martin Buber's philosophical thinking, informed by early Hasidism. In the next sections of the paper I will connect Rogers' and Buber's concepts, the conditions of the helping relationship that outline ***the quality of presence*** in psychotherapy, social work and the philosophy of dialogue.

The dialogue, an ontological event in Martin Buber's philosophy, is the relation of mutual participation *between I and Thou*¹³, an intransitive relation that reveals the spiritual dimension of human existence, its high purpose and motivations. The verb in dialogue lives *here and now*, it disclose the whole presence and being of both interlocutors and does not have an object upon which an action would impinge. For example, as an intransitive verb, *to communicate* means to be, to put in contact, whereas as a transitive one it signifies to make known, to transmit or to inform. *To commiserate* means, in its intransitive form, to suffer together with someone, to join someone in his/her suffering, and, in its transitive form, to take pity on someone. ***To assist*** as intransitive means to take part in something, ***to be present***, to participate, and as transitive to stand by someone for helping her/him. *To attack* means as intransitive to take initiative in a competition or to begin the execution of a musical piece, while as transitive it means to begin a fight or to destroy, to approach a problem¹⁴.

Whereas in the relationship I-Thou, the partners find fulfilment through meeting each other and dialogue, in the I-It (he/she) relationship, the I becomes the one who knows and the Thou functions as its object; therefore, the dialogue becomes a transitive relation of possession between the one who experiences and the one who is experienced, known or used. As far as man is content with the things he knows, experiences and uses, Buber states, he lives in the past and the present instant is deprived precisely of presence¹⁵. On the other hand, human beings cannot live *solely* in the relation I-Thou, in a continuous present, but if they live *only* in the relationship

¹³ Buber M., (1992), *Eu și Tu*, editura Humanitas, (traducere Ștefan Aug. Doinaș).

¹⁴ Marcu, F., et al (1986) *Dicționar de neologisme*, Buc.

¹⁵ Buber M., *Eu și Tu*, p. 38.

I-It, they become things among things, alienated of their proper spiritual nature. Breaking out from the I-It relationship and entering a relationship in a moment of grace – before or after the reification of the interlocutor – this two step form of tuning allows for the partner’s revelation through *intuition* or *imagining the real*. True intuition¹⁶, Buber claims, is short-lived; no sooner the being of the other is barely revealed to me through the mystery of reciprocity than it reverts to being describable, decomposable and classifiable. And not even love, Buber continues, can sustain itself in a direct relationship because it needs the alternation of actuality and latency.

In Martin Buber’s philosophy, human nature is dual; this means that, unlike animals, people are governed by two principles which overlap: the principle of distance and the one of relationship. Animals do not enter relationships, but they are connected permanently through a web of relations; more exactly, they are linked together by sensitive memory. In virtue of their own nature, animals cannot go beyond the threshold of sensitivity and cannot perceive their own perception. The dual nature of the human being shows itself in the event of the relationship as an encounter or meeting with an otherness that constitutes itself as such through the event of distancing. Only man¹⁷, Buber contends, is the being through whose being *that what is* becomes detached from itself, remote and carried up from the real presence, secluded from the realm of needs and desires. Through *distancing*, man detaches himself from his self, he is made independent from his self, becomes an individual, an object completely formed and uncoupled from his subjective self, standing in front of another living human being; in this situation, man cannot take part in a conversation with his whole being.

“Imagining” the real consists in the description of an ontological event that Buber called *to make present*¹⁸ and which means that I imagine what the other desires, feels, perceives and thinks, while this other, Thou, faces me *in this very moment*. I imagine the real as a living process which takes place within the person in front of me, and not as a detached content. A rare and infrequent phenomenon, imagining the real is, according to Buber, a bold swinging in the life of another I, an oscillation that entails the most intense confrontation with one’s own being¹⁹. Through a relationship, in Buber’s sense, through *dialogue*, man is made present *here and now* and becomes a person, another I, another self for me and with me. This event is ontological, not psychological, and is completed when the person in front of me knows and is aware that she is *made present* in her own self by me and when this

¹⁶ idem, *Eu și Tu*, p. 43-44.

¹⁷ idem, *Distance and Relation*, p. 51.

¹⁸ idem, *Distance and Relation*, p. 60-61, “imagining” the real does not entail living the real, it is not a primordial experience, but only an “as if” experience, explained by both Carl Rogers and Edith Stein.

¹⁹ idem, *Elements of interhuman*, p. 71.

knowledge and awareness prompt the most intimate process of her becoming. To be made present “in one’s own self” means, in Buber’s vocabulary, *to be made present in one’s own wholeness, unity and uniqueness*. The internal growth of the self does not accomplish itself in the relationship of the human being with him/herself, as some like to think, but in the relationships between people. Paramount in this growth are the reciprocity of *making present* another self and acquiring the knowledge that one is made present in his/her own self by another – together with the reciprocity of *acceptance, affirmation and confirmation*.

Human beings confront their humanity and its becoming during the *authentic meeting* through which the human need **of acceptance, affirmation and confirmation** is fulfilled, both in passive and active voices. Not only can people confirm one another in their humanity, but, moreover, they desire or want to be confirmed in this way and are endowed with this capacity. A society can be called human²⁰ only to the extent to which its members confirm each other. Obviously, Buber argues, a hollow demand of confirmation without any permanently renewable commitment to being and becoming ruins and damages the true meaning of life among men. Therefore, authentic conversation, any consistent and actual form of fulfilling gained in inter-human relationships signifies, in Martin Buber’s philosophy, the **acceptance of otherness**. When two people inform one another about their fundamentally different perspectives on the same object, each aiming to convince the other of the accuracy of his/her own way of perceiving, the success of their communication depends on the manner in which each of them conceives otherness: transitively or intransitively. If the verb of the relationship is intransitive, despite all the desire to influence him/her, the I accepts the Thou undoubtedly and without reserve, confirms him/her in his/her own being and in the being created in this particular moment of being. I acknowledge the person *with whom I fight*²¹, I do not acknowledge her if I fight *against* her; I fight *with* her as a dialogue partner and I acknowledge and confirm her as an opponent who stands in front of me. Hence, the effort to influence the other, Buber claims, does not equal the effort to change him/her, to inject, or transfer to him/her one’s own “correctness”, but the effort to let root and grow, in the most adequate form of individuation, that which is recognized as being correct, right or true. On the other hand, opposite this kind of effort stands the passion to use the other, the fervour that the manipulator of “propaganda” or “suggestion” is possessed by. In the relationship with his/her fellow people, he/she adopts the same relation he/she conducts with regard to things: a non-relational rapport through which his/her thirst to rob them of their distance and independence is actualized.

²⁰ idem, *Distance and Relation*, p. 57-61.

²¹ idem, *Elements of interhuman*, p. 69.

Through the authenticity of meetings or encounters, man learns not only that he is limited²² by another man, but also that he himself restricts others through his own finitude, partiality and need of fulfilment. The relation of man with truth is enhanced and enriched by the different relationship that the other has with the same truth, difference which is in harmony with his own becoming and which is meant to take root and grow differently. The enactment of this principle, the acceptance of otherness, is reflected in the ontological event that Buber called *to make present*. Man wishes to be confirmed in his own being by others and this means that he wishes to be somehow present in another one's being, to enjoy his own presence in the other's being. Hidden and shy, man searches, according to Buber, a Yes that allow him to be and that come towards him from a person; only by being given from one person to another, the heavenly food makes the human nature truly human and spiritual.

The fundamental problem of the inter-human sphere upon which existentialism chose to ponder is **authenticity**. This philosophical theme runs through Buber's philosophy as well as the duality between to be and to appear, between what man really is and what he wishes to appear as being for others. Putting together a self-image, a mask in order to produce the desired impression in others, does not generally coincide either with the others' image of the image fabricator, or with the image that the fabricator himself has with regard to himself. Buber differentiates between the interaction situation in which the mask is built with the intention to deceive and the situation in which imitation is extremely strong and the mask is part of a play which does not threaten inter-human existence, the authentic happenings or events between I and Thou. It is not about lying or falsifying facts or stories, but about vanity, the pride of that person who deprives herself of the extraordinary chance to have an authentic experience between I and Thou, loss which engenders inter-human authenticity. Buber illustrates this deception through the example of Peter and Paul, two corporeal existences and six phantom apparitions which interfere in the conversation between them; the result is that the inter-human authenticity of all involved is seriously put in doubt.

Conclusions

The image of the human being as a person, as a conscious and autonomous subject, does not dissolve itself over time, but it evolves. This development, intimately related to the development of inter-human is not exempt from fiction and mock, stereotypes, prejudices and barriers of communication, situation in which the dialogue as ontological event and the human growth are also eclipsed.

²² idem, *Distance and Relation*, p. 59.

About a century ago phenomenology anticipated the contemporary developments in which we find a more and more pregnant discrepancy between ontological and epistemological, between epistemological and interpersonal. These discrepancies reflect the yet undisclosed potential for congruency between our experiences as we live our lives and what we think about them. Congruency is called in existentialism *authenticity*, the primordial condition of our actions which constitutes us as human beings. It remains to be explored in future research to what extent the concept of authenticity in existentialism overlaps the idea of primordially in the phenomenology of empathy. One thing is certain: human being is ontologically constituted through acts of care, i.e. we are constituted as persons by spiritual acts.

The long-discussed crisis *between* people is actually an ***authenticity crisis***, without which one cannot talk about internal growth or otherness acceptance. It is not by accident that in counselling and existentialist psychotherapy the aim is to help the person to gain authenticity, to develop the capacity ***to be present***²³, free and profoundly herself, to involve herself in nurturing, non-exploitative relationships with others. The hindrances in the process of becoming, of inter-human growth are, as we have seen in Buber's philosophy of dialogue, the following: 1. invasion of appearances; 2. imposition of one's own opinions and attitudes; 3. inadequacy of perceptions. In Rogersian theory and practice, these impedimenta surface under the following terms: 1. incongruence; 2. rejection, conditional acceptance; 3. projection. Buber voices his belief that through courage and sustained effort the phantoms can be exorcised because they are not imposed by "nature", as some like to think in order to justify their lack of trying or their vanity.

The *in-between* crisis affects also helping relationships, the dilemma ***change vs. control***, as well as the dilemma ***autonomy vs. social conformism***; these dilemmas are a vivid expression of this inter-human crisis triggered in professional helping relations. The dialogue between Buber and Rogers²⁴ emphasizes precisely this crisis: 1. the problem of reciprocity, restricted or absent from helping relationships; 2. the difference between Rogersian acceptance and Buberian confirmation. The source of confirmation in Buber is different from the source of acceptance in Rogers. A vital aspect of helping relationships in Hasidism²⁵, which influenced Buber's philosophy of dialogue, is the reciprocity between Zadikks and Hasidim, between teachers and pupils, ground upon which the cohabitation between those able to challenge and those capable of living in fervent joy has been developed. The teacher helps disciples

²³ Truax, C. B., Carkhoff R. R. (1967), *Towards effective counseling and psychotherapy: Training and Practice*, Aldine Pub. Co., Chicago, p. 335.

²⁴ Kirschenbaum H., Henderson V.L. eds., (1989), *The Carl Rogers Dialogues*, Houghton Mifflin, Company, Boston, New-York.

²⁵ Martin Buber, *Povestiri hasidice*, p. 13-58.

to found themselves and during the teacher's difficult times the disciples help him to re-connect with himself; they all *do this without knowing or being aware of what they do*. The teacher inflames the souls of disciples and the latter follow him and enlighten his existence. The disciple asks questions and, by his way of asking, generates, without his being aware, in the mind of the teacher an answer which could not have existed should that particular question had not been asked. Reciprocity in the helping relationship is equally limited in Hasidism as in any helping relationship. But Buber finds that this reciprocity lacks in professional helping relations. He knows *in fact*, from Hasidic practices, that man is created for his becoming, which means more than having an *actual trust*²⁶ in the spiritual nature of man.

BIBLIOGRAPHY

- Barker L.R., (1995). *The Social Work Dictionary*, 3rd ed., NASW Press, Washington.
- Brill I.N., (1990). *Working With People. The Helping Process*, 4th ed., Longman, NY.
- Buber M., (1998). *Povestiri hasidice*, editura Univers, București, (trad. Amelia Pavel).
- Buber M., (1992). *Eu și Tu*, editura Humanitas, (traducere Ștefan Aug. Doinaș).
- Buber M., (1953/ 1991). *Distance and Relation*, in: *The Knowledge of Man*, Humanities Press international, USA.
- Buber M., (1991). *Elements of Interhuman*, in: *The Knowledge of Man*, selected essays, ed. Maurice Friedman, Humanities Press International, Inc. Atlantic Highlands, NJ.
- Compton B.R., Galaway B., (1989). *Social work processes*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California.
- Egan G., (1998). *The Skilled Helper. A problem-management approach*, Brooks/ Cole Pub. Comp. ITP.
- Hepworth, D.H., Rooney, R.H., Larsen, J., (1997). *Direct social work practice: Theory and skills*, Pacific Grove, CA: Brookes-Cole Publishing Company.
- Ivey E.A., (1994). *Intentional Interviewing and counseling*, Cole Publishing Company.
- Kadushin A., (1990). *The social work interview*, Columbia University Press, NY.
- Kadushin A., (1995). *Interviewing*, in: *Encyclopedia of Social Work*, 19th Edition, National Association of Social Work: NASW Press, Washington DC.
- Kirschenbaum H., Henderson V.L. eds., (1989). *The Carl Rogers Dialogues*, Houghton Mifflin Company, Boston, New-York.
- Marcu, F., et al (1986) *Dicționar de neologisme*, Buc.
- Miley K.K., O'Melia M., DuBois B., (2006). *Practica Asistenței Sociale*, Polirom.
- Okun, B.F., (1992). *Effective Helping. Interviewing and Counseling Techniques*, Pacific Grove.

²⁶ The difference between *actual belief* and *de facto belief* is like the difference between actual cheese and *de facto* cheese in Franz Rosenzweig, p. 46-47: the life word is *de facto*.

- Peseschkian, N., (1979/ 2005). *Povești orientale ca instrumente de psihoterapie*, UT Press, Cluj.
- Rogers C., (1957/1989). *The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change*, in: The Carl Rogers Reader, Kirschenbaum H., Henderson V.L. eds., Houghton Mifflin, Company, Boston, New-York.
- Rosenzweig F, (1995). *Cărticică despre mintea omenească sănătoasă și bolnavă*, editura Humanitas, (trad. Ioan I.Ică).
- Roth-Sz.M., (2003). *Perspective teoretice și practice ale asistenței sociale*, Presa Universitară Clujană.
- Stein E., (1917/ 1989). *On The Problem of Empathy*, translated by Waltraut Stein, PhD., ICS, Pub., Washington, D.C.
- Truax, C.B., Carkhoff R.R. (1967). *Towards effective counseling and psychotherapy: Training and Practice*, Aldine Pub. Co., Chicago-
- Watzlawick, P. et al., (1967). *Pragmatics of Human Communication, A study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, Mental Research Institute Palo Alto California, W.W.Norton & Company Inc., New-York.

HEIDEGGER UND DIE ETHIK: DIE VOLLBRINGUNG DES ANDEREN

BOGDAN MINCĂ*

ABSTRACT. *Heidegger and Ethics: the Pro-ducing of the Other.* Heidegger's occasional approaches to ethics are always connected to ontology. We investigate two of his writings (*Being and Time*, §59, and *Letter on Humanism*), which belong to the earlier and to the later Heidegger, respectively. Our aim is to show that Heidegger alters, throughout his writings, very little of his opinion concerning the secondary role of ethics by comparison with ontology. Whereas in *Being and Time* the necessity of ethics is rapidly placed in the realm of fundamental ontology of the *Dasein* (the most urgent task), in the *Letter* ethics is called "originary" if it is understood from the *ēthos*, the living of mankind. But according to Heidegger mankind defines itself by its *Ek-sistenz*, i.e. its being-open to the call of being through thinking. The keyword of our text is the German *Handlung*, normally translated as "action", but which Heidegger understands as "pro-ducing", i.e. *Vollbringen*, "bringing to the full" the essence of the Other. The primary action of man is thinking the essence of being as of the primary Other.

Keywords: *Heidegger, ontology, ethics, action, producing, alterity, thinking*

*Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être.*¹

Es gibt nur wenige Stellen in seinem hundertbändigen Werk, wo Martin Heidegger sich über den Sinn und die Möglichkeit einer Ethik ausgelassen hat. Im Folgenden werden wir zwei solche Stellen aufgreifen und analytisch durchsprechen: es handelt sich um *Sein und Zeit*, §59 (1927), und den „Brief über den Humanismus“ (1946). Zum Schluss wollen wir Heideggers Interpretationen zu Heraklit (insbesondere zu Fragment 123) heranziehen, um mit Hilfe seiner Ausdeutungen des griechischen Wortes *philia* und des deutschen *Ereignis* eine Darstellung der Art und Weise zu

* Universität Bukarest, Rumänien. Email: bogdan.minca@phenomenology.ro

¹ M. Heidegger, „Brief über den Humanismus“, in: *Wegmarken* (GA 9), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, S. 313 f. Der vorliegende Text wurde in verkürzter Form und in rumänischer Sprache im Rahmen des jährlichen Kolloquiums der *Rumänischen Gesellschaft für Phänomenologie*, mit dem Thema „Phänomenologie + Ethik“ (Bukarest, Oktober 2010), vorgetragen.

geben, in denen Heidegger den Anderen und den Bezug zu dem Anderen denkt. Die Möglichkeit einer Ethik hängt damit von der Weise ab, wie Heidegger diesen Bezug denkt, und von der Art, wie er den Bezug zu einem ausgezeichneten Anderen, nämlich das Sein, denkt. Das Denken selber wird sich als wesentlich erweisen.

In *Sein und Zeit*, §59, „Die existenziale Interpretation des Gewissens und die vulgäre Gewissensauslegung“, steht folgender Satz: „Vermißt wird ein »positiver« Gehalt im Gerufenen *aus der Erwartung einer jeweilig brauchbaren Angabe verfügbarer und berechenbarer sicherer Möglichkeiten des »Handelns«.*“² Nachdem sich der Leser in den vorangehenden Paragraphen Heideggers Analysen über das Phänomen des Gewissens und über den Ruf des Gewissens angehört hatte — der nichts anderes ruft, als das Dasein selbst (und zwar ruft er es zu seinem eigensten Selbstseinkönnen, zur Existenz)³ —, möchte er nun genauer erfahren, wie dieser Ruf präzise, „positive“ Angaben zum tatsächlichen Handeln gibt. Ausdrücke wie „eigenstes Selbstseinkönnen“ oder „Aufruf zur Existenz“ klingen vage und gehaltlos. Für den auf Brauchbarkeit, Verfügbarkeit, Berechenbarkeit und Sicherheit des Handelns zielenden Menschen bleiben Heideggers ontologische Analysen zu allgemein, zu formal. Wie ließe sich eine Ethik auf einem solchem allgemeinen Boden aufbauen? Heidegger erklärt: „Diese Erwartung gründet im Auslegungshorizont des verständigen Besorgens, der das Existieren des Daseins unter die Idee eines regelbaren Geschäftsganges zwingt“⁴. In *Sein und Zeit* wird ständig auf den doppelten Unterschied „ontologisch-ontisch“ und „existenzial-existenziell“ hingewiesen. Im 2. Kapitel über das Gewissen und die Entschlossenheit ist Heidegger keineswegs an einer Darstellung der *existenziellen* Handlungsmöglichkeiten des jeweiligen Menschen interessiert, sondern an einem Diskurs über *Existenzialien*, kantisch gesprochen: über Bedingungen der Möglichkeit der *Existenz* überhaupt. Die Frage nach der Existenz hängt in diesem Kapitel eng mit der Frage nach der *Eigentlichkeit* und dem Selbstseinkönnen zusammen. Die *existenziale* Frage nach dem Eigenen öffnet *per se* den Weg für eine Bestimmung der *existenziellen* Handlungsmöglichkeiten des jeweiligen Daseins. Im Gegenteil, jede Umstellung der Rangordnung im Unterschied „ontologisch-ontisch“ oder „existenzial-existenziell“ — bzw. jedes Übersehen dieses Unterschiedes überhaupt — hat als Folge das Bestehen auf so genannte „konkrete“, „präzise“, „positive“ Handlungsmöglichkeiten. Laut Heidegger ist dieses Bestehen ein Reflex der primären („verfallenden“) Tendenz des Daseins, den Sinn der eigenen Existenz aus dem Besorgen des zunächst Besorgbaren zu entnehmen, nicht aber aus dem Eigenen und der Eigentlichkeit. So fährt Heidegger in seinem Argument fort:

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967, S. 294.

³ „Das Rufen ist ein Modus der *Rede*. Der Gewissensruf hat den Charakter des *Anrufs* des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen und das in der Weise des *Aufrufs* zum eigensten Schuldigsein“ (S. 269). Vgl. auch den folgenden Satz: „...weil er [der Gewissensruf] das Dasein zur Existenz, zum eigensten Selbstseinkönnen, aufruft“ (S. 294).

⁴ Ebd.

Solche Erwartungen, die zum Teil auch der Forderung einer *materialen* Wertethik gegenüber einer „nur“ formalen unausgesprochen zugrundeliegen, werden allerdings durch das Gewissen enttäuscht. Dergleichen „praktische“ Anweisungen gibt der Gewissensruf nicht, *einzig deshalb*, weil er das Dasein zur Existenz, zum eigensten Selbstseinkönnen, aufruft. Mit den erwarteten, eindeutig verrechenbaren Maximen würde das Gewissen der Existenz nichts Geringeres versagen als – *die Möglichkeit zu handeln*. [...] Der Ruf erschließt nichts, was positiv oder negativ sein könnte als *Besorgbares*, weil er ein ontologisch völlig anderes Sein meint, die *Existenz*. [...] Den Ruf eigentlich hören, bedeutet, sich in das faktische Handeln bringen. Die vollzureichende Interpretation des im Ruf Gerufenen gewinnen wir aber erst dadurch, daß die existenziale Struktur herausgestellt wird, die im *eigentlich hörenden* Anrufverstehen als solchem liegt.⁵

Daraus ist zu entnehmen, dass das Hören des Anrufs des Gewissens (des eigensten Selbstseinkönnens) dem Dasein *schon* die eigenste Möglichkeit *gibt, eröffnet*. Wird diese Möglichkeit freigemacht, dann sind wir *schon* auf dem Niveau des faktischen Handelns. Damit bewegt sich die ontologische Forschung auf einem solchen Grundniveau, dass die Forderung nach einer „materialen Wertethik“ seinen Sinn verliert.

Wie aber steht es mit der Forderung nach einer *formalen* Ethik? In *Sein und Zeit* sagt Heidegger nichts mehr über die Bezüge, die zwischen einer herausgearbeiteten fundamentalen Ontologie und einer formalen Ethik herrschen könnten. Vermutlich waren ihm solche Fragen nicht fremd und vermutlich hätte er eine formale, auf einem existenzialen Boden stehende Ethik näher herausarbeiten können — wäre sein führendes Projekt nicht das folgende gewesen: die Existenz als solche im Lichte einer Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt zu bestimmen. Erst nachdem die Existenz zur Darstellung kommt, wird der Weg zu einer Ethik sichtbar. Nun erwies sich das Projekt der Existenz in *Sein und Zeit* schwieriger als angenommen, so dass Heideggers Denken in den Jahren 1932-1936 sogar eine „Kehre“ durchmachen musste: die Problematik der Existenz und die Frage nach dem Sinn von Sein wurden erneut thematisiert und entworfen.

Der „Brief über den Humanismus“ (1946) ist die andere Schrift, die uns wichtige Hinweise auf die Weise gibt, wie Heidegger die Bedeutung einer Ethik überhaupt für sein Grundprojekt anvisiert. Interessanterweise steht diese Schrift in einem engen Zusammenhang mit *Sein und Zeit*, insofern sie konkret die Frage nach der Existenz und nach dem Sinn von Sein thematisiert, inklusive den Bezug zwischen der Fundamentalontologie und dem, was Heidegger nun „die ursprüngliche Ethik“⁶ nennt. In diesem „Brief“ finden wir dieselbe Terminologie wie in der eben

⁵ Ebd.

⁶ „Brief über den Humanismus“, S. 356.

besprochenen Stelle von *Sein und Zeit* wieder — bloß in einer veränderten Schreibweise: *Existenz* wird nun zur *Ek-sistenz*, *Dasein* zum *Da-sein*. Das Rufen und Aufrufen sind nun im neu durchdachten Horizont der *Sprache* angelegt. Die neue Schreibweise mit „-“ zeigt, dass Heidegger nun explizit auf einen neu gesehenen *Bezug*, besser gesagt, auf ein neu entworfenes *Verhältnis* von Sein und Mensch aufmerksam machen will. Die Beziehung von Ontologie und Ethik wird entsprechend präziser als in *Sein und Zeit* dargestellt, wie wir im Folgenden darstellen wollen.

Und noch ein Hinweis: Heidegger warnt uns in der ersten Marginalie⁷, dass die im „Brief“ benutzte Terminologie vordergründig sei, während die eigentliche Sprachweise „im Hintergrund“ bleibe. Das Motiv liegt wohl darin, dass Heidegger von der Rezeption von *Sein und Zeit* enttäuscht worden ist. Die darin aufgeworfenen Fragen und die davon verlangte Terminologie erwiesen sich als „zu weit entworfen“: die Leserschaft war und wird wohl für lange Zeit noch in der „Sprache der Metaphysik“ gefangen bleiben. Auf der anderen Seite möchte Heidegger doch auf die von Jean Beaufret gestellten Fragen antworten, weil sie ihm die Möglichkeit geben, seine bisherige Arbeit und den seit der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* zurückgelegten Denkweg darzustellen. Somit ist dieser „Brief“ ein Gespräch Heideggers mit einer ihm wohlgesinnten Leserschaft, die *Sein und Zeit* kennt und doch nicht kennt, und die immer noch gewohnt ist, in „-ismen“ („Humanismus“, „Existenzialismus“) zu denken. Diese ungewöhnliche Gesprächsbereitschaft Heideggers macht den „Brief“ zu einem unschätzbaren Text, der uns Blicke in Heideggers Werkstatt erlauben, die von ihm selbst ermöglicht worden sind. Heidegger kommt hier seiner Zeit entgegen, und nicht nur das: er kommt der *französischen* Sprache und Leserschaft entgegen und ist somit genötigt, einige seiner Grundworte zu *übersetzen*. Das Eingehen Heideggers auf die Ethik und sein Versuch, erneut die Ethik in die Ontologie zu verschmelzen, sind ein weiteres Zeichen für die „Zugeständnisse“, die er seiner Leserschaft machen will. Wobei hier das Wort „Ontologie“ seine ehemalige Kraft verloren hat und dem Jargon der „Metaphysik“ zurückgegeben wird. Im Allgemeinen ist der „Brief“ ein Über-setzungs-versuch Heideggers, „hinüber“ zu seiner oberflächlichen Zeit und Epoche. Daher die Warnung, dass das eigentlich Gesagte im Hintergrund bleibe. Ein anderes Wort, ein Grundwort, bildet den Hintergrund: *Ereignis*. Gegen Ende dieses Textes wollen wir kurz darauf eingehen, denn nur es erlaubt uns, den Bezug von Ethik und Ontologie beim späteren Heidegger vollkommen zu denken.

Gleich im ersten Satz des „Briefes“ steht das Wort „Handeln“, das Heidegger im Weiteren radikal umdenken wird: *Handeln ist nicht das Bewirken einer Wirkung*, deren Wirklichkeit nach ihrem Nutzen geschätzt sein könnte. Das Grundwort, das

⁷ Ebd., S. 313.

hier „das Bewirken“, „die Wirkung“, „die Wirklichkeit“, „das Werk“ etymologisch zusammenhält, ist *wirken*, es selbst verwandt mit dem englischen *to work* und, wichtiger noch, mit dem griechischen *ergon, energeia*. Dieses letzte wurde von Aristoteles geschaffen, um das vollkommene, vollendete Sein terminologisch zu nennen: sein ihm angeborenes Werk tun, in Übung sein, jede Möglichkeit entfalten, in die Wirklichkeit treten, hervor-treten, sich heraus-stellen. Lateinisch wurde *ergon* durch *actus* und *actio*, *energeia* durch *actualitas, existentia* („sich heraus-stellen“, wobei das *ex-* in *existentia* das Hinaus der Wirklichkeit aus der sich zurückhaltenden Möglichkeit meint) übersetzt. Man vermutet sogleich, dass diese lateinische *existentia* nichts mit Heideggers früheren *Existenz* oder späteren *Ek-sistenz* zu tun hat. Indem er gleich am Anfang seines „Briefes“ das Handeln im Sinne der metaphysischen Tradition als Wirken explizit kritisiert — und damit auch das Wesen des Menschen als ein aktives, spontanes und wollendes Subjekt —, tut Heidegger einen Schritt zurück von dieser Tradition und versteht Handeln und Mensch neu. Inwiefern?

Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, *producere*. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem „ist“, ist das Sein.⁸

Das wesentliche Wort ist hier „das Vollbringen“, d.h. das Bringen eines Seienden: nicht zur Vollkommenheit, *perfectio* im Sinne der aristotelischen *energeia*, sondern „in die Fülle seines Wesens“, wobei hier „Wesen“ schon einen anderen Sinn erlangt, den freilich Heidegger nicht explizit kennzeichnet. Es handelt sich nicht mehr um das klassisch-metaphysische Wesen, d.h. um das „Substantiv“ *par excellence*, die *substantia* und *essentia*, das unzeitliche „Was“, sondern um das Verbum, das Verbale: das Wesen, das Währen, das Weilen, das Anwesen.⁹ Dies hängt eng mit der griechischen *physis* zusammen, die Heidegger meistens durch „Aufgehen“ wiedergibt. Diese *physis* ist ein wesentliches Wort der Vorsokratiker, also jener Anfangszeit der Philosophie, die noch nichts vom platonischen „Was“, *ti, idea* des Seienden ahnte, also vom unzeitlichen Wesen (*ousia, essentia, substantia*). Heidegger hatte schon früh in seinen Aristoteles-Interpretationen der Jahre 1921-1927 erkannt, dass das Modell des Herstellens eine entscheidende Rolle für Platon und Aristoteles gespielt hatte: wichtige Grundbegriffe der platonisch-aristotelischen Philosophie (*eidōs, morphē, to ti ēn einai, genos, physis, telos, teleion, horismos*) stammen aus der Analyse des Herstellens, genauer gesagt, derjenigen Erkenntnisart, die das Herstellen führt:

⁸ Ebd.

⁹ Über die doppelte (substantivische und verbale) Bedeutung des „Wesens“, vgl. „Die Frage nach der Technik“, in: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 2000, SS. 31-34.

technē.¹⁰ Das Wesen (*eidos*) eines Dinges im Sinne der platonisch-aristotelischen Philosophie wird durch den besonderen Blick des Herstellers (*eidenai*) erkannt, welcher Blick zum Ursprung des philosophischen Blickes (*theōrein*) entwickelt wurde.¹¹ Laut Heidegger übernahmen dann die ersten Kirchenväter dieses implizite Herstellungsmodell der griechischen Philosophie, um die jüdisch-christliche Welterschaffung theologisch zu interpretieren. So entstand die Auslegung der *creatio*, der Genesis und entsprechend die Auslegung der Substanz Gottes als erster Hersteller, *prōtos dēmiourgos*, als erster Erblickender und gleichzeitiger Erschaffer des *paradeigma*, des Modells eines jeden Dinges. Gott ist der erste Täter, der erste Handelnde, d.h. der erste Vollzieher, der aus dem Nichts ein Seiendes schafft und zur Wirklichkeit, *energeia*, *actualitas* führt. Im Vergleich zum ursprünglichen Schaffen Gottes ist der Mensch nur ein abgeleiteter Hersteller, der ständig auf das Erblicken des schon existierenden Modells eines jeglichen Seienden *und* auf die schon existierende Materie (Stoff, *hylē*) angewiesen ist.

Wenn Heidegger demnach das Handeln als „etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten“ versteht, bewegt er sich in einer gefährlichen Nähe zum metaphysisch-klassischen Modell des Handelns. Und *doch* erlangt hier das Wort „Wesen“ einen ganz anderen Sinn als das klassische „Wesen“ qua *essentia*; entsprechend hat das Wort „Fülle“ einen ganz anderen Sinn als die aristotelische Vollkommenheit als *energeia* und *entelecheia*. Die Fülle des Wesens, der *physis*, ist das, wohinein etwas „entfaltet“, „hervorgeleitet“ ist — und zwar etwas, das „schon ist“. Das Handeln hat somit auf das Her-stellen verzichtet, es ist nun zu einem Her-vorgeleiten dessen geworden, das schon da ist und durch sich selbst (*physei*) west. *Wozu braucht es aber dann noch den Menschen, wenn nicht als Hersteller?* Auf diese Frage werden wir eine Antwort bei Heidegger suchen müssen.

Und trotzdem: warum führt Heidegger hier (gerade hier!) das fatale Wort *producere* ein? „Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, *producere*“.¹²

¹⁰ Vgl. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1997, insbes. §11, b), „Der Rückgang auf das herstellende Verhalten des Daseins zum Seienden als unausdrücklicher Verständnishorizont für *essentia* und *existentia*“. Vgl. auch unser Buch: Bogdan Minca, *Poiesis. Zu M. Heideggers Interpretationen der aristotelischen Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006.

¹¹ Im einleitenden Teil des „Briefes“ steht Folgendes: „Damit wir erst lernen, das [...] Wesen des Denkens rein zu erfahren und das heißt zugleich zu vollziehen, müssen wir uns frei machen von der technischen Interpretation des Denkens. Deren Anfänge reichen bis zu Plato und Aristoteles zurück. Das Denken selbst gilt dort als eine *technē*, das Verfahren des Überlegens im Dienste des Tuns und Machens. Das Überlegen wird hier schon aus dem Hinblick auf *praxis* und *poiēsis* gesehen. [...] Die Kennzeichnung des Denkens als *theōria* und die Bestimmung des Erkennens als des »theoretischen« Verhaltens geschieht schon innerhalb der »technischen« Auslegung des Denkens“ (S. 314).

¹² „Brief über den Humanismus“, S. 313.

Sollte das recht verstandene, in seinem Wesen gedachte *producere* etwas anderes als „das Herstellen“, die *creatio* meinen? In der Tat. Es ist unserer Meinung nach ein Zeichen der Kühnheit, gerade dieses lateinische Wort zu seinem Ursprung zurückzubringen. Hier zeigt sich besonders gut Heideggers Hermeneutik und Destruktion: nicht etwas Neues erfinden, sondern nur auf das Alte genauer hinhören. Freilich gelingt dies erst dann, wenn der hermeneutische Blick stark entwerfend ist, d.h. mit sich jenes eröffnende Licht mitbringend, mit Hilfe dessen das Alte „in einem neuen Licht“ gestellt wird.

Was heißt *producere*? Nicht „her-stellen“, sondern eben „voll-bringen“. Das lateinische Präfix *pro-* nennt die „Fülle“, d.h. das „Vorwärts“ im Sinne des Interesses, des Begünstigens, des Entfaltens und Entwickelns.¹³ Das *ducere* seinerseits heißt genau „bringen“, „leiten zu...“; vgl. das Substantiv *dux*: „Anführer“, „Leiter“, auch „Hirt“ (*dux gregis*)¹⁴. Der Leiter und Hirt führt die Menschen oder die Tiere zu ihrem Besten, zu ihrer Entfaltung, zur „Fülle des Wesens“ und Seins. Somit erweist sich das *producere* als ein reiches Wort — vorausgesetzt, man hört auf die inneren Kräfte der lateinischen Sprache, die zugunsten der durch die Theorie des Herstellens und der *creatio* geprägten abendländischen Metaphysik vergessen worden sind.

Die Handlung ist also nach Heidegger ein Vollbringen, ein *producere* eines Dinges, eines Menschen. Die *Seinsart* dieses Dinges, dieses Menschen hängt nicht vom Handelnden als Hersteller ab, sondern wird *durch* den Handelnden zu dem, was es *schon* ist.¹⁵ Weiter oben haben wir gesehen, dass dieses „Schon“ ein wichtiges Wort ist, sofern es Heideggers Verzicht auf das Modell des Herstellens für das Verstehen sowohl des Menschen als auch des Seienden überhaupt kennzeichnet. Menschsein heißt nun Vollbringer-sein; Seiendes-sein heißt nun Vollbracht-sein-in-seinem-Schon-sein. Dieses Schon ist das anfängliche Schon der *physis*, d.h. des aufgehenden und freien, in das Offene stehenden Seienden — das eben durch dieses Stehen den Menschen angeht und ihn zum Handeln nötigt. Das anfängliche Handeln muss diesem anfänglichen Stehen antworten und ihm sozusagen „zum Stehen helfen“, es als Stehen vollbringen.

¹³ Vgl. *Oxford Latin Dictionary*, ed. by P.G.W. Glare, Clarendon Press, Oxford, 1968, Artikel *pro-*. Unter den vielen Bedeutungen finden wir: „in a forward or prominent position“; „in the interests, on behalf of...“; „for the sake of“; „in favour of...“, on the side of...“; „in preference to...“; „to be of use“, „do good, help“; „to be helpful, advantageous, beneficial“. Vgl. auch den Artikel *prosum*: „to be of use“, „do good, help“; „to be helpful, advantageous, beneficial“. Vgl. auch den deutschen Zuruf *prosit!*, „zum Wohl!“.

¹⁴ Vgl. *Oxford Latin Dictionary*, Artikel *dux*. Heideggers beim ersten Blick obskure Formel „Hirt des Seins“ kann von hier aus verständlich gemacht werden.

¹⁵ Das Verbum *producere* soll hier wie im französischen Ausdruck *produire une preuve*, „einen Beweis erbringen“, verstanden werden. Der Beweis, der erbracht wird, darf in keinem Falle fabriziert oder hergestellt sein, sondern soll eben *als dieser Beweis, der er ist*, für den Prozess gelassen sein. Der Beweis ist weder hergestellt, noch ist er ein Beweis „an sich“, sondern ist nur ein *verhältnismäßiger* Beweis (vgl. *Le Grand Robert de la langue française*, deuxième édition, art. *produire*). Dasselbe gilt auch vom englischen Ausdruck *to produce a witness*.

In vielen wichtigen Schriften spricht Heidegger über „das Offene“.¹⁶ Mit Hilfe des Handelns als Vollbringen wird einsehbar, was er damit meint. Der Mensch als ursprünglich Handelnder ist kein „Subjekt“ mehr, d.h. keine vorstellende und wollende Substanz, die die ursprüngliche Substanz, Gott, in seiner einzigen Handlung (nämlich die *creatio ex nihilo*, die Herstellung) imitiert. Worin bringt der Hersteller das Hergestellte vor? Traditionsgemäß: in ein „Vor“, d.h. in das Objektive, in die Objektivität als Wirklichkeit. Das lateinische Präfix *ob-* nennt das Vor im Sinne des Vor-dem-Menschen-als-Hersteller-Stehen. Es ist das „Vor“ der totalen Abhängigkeit, der Kontrolle und der Macht.¹⁷ Das Objektive ist etymologisch das durch das Subjekt „Vor-geworfene“, Entworfenene, Konfigurierte. Dem resultativen Stehen des Herstellens entspricht *das Stellen* als „kreative“ Handlung. Wir können hier nicht länger auf die wesentliche Rolle des Stellens beim späten Heidegger eingehen.¹⁸

Im Gegensatz zu diesem objektiven „Raum“, in den der Hersteller vor sich selbst das hergestellte Seiende wirft, spricht Heidegger vom „Offenen“, d.h. von jenem „Raum“, in den das Seiende *schon* west und in den es eben vom ursprünglich handelnden Menschen voll-bracht wird. *Die menschliche Handlung ist im Wesen keine machende und herstellende, sondern eine wesentlich eröffnende, sein-lassende, freigebende, freimachende, bewenden-lassende. Wohin genauer freilassende und eröffnende?* Heideggers Antwort: *in das Eigene*. Weiter unten werden wir kurz zeigen, inwiefern der „Brief über den Humanismus“ einen Hinweis auf das Verstehen des Eigenen und damit des Ereignisses beim späten Heidegger gibt. Dieses Eigene und Offene, dieser „Raum“ des Schon-seins (das als solches einen Handelnden, Vollbringenden verlangt, um das zu sein, was es schon ist) ist Heideggers Alternative zum 2500-jährigen Denken des Abendlandes von Platon bis Nietzsche.

Wir kommen nun zum letzten Satz des oben angeführten Zitats aus dem „Brief“: „Was jedoch vor allem »ist«, ist das Sein“¹⁹. Heidegger sagt hier Folgendes: Wenn der Mensch als Handelnder ein Vollbringer des Seienden (sei es Mensch, sei es Ding) ist, dann muss er zuvor etwas vollbringen, das „vor allem“ ist. Das, was vor allem Seienden ist, kann nur das Sein „sein“. Wie sieht nach Heidegger diese ursprünglichste, einzigartigste Handlung aus? Die Antwort auf diese Frage eröffnet den Weg zum Verständnis des Bezugs zwischen Ontologie und Ethik bei Heidegger.

¹⁶ Vgl. insbes. M. Heidegger, *Parmenides* (GA 54), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1992; „Wozu Dichter?“, in: M. Heidegger, *Holzwege* (GA 5), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 2003.

¹⁷ Über die Macht als Wille zur Macht hat Heidegger viel geschrieben. Vgl. insbes. seine Nietzsche-Interpretationen: *Nietzsche I u. II* (GA 6.1 u. 6.2), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1996 u. 1997.

¹⁸ Weiteres über das Stellen (und das Ge-stell) findet man in „Die Frage nach der Technik“, in: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 2000.

¹⁹ „Brief über den Humanismus“, S. 313.

Ein neues Zitat aus dem „Brief“ bringt uns weiter: „Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar“.²⁰ Wir wollen hier nicht die Frage entfalten, was „Sein“ bei Heidegger heißt. Stattdessen greifen wir den „Bezug des Seins zum Wesen des Menschen“ auf — ein Bezug, der „schon“ ist, der also nicht vom Menschen hergestellt werden kann. *Wenn* etwas vom Menschen nicht hergestellt, „gemacht und bewirkt“ werden kann, dann ist es eben *dieser* Bezug. Die menschliche Handlung, die den Bezug vollbringt, ist laut Heidegger *das Denken*. Das Denken ist auf ein „Schon“ angewiesen, insofern es dem Denken vom Sein selbst „übergeben“ worden ist. Das Denken antwortet auf diese Übergabe, sofern es den Bezug dem Übergeber selbst *als solches*, d.h. als ein Übergebenes, darbringt.

Wir bemerken nun, nach dem früheren „vollbringen“, ein zweites Wort, das mit dem Verbum „bringen“ konstruiert wird: „darbringen“. Was heißt eigentlich dieses „Bringen“ bei Heidegger? Es lohnt sich hierzu, die Etymologie von „bringen“ zu entfalten: Im Deutschen ist „bringen“ mit „gebären“ verwandt, so wie auch im Englischen *to bring* mit *to bear*. Was heißt nun „gebären“? Etwas *austragen*, d.h. bis zu seinem Eigenen tragen, d.h. bis zu jenem Moment, wo es ein Selbst, ein Eigenes genannt werden kann. Wir verstehen dies besser, wenn wir auf das Griechische aufmerksam werden: „bringen“, „gebären“ sind mit *pherō*, „tragen“ etymologisch verwandt. Es gibt im Griechischen ein Verbum, *dia-pherō*, das das oben besprochene „voll-bringen“ ausgezeichnet übersetzt. *Dia-pherō* heißt „aus-tragen“, d.h. eine Handlung, ein Ding, einen Menschen bis zum letzten Moment tragen, durch-führen. Zum Beispiel: *diapherein ton bion (ton aiōna)*, „sein Leben führen“, „durch das Leben gehen“, *gastros onkon diapherein*, „bis zuletzt das Kind im Bauch tragen“, „das Kind austragen“, *polemon diapherein*, „den Krieg austragen, bis zur Entscheidung“²¹. So zeigt es sich erneut: *pro-ducere* ist eine ausgezeichnete lateinische Übersetzung des „Vollbringens“, denn *pro-* meint das „Vor“ im Sinne der Fülle und der Entfaltung, während *duco* meint ein „bringen“ als „gebären“, „besorgen“, „sein-lassen“, „freigeben“, in *das Eigene* fördern.

Inwiefern ist nun das Denken ein Darbringen des Bezugs des Seins zum Wesen des Menschen? Heidegger schreibt: „Dieses Darbringen besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. [...] Das Denken [...] läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen“²². Der Bezug des Seins zum Menschen ist von einer solchen Art, dass das Sein das menschliche Denken in Anspruch nimmt, damit dieses das Sein selbst sage. Das

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, art. *diapherō*.

²² „Brief über den Humanismus“, S. 313.

Einziges, was das Denken *tun* muss — d.h. seine einzige adäquate Handlung —, ist, sich „aktiv“ in eine „passive“ Stellung gegenüber dem Sein zu bringen. Diese passive Aktion oder aktive Passion des Denkens nennt Heidegger oft in seinen Schriften „das Lassen“, woher auch sein bekanntes Wort „Gelassenheit“ stammt. Die Vollbringung, die das eigentliche Wesen der Handlung des Menschen überhaupt ist, wird hier — im Falle des Seins — zu einem Lassen, d.h. zu einem Sich-in-den-Anspruch-nehmen-lassen vom Sein. Das Denken handelt, indem es das sagt, was ihm zu-gesagt worden ist: das Sein selbst in seiner Wahrheit, in seiner „Offenbarkeit“²³. Die Terminologie ist eine *deklarative* (vonseiten des Seins) und entsprechend eine *hörende*, *gehorchende*²⁴ (vonseiten des Denkens).

Es ist unsere Überzeugung, dass wir hier auf dasselbe Szenario (obwohl neu durchdacht) des Rufens und Hörens treffen, das in *Sein und Zeit* im Falle des Gewissens und des Aufrufs zum eigensten Selbstseinkönnen angewendet war. Während dort das Gewissen das Dasein zur Eigentlichkeit und Übernahme der eigensten Möglichkeit *aufrief*, *spricht* hier das Sein das Denken *an* und gibt ihm gerade sein eigenes (des Denkens) Wesen zu denken auf. Die eigenste Möglichkeit des Denkens ist hier das *Sagen*: „die Wahrheit des Seins zu sagen“²⁵. Während in *Sein und Zeit* das „eigentliche Hören des Rufes“ bedeutete, dass das Dasein „sich in das faktische Handeln gebracht“ sah, so kann man behaupten, dass im „Brief“ die ursprünglichste Handlung des Denkens, nämlich sich vollkommen in die aktive Passion gegenüber dem Sein zu bringen, den Weg für alle „produktive“ Handlung des Menschen den Weg öffnet. Diese ursprünglichste *Verantwortlichkeit* des Denkens gegenüber dem Anspruch des Seins ist eine Art „Bedingung der Möglichkeit“ für jedes eigentliche Handeln des Menschen. Jenes Vollbringen, „etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten“²⁶ — wobei das „Schon-sein“ des zu-Vollbringenden wesentlich war — ist nur möglich, wenn der Mensch zuvor auf das *ursprünglichste* „Schon-sein“ aufmerksam geworden ist: das „Schon-sein“ des Seins selbst und seines Anspruchs. Auf diesen Anspruch hören, heißt, imstande sein, auf jegliches Schon-sein eines Dinges oder eines Menschen zu hören, um es zu vollbringen.

Ruf des Gewissens dort, Anspruch des Seins hier: beide zeigen die Tendenz Heideggers, *den Anfang einer jeglichen Handlung des Menschen in einem „Anderen“ festzustellen*. Erst wenn dieses „Andere“ *gehört* und ihm *gehört* wird (dies ist die *erste* Handlung überhaupt), bekommt eine Handlung ihren Sinn und ihre Eigentlichkeit.

²³ Ebd.

²⁴ Weiter unten im „Brief“ spricht Heidegger auch über das *Hören*: „Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. Als das hörend dem Sein Gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesenserkenntnis ist“ (S. 316).

²⁵ Ebd., S. 316.

²⁶ Ebd., S. 313.

Man sollte nicht denken, Heideggers Modell einer Handlung im „Brief über den Humanismus“ sei ein „desengagiertes“, für wirkliches, „aktives“ Handeln unnützlich. Gerade in diesem Zusammenhang spricht er von „engagement“: *l'engagement [de l'Être] par l'Être et pour l'Être*²⁷. Diese in sich tautologische Formulierung ist ein gelungener Versuch Heideggers, seine französische Leserschaft auf die Kraft des doppelten Genitivs, die im „de l'...“ enthalten ist, aufmerksam zu machen. Das *erste* Engagement ist des Seins, nicht des Menschen: das Sein engagiert sich, dass der Mensch in Anspruch genommen wird — wofür? Dafür, dass er das Sein in seiner Offenbarkeit für sich selbst (für den Menschen) sage. Der Mensch ist aufgerufen, sich für die Offenbarkeit des Seins zu engagieren. Dies ist das *zweite* Engagement, um des ersten willen. Die Zusammengehörigkeit des ersten und des zweiten Engagements im selben Ausdruck *l'engagement de l'Être* ist durch den doppelten Genitiv gemeint.²⁸

Bevor wir uns dem Bezug Ontologie-Ethik bei Heidegger widmen, wollen wir kurz einen letzten Aspekt der Handlung bei Heidegger im „Brief“ berücksichtigen, und zwar das „Vermögen“. Im Sinne der Tradition ist das Vermögen ein wesentliches Bestandteil jeder Handlung, insofern es „der Behälter“ jener Möglichkeiten darstellt, die durch die Handlung selbst aktualisiert, verwirklicht werden. Das Vermögen ist, mehr oder weniger, die aristotelische *dynamis*, die in die *energeia* umschlägt. Heidegger aber will die Metaphysik überwinden und redet demnach vom „Element“ der Handlung:

Das Element ist das, aus dem her das Denken vermag, ein Denken zu sein. Das Element ist das eigentlich Vermögende: das Vermögen. Es nimmt sich des Denkens an und bringt es so in dessen Wesen. Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins.²⁹

²⁷ Vgl. ebd., S. 313 f.

²⁸ Das französische Wort *gage*, woraus *engagement* stammt, ist ursprünglich ein germanisches Wort (*wadi*) und bedeutet „Einsatz“, „Pfand“, dann „Garantie, Ersatz“, schließlich „Bezahlung, Vergütung, Buße“ und „zum Pfand Setzen, Wette“ (vgl. *Kluge – Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 24. Aufl., Artikel *Wette*). Im Englischen gibt es den Ausdruck *to wed*, „heiraten“, der die Idee einer Bürgschaft impliziert, die der Bräutigam für das Nehmen der Braut ihren Eltern bezahlen muss. Vgl. auch den Ausdruck *engagement ring*, „Trauring“, der den Anfang einer Liebesbeziehung symbolisiert. Im Französischen gibt es den Ausdruck *engager le fer*, der die erste Berührung im Schwertkampf bezeichnet (vgl. *Le Grand Robert de la langue française*, art. *engager*). Allgemein deutet *engagement* auf den *Anfang* einer Relation verschiedenster Art hin, in der beide Relata einen wesentlichen Einsatz machen müssen, der als solcher das Wesen beider „in Anspruch nimmt“. Diesen Einsatz hat Heidegger im Blick, wenn er am Anfang des „Briefes“ über „Darbringen“ und „Übergabe“ spricht.

²⁹ „Brief über den Humanismus“, S. 316.

Indem ich ursprünglich handle, werde ich zum Element dessen Dinges oder Menschen, das oder den ich *vollbringe*, d.h. in das eigene Wesen bringe, „in die Fülle seines Wesens entfalte, hervorgeleite“. Das Element ist jene befreiend-freimachend-erschließende *Region*, die das jeweilige Seiende besorgend umschließt und somit in seinem Wesen erschließt. Das Element *nimmt sich* eines jeweiligen Seienden *an*, um es in sein Wesen zu *bringen*. Das „Bringen“ als „Gebären“ ist uns bekannt. In diesem Sinne ist das Element jenes Gebärende, das ein jeweiliges Seiende *austrägt*, zur Geburt, d.h. zum *Eigenen* trägt. Das Vermögen bleibt also nicht „zurück“, als noch unverwirklichte Kraft (*dynamis*), sondern sie *fungiert* als ermöglichende Region, die das Zum-Eigenen-Kommen eines Seienden bereithält, bis das Seiende dieses Eigene sich an-eignet. In diesem Sinne hat das Element eine *aktive, transitive* Funktion: es *vermag* das, was es handelt. Heidegger versteht demnach das Vermögen nicht traditionell als Möglichkeit (im Gegensatz zur Wirklichkeit, Notwendigkeit und Unmöglichkeit), sondern, vom Verbum „mögen“ her, als „lieben“:

Sich einer „Sache“ oder einer „Person“ in ihrem Wesen annehmen, das heißt: sie lieben: sie mögen. Dieses Mögen bedeutet, ursprünglicher gedacht: das Wesen schenken. Solches Mögen ist das eigentliche Wesen des Vermögens, das nicht nur dieses oder jenes leisten, sondern etwas in seiner Herkunft „wesen“, das heißt sein lassen kann. Das Vermögen des Mögens ist es, „kraft“ dessen etwas eigentlich zu sein vermag. [...] Aus diesem Mögen vermag das Sein das Denken.³⁰

Heidegger sah, dass in der deutschen Sprache das Vermögen vom Mögen her stammt, *weil* er auf die aktive, transitive, vollbringende Dimension des Handelns eines *schon* Seienden aufmerksam geworden war — im Gegensatz zur technischen, ermöglichenden, her-stellenden und *vollkommen* (vom Griechischen *teleion* und Lateinischen *perfectum* her) ins Sein aufstellenden Tat (Machen). Die höchste Handlung ist das Denken. Das höchste „Schon-Seiende“, das gehandelt werden kann, ist das Sein selbst — und dies, weil das Sein gegenüber dem Denken *schon* gehandelt hat in einer ursprünglichen Handlung: als In-Anspruch-nehmen.

Die „Liebe“ kommt auch ins Spiel, und zwar als das ursprünglich handelnde Mögen. Sie wird hier mit allen anderen Grundbegriffen zusammengedacht, die die ursprünglich gedachte Handlung charakterisieren: vollbringen, in die Fülle des Wesens entfalten, *producere*, darbringen, *engagement*, Element für den Anderen sein, sich des Wesens des Anderen annehmen, das Wesen schenken, etwas in seiner Herkunft wesen lassen, sein lassen. Wenden wir Heideggers Terminologie des „Eigenen“ an, dann ließe sich Folgendes sagen: *die Liebe ist die Handlung, die das Andere / den Anderen zu seinem Eigenen gelangen lässt*, ihn also „ereignet“. Das Ereignis werden wir am Ende unseres Textes kurz besprechen.

³⁰ Ebd.

Gehen wir nun zu den letzten Seiten des „Briefes“ über³¹, wo Heidegger explizit auf die Beziehung Ontologie-Ethik eingeht und den Sinn und die Möglichkeit einer von ihm als „ursprünglich“ bezeichneten Ethik bespricht. Heidegger ist bekannt für seinen Versuch, eine Fundamentalontologie „aufgestellt“ und das Wesen des Menschen neu bestimmt zu haben: Mensch als Existenz. In diesem Fall entsteht natürlich der Wunsch der Leserschaft, von Heidegger auch die Grundlinien einer Ethik gesagt zu bekommen. Dieser Wunsch entspricht dem „Verlangen nach einer verbindlichen Anweisung“ und „nach Regeln, die sagen, wie der aus der Ek-sistenz zum Sein erfahrene Mensch geschicklich leben soll“³². Der neu bestimmte Mensch muss durch die Ethik „gebunden“ sein, verbindliche Gesetze müssen aufgegeben werden. Ist dieser Wunsch legitim? Heidegger sagt es uns nicht, aber es ist leicht zu vermuten, wie seine Antwort lauten würde: der Wunsch nach verbindlichen Regeln hat seinen Ursprung in der Flucht vor dem *Subjektiven*, bloß Menschlichem („niemand kann seine eigenen Regeln aufstellen“) und in der Flucht in das *Objektive*, Apriorische, Ewige, Göttliche usw., das *die Gewähr* für alle Handlungsgesetze verkörpert. Laut Heidegger ist aber das metaphysische Paar „Subjekt-Objekt“ durch den Bezug des Seins zum Menschen (als Ek-sistenz) überwunden worden. Wenn das Wesen des Menschen *responsiv* (d.h. *antwortend auf einen Anspruch des Seins*) gedacht wird, dann muss auch das Wesen des Gesetzes und der Norm gründlich neu gedacht werden: jenseits des Objektiven und Apriorischen, hörend auf einen Anspruch des Seins — wobei dieses „Sein“ nichts mehr vom Apriorischen in sich haben kann.

Begriffe wie „Ontologie“ und „Ethik“ müssen somit nach ihrem Sinn befragt werden: „Sollten freilich sowohl »die Ontologie« als auch die »Ethik« samt allem Denken aus Disziplinen hinfällig und dadurch unser Denken disziplinierter werden, wie steht es dann mit der Frage nach der Beziehung zwischen den beiden genannten Disziplinen der Philosophie?“³³.

Die „Ethik“ als *epistēmē ēthikē* gibt es erst seit Platon und Aristoteles. Heidegger aber will hinter sie zurückgehen, zurück zu jener Zeit, die noch nicht „technisch-ideatisch“, „dynamisch-energetisch“ dachte, die somit die Verbindlichkeit der Handlung nicht einer Idee oder jener einzigen Vollkommenheit (*energeia*), die das Sein des ewigen Gottes bezeichnete, entnahm. Jene Zeit ist die Zeit Heraklits und seines Spruches, *ēthos anthrōpō daimōn* (Frg. 119), „der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes“³⁴. Heidegger gibt weiter unten eine ausführlichere Übersetzung, die seine Auslegung des Gottes enthält: „Der (geheuere)

³¹ SS. 352-357.

³² „Brief über den Humanismus“, S. 353.

³³ Ebd., S. 354.

³⁴ Ebd., S. 354 f.

Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenheit des Gottes (des Un-geheueren)³⁵. Wir haben bisher gehört: Das anfängliche Wohnen des Menschen (d.h. das Gesamt seiner Handlungen) ist von einer solchen Art, dass es *offen* ist, d.h. antwortend auf einen Anspruch, der das menschliche Wohnen *überkommt*, es „engagiert“. Dieser Anspruch ist bei Heraklit göttlicher Natur. Der Gott ist hier — laut Heideggers Auslegung³⁶ — das Un-geheure für das Geheure des Wohnens des Menschen. Das Un-geheure spricht den Menschen an: es ist der anfängliche und ursprüngliche Anspruch überhaupt, die Ur-Handlung, die den Menschen zum Handeln als Vollbringen aufruft.

Und doch hatten wir von Heidegger gehört, dass diese un-geheure Rolle vom Sein selbst übernommen worden sei. Wird das Sein bei Heraklit als Gott verstanden? Wir wollen hier nicht auf die schwierige Beziehung Sein-Gott beim späten Heidegger eingehen. Einerseits *ist* Gott *nicht* das Sein, weil er selbst ein Seiendes ist, ein „Wer“, das zwar den Menschen und sein Wesen mit seinem erneuernden Anspruch überkommt und ihm somit an diesen Anspruch „bindet“, „verbindet“. Andererseits *ist* Gott das Sein, insofern er alle Charaktere jenes anfänglichen Engagements aufweist, wodurch das Sein den Menschen in Anspruch nimmt. Sein ist göttlich — oder umgekehrt: Gott ist ein höchstes Seiendes durch seine Ur-Handlung gegenüber dem Menschen. Fest steht, dass Heidegger nicht unkritisch die vorsokratische Auslegung des Wesens des Menschen übernimmt. Er bemerkt aber, dass am Anfang des Abendlandes der Mensch *noch nicht* technisch, subjektiv-objektiv, dynamisch-energetisch gedacht worden ist, sondern sein Wesen aus einem Überkommen, aus einem ansprechenden Überfluss gewiesen bekam. Der „andere Anfang“ des Abendlandes hat als Aufgabe, diesen anfänglichen, aber nicht erfahrenen Bezug des Seins zum Menschen nun *als solchen* zu denken.

Laut Heidegger ist jenes Denken, das „produktiv“, handelnd, den Bezug des Seins zum Menschen *vollbringt*, das ursprüngliche Denken. Indem es das Offene des Rufes und des somit eröffneten, hörend-antwortenden Wesens des Menschen denkt, bedenkt das Denken auch das menschliche Wohnen und das Gesamt seiner Handlungen. *In diesem Sinne, und nur in diesem*, ist das Denken, das den Bezug des Seins zum Menschen denkt, ein *ontologisches* Denken, eine Ontologie. Und *nur in diesem Sinne* ist das Denken des anfänglich Offenen des Wohnens (inmitten des Paares Geheuer-Ungeheuer) ein *ethisches* Denken. Das heißt, ein Denken über das *ēthos*:

³⁵ Ebd., S. 356.

³⁶ Für eine eingehende Auslegung des Wesens des Gottes und seines Bezugs zum Menschen, vgl. den Vortrag „...dichterisch wohnt der Mensch...«“, in: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 2000, insbes. SS. 200-202.

Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes *ēthos* der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik.³⁷

Wird diese Identität der ursprünglich verstandenen Ontologie und Ethik festgehalten und mitgemacht, dann erledigt sich auch die Frage nach jenen „verbindlichen Anweisungen“ und „Regeln, die sagen, wie der aus Ek-sistenz zum Sein erfahrene Mensch geschicklich leben soll“³⁸. So schreibt Heidegger weiter unten Folgendes:

Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Zuweisen heißt griechisch *nemein*. Der *nomos* ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher der in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung.³⁹

Wir können hier nicht auf die zentrale Problematik des „Geschickes“ und der „Schickung“ beim späten Heidegger eingehen. Aber wir behaupten, dass diese Stelle im „Brief über den Humanismus“ eine *ausgezeichnete* Stelle ist, um jene Problematik zu entfalten. Das „Schickliche“ ist das im Anspruch und Anruf des Seins an den Menschen Geschickte. Im Sinne Heideggers ist das Gesetz weder etwas, das als apriorisch-ewig gedacht werden kann, noch etwas, das subjektiv-utilitaristisch sich von selbst ergibt. Das Gesetz ist weder subjektiv, noch objektiv, sondern ek-statisch. Die Ur-Handlung des Seins besteht gerade in diesem anfänglichen Schicken, das dem Menschen nichts Positives oder Negatives sagt, sondern ihn einfach als einen wesentlich Hörenden und Antwortenden bestimmt. Das heißt aber nur, dass der Mensch auf *seinen* Anspruch auf eine Fest-stellung der Gesetze seines Wohnens verzichten muss und sich stattdessen auf das *Fragen* und *Suchen* (d.h. hier: Denken) jenes *schon* primär Gefundenen sammeln muss. Das schon Gefundene ist der anfängliche Anspruch.

Zum Schluss wollen wir kurz auf die Problematik des *Ereignisses* bei Heidegger eingehen — ein Wort, worüber Heidegger in einer Marginalie zu eben diesem „Brief“ sagt: „Denn Ereignis seit 1936 das Leitwort meines Denkens“⁴⁰. Was heißt Ereignis? Inwiefern hängt er aufs Engste mit dem *producere*, dem Vollbringen des Anderen zusammen? In der gewöhnlichen Sprache meint „Ereignis“ ein besonderes Geschehnis. In Heideggers Sinne haben wir aber mit jenem anfänglichen, ursprünglichsten „Geschehnis“ zu tun, das die Grundöffnung überhaupt darstellt: die Öffnung, das Öffnen jener Differenz, jenes Unterschieds zwischen Sein und Mensch.

³⁷ „Brief über den Humanismus“, S. 356.

³⁸ Ebd., S. 353.

³⁹ Ebd., S. 360 f.

⁴⁰ Ebd., S. 316.

Es handelt sich um die „Lichtung“ jenes primären „Ek-“, wodurch das Denken des Menschen in Anspruch genommen und auf den Weg der Wege gebracht wird: der Weg zum Fragen und Erfahren des Seins als der Ur-Handlung überhaupt. Erst auf diesem Hintergrund, besser gesagt: in diesem Ur-Element, in dieser Ur-Region des eröffnenden Rufes und Anspruches kann der Mensch etwas als ein „Ereignis“ im gewöhnlichen Sinne vernehmen.

„Ereignis“ ist bei Heidegger das Erreichen des Eigenen durch den Bezug. „Das Sein ereignet den Menschen“ heißt: das Sein lässt, als ein Element, das Denken zu sich selbst, zu seinem Eigenen aufgehen. Dieses Eigene des Denkens besteht aber *einzig* darin, sich auf dem Weg zu jenem Ereignenden zu machen um es zu erfragen. Das Eigene lichtet sich auf dem Weg zum Ereignenden. *Das Ereignis ist in diesem Sinne die Ur-Handlung*: die befreiende, aufmachende, freimachende, freigebende, seinlassende, vollbringende, pro-duzierende Handlung des Seins gegenüber dem Menschen. *Weil* der Mensch sein Eigenes auf diese Weise erlangt, *deshalb* findet er sich in den intimsten und pro-vokantesten Anspruch genommen: das Sein zu denken und *somit* zu handeln. Das Sein vermag das Denken — d.h. jetzt: das Sein liebt das Denken und gibt es frei zu seinem (des Denkens) Eigenen.

Dieses Freigeben zum Eigenen stiftet die Alterität, das Andere. Die Ur-Handlung des Seins ist als Vollbringen ein *Austragen* des Denkens, d.h. ein (im etymologischen Sinne vom *dia-pherein* her gedachtes) Differenzieren des Denkens gegenüber sich selbst (dem Sein). Es ist die Geburt, das Gebären der Differenz, des ursprünglichen Unterschieds. Der Mensch handelt ursprünglich gegenüber einem Anderen erst nachdem er die Geburt der Alterität im Anspruch des Seins erfahren hat. Das Andere, der Andere wird vollbracht, erst nachdem der Mensch sich selbst als ein Vollbrachter verstanden hat. Jede Handlung ist eine „aktive“, weil sie sich zuerst als eine „passive“ gesehen hat. Eine Handlung, die in sich dieses Schon-vollbracht-sein durch die Ur-Handlung einbehält, ist eine „liebende“, produktive, elementare Handlung.

„Die Liebe“ bei Heidegger ist nichts Sentimentales, sondern muss von jenem Vollbringen her gedacht werden. In seinen Interpretationen zu Heraklit treffen wir auf eine Auslegung der *philia* im Fragment 123, *physis kryptesthai philei*, „das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst“.⁴¹

Die *philia* ist die ursprüngliche Liebe, die die Alterität als solches stiftet, wodurch das Eine den Anderen zu seinem Eigenen freigibt, freimacht. Das Eigene wird demnach durch einen wesentlichen, das Wesen erst stiftenden Bezug erlangt: das Eigene entsteht im Anderen, durch den Anderen, für den Anderen. Wir erinnern uns an das „Engagement“. In den Interpretationen zu Heraklit trägt es den Namen „Gunst“, *philia*, die Heidegger wie folgt interpretiert:

⁴¹ Vgl. M. Heidegger, *Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens* (GA 55), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1994, SS. 131-141.

Das Aufgehen gönnt, und zwar, insofern es Aufgehen ist, dem Sichverschließen, daß dieses im eigenen Wesen des Aufgehens wese. Das Sichverschließen gönnt, und zwar, insofern es Sichverschließen ist, dem Aufgehen, daß dieses aus dem eigenen Wesen des Sichverschließens wese. Die Gunst ist hier das wechselweise Gönnen der Gewähr, die ein Wesen dem anderen gibt, in welcher gegönnten Gewähr die Einheit *des Wesens* verwahrt ist, das mit dem Namen *physis* genannt wird.⁴²

Wir hatten weiter oben gesehen, dass Heideggers Auslegung der vorsokratischen *physis* der Not entsteht, eine andere Sicht auf das Wesen des Menschen und d.h. auf *das Wesen* überhaupt zu gewinnen. *Physis* ist das Wort für dieses ursprüngliche Wesen, das nun verbal das Erlangen des Eigenen durch das Angesprochensein und Freigemachtwerden durch einen Anderen nennt. Nicht aber meint *physis* substantivisch jenen ewigen Charakter, der als Modell dem (technischen) Herstellen dient, damit das Hergestellte *total* in sein Sein gestellt sei.

Zusammenfassend: laut Heidegger hängt die Möglichkeit einer Ethik von der Art und Weise ab, wie wir den *Bezug zur Alterität* denken können — wobei hier Alterität zunächst nicht den Bezug zum anderen Menschen darstellt, sondern den Ur-Bezug überhaupt zwischen dem Sein und den Mensch meint. Oder, wenn wir weniger spezifisch sein wollen: zwischen dem Menschen und Jenem, das den Menschen behandelt indem er ihn vollbringt, eröffnet und freimacht, „in die Fülle seines Wesens entfaltet“. Sofern der Mensch auf diese Weise in ein Offenes *gewiesen* ist und *sich als solcher erfährt*, nimmt er von diesem Eröffnenden die (ethischen) *Zuweisungen* für eine jeweilige Handlung gegenüber einem Anderen — sei es zu sich selbst, zu den anderen Dingen oder zu den anderen Mitmenschen.

⁴² Ebd., S. 136.

L'IDENTITE DANS LES DISCOURS AFRICAINS CONTEMPORAINS

EMBOUSSI NYANO*

ABSTRACT. *Identity in African Contemporary Writings.* This paper focuses on the idea that identity is a key question for any one interested in understanding African twentieth century writings or further, even when they are not directly related on it. For, if we observe problems like tradition and modernity, relations to West, African future or utopia, it appears that answers vary with the approach of African identity directly or indirectly developed by authors. What will specify this research is that, contrary to the ordinary discourses on the question, the paper shows that the main concern of African thinkers is not the differentiation with West but the relation of Africa to Africa. It will highlight the two main attitudes in stressing that before the independences, Africa was for Africans a model of identity, and it became a counter-model after. In both, the relation with Europe was positive in that the former tried to promote co-existence with the West, and the latter took Europe as an ambivalent model of identification.

Key words: *Identity, Independence, Relations Africa-Europe, Relations Africa-Africa, Negritude, Tigritude, Negro Renaissance, colonialism, Neocolonialism.*

Introduction : Poser le problème de l'identité

Le présent article est écrit avec la conviction que la question de l'identité, si elle n'est centrale dans la pensée africaine, mérite d'être prise comme fil conducteur pour la reconstruction et la compréhension des mouvements intellectuels qui ont traversé l'Afrique au XXe siècle et s'y déploient en ce début de XXIe. On la trouve en effet au cœur de problèmes épineux tels que celui de la relation de la tradition à la modernité, dans l'énigme de la définition de la relation avec l'Occident, elle-même partie de la question de l'utopie, tant il est vrai qu'elle est concernée, en Afrique en tout cas, par celle de l'anticipation, par l'Africain, de lui-même. Néanmoins, une telle conviction peut se heurter à la difficulté de définir ce concept, du fait notamment du

* *Département de Philosophie, Université de Douala, Cameroun, n_emboussi@yahoo.fr.*

Je tiens à remercier Monique Castillo qui encouragea amicalement la rédaction et la publication de cet article.

vide de la redondance « je suis moi » qui est pourtant le point de départ et d'arrivée d'une recherche d'identité. Le plus facile est alors de dire en opposition à quoi cette identité cherche à se définir, et dans le cas africain, la réponse semble toute trouvée au vu de l'histoire récente du continent : l'Occident. Ainsi la recherche africaine d'identité se poserait d'abord en s'opposant à l'Occident. Mais une telle approche, que l'on trouve plus ou moins en arrière-plan des critiques des analyses dépendantistes ne saurait être plus trompeuse. Le regard que nous voulons jeter sur la littérature et sur quelques discours africains des XXe et XXIe siècles entendra montrer que cette recherche se présente essentiellement sous deux formes qui correspondent aux deux moments de l'histoire de la pensée africaine contemporaine : l'affirmation de soi et la démarcation par rapport à soi. En d'autres termes, la recherche africaine d'identité a de part en part été une confrontation de l'Afrique avec elle-même. Le premier moment de cette confrontation a posé l'Afrique comme modèle d'identification, le second l'a constituée en pourvoyeuse de contre-modèles (l'Afrique des indépendances). A chacune des étapes, les Africains, loin de tenir l'Occident pour repoussoir ont essayé d'affirmer avec lui des relations qui vont de la co-existence dans la première phase à l'identification ambiguë dans la seconde.

I- Co-exister et co-habiter le monde : l'affirmation de soi

1-Arrière-plan historique

Certains traits de la pensée africaine demeureraient incompréhensibles si on ne les reliait à des faits historiques. L'histoire africaine, tout au moins vue par les Africains, plonge dans un passé millénaire. Mais l'Afrique actuelle n'en est l'héritière que par le truchement d'événements historiques qui, tout en la rattachant à l'histoire du reste du monde, vont la plonger dans ce que, faute d'un terme meilleur, nous appellerons son histoire moderne : l'esclavage et la colonisation. L'un et l'autre marqueront la pensée africaine par la rupture qu'ils introduiront dans la continuité historique de la pensée, l'atomisation et l'irrationalisation consécutive de pensées qui ne feront plus système.

a) L'esclavage

L'esclavage, ce sont les deux traites : atlantique en rapport avec le monde occidental et la déportation vers l'Amérique, arabe avec la déportation vers le monde oriental, arabe notamment. Sans entrer dans la bataille des chiffres, puisqu'on estime qu'entre neuf et deux cent millions d'Africains furent soustraits du continent, morts

ou vivants¹, c'est un épisode historique aux développements multiples encore tout à fait observables sur le continent. En relation avec la colonisation dont nous verrons les manifestations spécifiques dans le paragraphe suivant, on peut le rattacher à trois grandes conséquences avant d'en voir une autre plus particulière pour la pensée. C'est d'abord le dépeuplement de l'Afrique. Il est frappant de voir combien vastes peuvent être les étendues quasi vides du continent, les plus dépeuplées étant celles qui subissaient la double pression. La Centrafrique, les Congo et le Gabon actuels en sont des illustrations. C'est ensuite la désorganisation. On ne le sait pas assez, le continent est celui de vastes empires tels que le Zimbabwe, le Monomotapa, l'Angola, le Kongo en Afrique centrale et australe ; le Ghana, le Mali, le Songhaï, le Kanem-Bornou entre autres en Afrique de l'ouest, remarquables par leur étendue, leurs richesses et leur puissance. Aucun n'a jamais pu durer assez longtemps ; aucune pensée scientifique et philosophique n'a pu se construire de manière suffisamment stable et solide sur leurs fondements pour en engendrer d'autres par les mécanismes ordinaires de l'histoire des sciences et des idées. C'est aussi à cet épisode de l'histoire de l'Afrique que l'on peut rattacher la déstructuration mentale que l'on ne manque pas de noter chez les Africains en certaines occasions. Nous pensons notamment à certaines formes de croyances en la sorcellerie, qui incitent à rattacher toute mort d'un sujet, en particulier s'il est jeune ou dans la force de l'âge, à un acte sorcier dû à la malveillance d'un individu, surtout avec lequel on partage un lien familial étroit. Au-delà des discussions sur la sorcellerie en elle-même, cela témoigne d'une atmosphère familiale de soupçon et donc de crise du lien social.

b) La colonisation et ses conséquences

La colonisation tout en conduisant comme l'esclavage à la déstructuration de l'Afrique aura ses propres conséquences. Elle se présente principalement sur le continent sous la forme indirecte britannique et sous la forme directe, française. La première reconnaît les structures sociales africaines, notamment les systèmes d'organisation, dont les dirigeants servent d'intermédiaires à la colonisation. La seconde ne reconnaît pas les systèmes africains et entend fondre les sociétés qu'elle administre dans l'universel français. Elle marquera plus profondément les esprits. Le modèle même du colonisé est probablement le francophone africain.

¹ Le dernier chiffre est celui de l'UNESCO, *Histoire de l'humanité*. On consultera Catherine Coquery Vidrovitch pour une estimation qui minore largement ces chiffres ; voir *Afrique noire, Permanences et ruptures*, Paris, L'Harmattan, 1992, ou « Traite négrière et démographie. Les effets de la traite atlantique », in S. Daget (dir.), *De la traite à l'esclavage*, Nantes-Paris, SFHOM-CRHEMA, 1985.

Dans chacun des cas néanmoins, la colonisation ne sera jamais qu'une exploitation humaine au service de l'économie. Car il s'agissait de mettre en valeur les colonies, ce qui impliquait leur organisation sociale et économique, et leur construction idéologique et scientifique au service de cette fin.

La mise en valeur des territoires commande une certaine organisation des forces productives. C'est l'économie de plantations qui entreprendra de développer les cultures de rente : cacao, café, coton, hévéa, et bien entendu dans des pays tels que le Congo belge, l'exploitation minière. Dans chacun des cas, la main d'œuvre est fournie par le cortège des indigènes, sous la direction du colon. L'un des traits importants de cette organisation est la violence et la mort qu'elle sème parmi les ouvriers africains. Le travail forcé qui est l'institution correspondante fera de nombreux morts et déportés (les lieux de travail étant souvent éloignés des régions d'origine), la situation dans certains cas pouvant être assimilée à un quasi génocide : on pense notamment à la construction du chemin de fer Congo-océan².

L'organisation sociale consacre le statut inférieur de l'Africain. L'indigénat codifie son statut de non-citoyen, pris comme être immature, désigné par des vocables tout à fait courants (aussi surprenant que cela puisse paraître aujourd'hui) de sauvage ou de barbare. Cela se traduit sur le plan de la géographie par la séparation radicale entre la ville blanche et la ville noire. Un apartheid de fait est institué, les indigènes préalablement munis de laissez-passer circulent de la ville noire vers la ville blanche pour occuper leurs emplois de domestiques, de commis, d'ouvriers... et en repartent le soir venu vers leurs cases. Mongo Beti l'a bien illustré dans son roman *Ville cruelle* (1954³) à travers la séparation entre Tanga nord et Tanga sud.

c) La science et l'idéologie

Cette organisation est confortée par la science et l'idéologie qui concourent à confirmer l'Africain dans son statut inférieur. La religion pour commencer, enseigne une théologie de la malédiction de l'homme noir. Elle insiste notamment sur les passages de *La Bible* tels que ceux d'Abel et de Caïn, de Sem Cham et Japhet, en indiquant que Caïn est condamné à être le cadet de son cadet Abel, lui le méchant criminel ; en soulignant que Cham le pécheur est bien maudit et condamné à être dominé par Sem et Japhet. Les indigènes sont renvoyés à ces deux maudits de *La Bible*, leurs ancêtres. La science, la biologie notamment, professe un évolutionnisme

² André Gide se fera le témoin indigné des exactions coloniales. Voir *Voyage au Congo suivi de Le retour du Tchad*, Paris, Folio, première publication, 1927-28.

³ Nous n'indiquons entre parenthèses que la date de la première publication. Voir la bibliographie en fin d'article pour des références complètes tenant compte des éditions disponibles.

qui veut que les espèces humaines aient évolué depuis le singe jusqu'à l'Européen dolichocéphale actuel. Le noir est alors le maillon intermédiaire, le chaînon qui rattache l'être le plus évolué, blanc européen, à l'être qui l'est le moins. Ce ne sera donc pas un hasard s'il est plus proche des animaux dans son organisation sociale. Ici, une bio-sociologie prendra le relais pour affirmer l'évolution civilisationnelle vers l'Occident. Une espèce de loi des trois états sera l'instrument de description des sociétés. L'humanité évolue vers l'état de civilisation, représenté par l'Occident actuel, et ses nombreuses productions illustrées par la Grèce antique, par Rome, aussi bien que par la chrétienté. Pour y arriver, elle passe successivement par un état de barbarie et un état de sauvagerie. La Civilisation n'est donc pas universelle ; en particulier, les sociétés africaines sont encore à l'état de sauvagerie qui justifie qu'elles soient prises en main par les sociétés civilisées qui les guideront précisément vers la civilisation qui leur manque.

d) La définition de l'Africain par les négativités

Ainsi donc, quand l'Afrique entre dans la scène contemporaine de la réflexion, elle subit un ensemble de déterminismes dont il faut se rappeler en permanence pour comprendre certains des traits de sa pensée. L'esclavage et la colonisation, c'est au minimum la désorganisation des structures anciennes. Sur le plan de la pensée, c'est la condamnation pour les Africains à partir de zéro. Les groupes humains, atomisés et dispersés, notamment en Afrique centrale, n'expriment plus que de manière irrationnelle leurs savoirs. Là où se sont conservées des entités suffisamment importantes, les porteurs traditionnels d'idéologies et de sciences se sont trouvés décrédibilisés. Ils n'évoluent plus qu'à la marge d'un système dans lequel le prêtre chrétien (généralement instituteur en même temps que prêtre), le médecin, l'infirmière (généralement une bonne sœur), et bien entendu le Commandant détiennent les clefs de la bonne manière de penser, d'être et d'agir. C'est en relation avec cette situation qu'il faut comprendre l'interprétation courante en termes de sorcellerie ou de magie noire, de tous les phénomènes qui entourent l'Africain. Les explications se perdent dans les superstitions ; le sérieux d'une cérémonie de guérison devient le grotesque d'un « sorcier » qui chante ou vocifère ; les invocations des ancêtres dans le cadre des religions se perdent dans le dérisoire du sacrifice d'un poulet ou la banalité de ripailles au prétexte d'un deuil, etc.

Le jeune penseur africain ne dispose, côté Afrique, d'aucune profondeur historique ; les références auxquelles il a accès sont plutôt négatives puisqu'il s'agit de magies, de sorcelleries, de superstitions, et non d'authentiques sciences, religions ou idéologies. Il ne lui reste que les sciences et les idéologies coloniales, mais celles-ci ne le définissent que par les négativités : il n'a pas de sciences mais des magies, pas de religion mais des superstitions, pas de morale mais des sauvages nègreries, pas de dieux, mais des fétiches, pas de civilisation, mais des barbaries.

On comprend alors que la pensée africaine va être la tentative de nier ces négations. Le négro africain va essayer de s'affirmer dans la première phase de l'évolution de sa pensée ; s'affirmer, lui, et non pas rejeter l'autre. La pensée africaine a essentiellement été préoccupée de l'Afrique et non pas orientée vers le rejet de l'Europe.

2-De la rédemption à la science

Il aurait été difficile qu'il en soit autrement dans la mesure où ce qui est en question, et on peut l'oublier, au moment où l'Afrique s'ouvre à la réflexion, c'est non l'Europe et les puissances coloniales qui la dominent, mais l'Afrique elle-même. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce n'est pas le colon qui est coupable de dominer, mais le colonisé. La colonisation est une œuvre de civilisation [sans nuance péjorative] et il s'agit d'amener un inférieur vers le supérieur. Des attaques directes contre l'Europe auraient supposé qu'il y eût en face de celle-ci un système cohérent de pensées et d'actions qui rende compte de l'humanité de l'homme noir. La dispersion des systèmes politiques les plus puissants et la décrédibilisation des autres rendait la chose impossible. L'Africain se tourne donc vers lui-même pour essayer de rendre compte de son humanité, c'est ce qui donnera la négritude en univers francophone et avant elle des mouvements de négro renaissance dans le monde américain, au sens large puisqu'ils concernent aussi bien les Etats-Unis que les Caraïbes.

La pensée africaine sera globalement une réaction contre le rejet, une tentative de construction de l'Afrique libérée. Elle sera donc, par rapport à l'Occident, un vaste plaidoyer en faveur de l'Afrique, une défense de la dignité de l'homme noir, qui présentera ce que l'homme africain a pu faire de meilleur. Autrement dit, elle entendra montrer que l'Africain, le noir ici, est un homme comme un autre, essentiellement qu'il est un humain au même titre que les Européens. C'est dans cet ordre de pensée que seront exhibées les sociétés africaines en tant que civilisations porteuses d'élévations morales, scientifiques ou idéologiques comme le sont les civilisations occidentales. Par rapport à l'Afrique, elle sera une recherche et une mise en évidence de la civilisation africaine, de l'état de non-barbarie des noirs. C'est la mise en route du processus d'identification de soi à soi dans lequel l'Africain présent, qui vivait en rupture avec son passé, se retrouve, se reconnaît et s'identifie à celui-ci.

a) Religion

Il n'est pas étonnant en ce sens que la religion en ait fourni les premières bases. La théologie de la malédiction fut efficace, si efficace qu'elle n'appela pas la contestation. Les noirs étaient bien maudits, et les religieux noirs l'admettaient. Mais cette malédiction qui reposait sur la culpabilité, appelait la rédemption. Ainsi les noirs

pouvaient être sauvés s'ils adoptaient les voies du salut, alors que les maîtres qui se vautraient dans le péché pouvaient finir par être déçus. Si Dieu avait élu Israël, le nouvel Israël pouvait bien être l'Afrique, le peuple africain maltraité par l'esclavage et la colonisation. Ainsi les noirs s'identifieront-ils à Israël, à moins qu'ils ne se considèrent comme l'Israël contemporain. Une des incarnations les plus spectaculaires de cette recherche de la rédemption se trouve dans le mouvement qui, avec Marcus Garvey, allait aboutir au *Jah Rastafari*. C'est elle que chantera si bien Bob Marley dans son *Redemption song*. Ce message, les églises baptistes américaines, qui le diffusaient déjà en Amérique, allaient l'implanter en Afrique. Il est remarquable que certains mouvements de libération puisent d'ailleurs dans les fidèles de l'église baptiste⁴.

De même, en Afrique, ce que Pierre Titi Nwell a appelé le *Nyambèbantou* allait contribuer de manière probablement non intentionnelle au premier mouvement de lutte contre la colonisation. Le Harrisme en Côte d'Ivoire et au Libéria, le Matswaisme au Congo Brazzaville, le Kimbanguisme au Congo belge, le Thonguisme au Cameroun, étaient essentiellement tournés vers le rachat des âmes. Ils consentent dans une logique toute chrétienne à laisser à César ce qui est à César : la jouissance des biens terrestres. Mais la colonisation ne s'y trompera pas en réprimant durement ces mouvements dont les leaders finissent emprisonnés et meurent d'ailleurs dans les geôles⁵.

b) La science

Si les religieux ne contestent pas les fondements théologiques de la malédiction de l'homme noir, il en va tout autrement des sciences. Emmenés par l'anthropologie culturelle américaine, les ethnologues et historiens vont mettre en évidence l'universalité de la civilisation, notion dont la banalité et l'évidence qui en font un quasi truisme masquent aujourd'hui le caractère révolutionnaire au moment de son apparition. Les œuvres de Léo Frobénius et Maurice Delafosse notamment allaient résonner comme un coup de tonnerre dans l'univers noir. Elles furent comme une révélation pour des écrivains comme Léopold Sédar Senghor et on en verra l'écho constant dans le travail d'Aimé Césaire, pour ne citer que ces auteurs. L'idée que les Africains ont une civilisation paraît aujourd'hui comme une évidence ; c'est oublier que la civilisation était considérée comme l'apanage des peuples indo-européens. Frobénius publie son *Histoire de la civilisation africaine* en 1938, synthèse de ses

⁴ Cf. Le nationalisme camerounais notamment avec le pasteur Lottin à Samè.

⁵ C'est le cas de Grenard Matswa qui meurt en prison en 1942, de Simon Kimbangu, condamné à perpétuité, qui meurt en 1951 après trente ans de prison, de Thong Likeng,... Voir notamment Pierre Titi Nwell, *Thong Likeng, fondateur de la religion du nyambebantou*, L'harmattan, 1986.

recherches antérieures qui conduisaient à la reconnaissance de l'existence d'une civilisation africaine. Le livre *Les nègres* de Delafosse paraît en 1927. Cet auteur redécouvre que l'Afrique est le continent des grands empires : Ghana, Mali, Bénin... Le nazisme n'a pas encore fait ses ravages et ses points de vue semblent encore acceptables ; les thèses de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive, celles de Gobineau sur l'inégalité des races ont pignon sur rue. Frobenius et Delafosse vont grandement contribuer à dissiper l'idée qu'il existe des peuples sans histoire, des races intellectuellement inférieures dominées par le fétichisme ou l'idolâtrie⁶.

3-De Blyden au premier panafricanisme

Il faut cependant revenir quelques décennies en arrière pour voir se développer la première défense de l'Afrique, celle qui tout en influençant l'Afrique francophone aura un impact considérable du côté anglophone. C'est la redécouverte de l'Afrique et la négro renaissance dont les acteurs directs allaient être W.E.B. Du Bois, Marcus Garvey, et Georges Padmore. Si les deux premiers sont surtout influencés par Sylvester Williams, le dernier, qui aura une influence déterminante sur Kwame Nkrumah, premier président du Ghana et défenseur emblématique du panafricanisme, sera le continuateur d'Edward Blyden.

Le juriste trinitadien Sylvester William, préoccupé par la promotion des noirs et la défense de leurs intérêts en Afrique et dans les colonies britanniques organisera en 1900 la première conférence panafricaine. D'autres seront organisées après sa mort survenue en 1912 : 1919, 1921, 1923, 1927, 1945.

Edward Wilmot Blyden conjoint toutes les caractéristiques qui devaient faire de lui un des premiers et probablement le plus puissant des penseurs de la négro renaissance. Né en 1832 dans les Îles Vierges, pasteur protestant, il émigre en Afrique au Libéria en 1851. Il y exercera comme enseignant et homme politique, partageant son temps à partir de 1870 entre le Libéria, Lagos, future capitale du Nigéria, et la Sierra Leone où il mourra en 1912. Il est à la fois théologien, historien, sociologue et philosophe. La défense du monde noir s'unifiera en sa personne dans les aspects de la rédemption religieuse et de l'analyse scientifique.

On peut présenter son œuvre en disant qu'elle est un effort pour apporter un démenti historique sociologique et théologique à la notion d'infériorité de l'homme noir qui, en contexte anglophone était résumée par cette affirmation de Hume : « I am apt to suspect the negroes to be naturally inferior to the whites. There never was a civilised nation of any other complexion than whites, or even any individual eminent

⁶ On lira avec profit Nkolo Foe, « Léo Frobenius : aux sources de l'épistémologie para-scientifique africaine », in *Zeen Bulletin*, 1992, pp. 53-82 ; Suzanne Marchand, « Leo Frobenius and The Revolt Against the West », *Journal of Contemporary History*, vol. 32, n° 2, avril 1997.

either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences... Such a uniform and constant difference could not happen, in so many countries and ages, if nature had not made an original distinction betwixt these breeds of men"⁷. D'un côté, Blyden rejette l'idée que les Caucasiens soient naturellement civilisés, soulignant le fait que si c'était le cas, ils le seraient uniformément. Mais l'étendue de la civilisation lui semble bien limitée au regard de la désolation de certaines régions d'Europe telles que la Sibérie, ou au vu de l'état de la paysannerie de la plupart de ces pays. De l'autre, il s'attache à montrer que la culture africaine, comme celle de toutes les races, a contribué de manière importante à la civilisation. Il est probablement un des premiers à faire le lien avec l'Égypte antique, et il n'est pas exclu que le plus grand défenseur africain de l'origine négro-africaine de l'Égypte antique, Cheikh Anta Diop, se soit inspiré de lui. Bien que chrétien et pasteur protestant, il soulignera le caractère démoralisateur du christianisme sur les noirs, en contraste avec l'islam qui avait sur ceux-ci une influence unificatrice. C'est lui qui, sur le plan politique est à l'origine du panafricanisme dont héritera Kwame Nkrumah, via Georges Padmore, qu'il influencera directement. Parmi ses œuvres notables, on peut citer *The Negro in Ancient History* (1869), *Christianity, Islam and the Negro Race* (1887), ou *West Africa before Europe* (1905).

4-La négritude : l'identification de l'Afrique à elle-même et la recherche d'une co-existence et d'une co-habitation avec l'Europe

L'autre grande illustration de la première pensée africaine est la négritude. Terme probablement effrayant qui peut laisser penser qu'il s'agissait d'un mouvement anti-européen de défense (à l'envers) de la supériorité nègre, symétrique de la thèse de la supériorité blanche dans le terreau de laquelle elle écloit. En réalité, il s'agit d'un mouvement qui, pour autant qu'il est tourné vers le monde européen est une défense et une illustration du monde noir, une affirmation de l'humanité du monde noir. On peut le résumer par l'affirmation « nègre je suis », qui doit être prise comme réponse visant l'injure correspondante prise comme question : « tu es un nègre ». Dans cette déclaration se concentrent toutes les péjorations que l'on accole au noir, la sauvagerie, la barbarie, la truculence, le fétichisme, bref la sous-humanité dont il était question ci-dessus se trouve concentrée dans l'épithète, prononcée dans le contexte colonial. Reprise par l'Africain, elle est censée perdre toutes ces charges, et pour cela les écrivains vont s'atteler à défendre et illustrer le monde noir en exhibant son humanité, c'est-à-dire cette civilisation dont l'anthropologie culturelle et l'histoire de Frobenius faisaient déjà état sur le plan scientifique.

⁷ Hume, "Of national characters", in *Essays, moral, political and literary*, première publication, 1742.

a) Deux grandes orientations

Défendre le monde noir, illustrer le monde noir, combattre la colonisation. Telles seront les grandes orientations de la négritude qui par cela ne sera jamais tournée contre l'Occident mais vers une recherche de l'Afrique. Elle entendra même, comme on peut le voir dans le *Discours sur le colonialisme*⁸ d'Aimé Césaire, travailler à débarrasser l'Occident de ses négativités. Deux œuvres peuvent servir ici de référence, par le fait qu'elles offrent des cadres généraux d'interprétation qui permettront de comprendre les autres productions : celle de Senghor qui figure la négritude de conciliation, celle de Césaire qui introduit à la négritude de combat.

Deux attitudes sont remarquables dans les écrits de Senghor : son amour pour la France et son acceptation des grandes théories raciales du moment, ce qu'on ne trouvera jamais chez les autres leaders de la négritude, en particulier chez Césaire.

Le poète admet les affirmations de la bio-sociologie de son époque, mais n'en tire pas les conséquences habituelles. Les races présentent des qualités différentes qui sont en relation avec ce qu'elles réalisent dans l'histoire. Race noire et race blanche lui semblent deux termes opposés de l'humanité et non l'une la version inachevée ou immature de l'autre. Ainsi le nègre est bien cet être tout en rythme, en harmonie, en danse, opposé au blanc qui est rationalité froide et scientifique. « L'émotion est nègre ; la raison est hellène », au-delà de la formule, illustre bien son approche qui attribue des qualités fondamentalement différentes aux races. « Le nègre n'est pas dénué de raison comme on a voulu me le faire dire. Mais sa raison n'est pas discursive ; elle est synthétique. Elle n'est pas antagoniste, elle est sympathique. C'est un autre mode de connaissance. La raison nègre n'appauvrit pas les choses, elle ne les moule pas en des Schèmes rigides, éliminant les sucs et les sèves ; elle se coule dans les artères des choses, elle en éprouve tous les contours pour se loger au cœur vivant du réel. La raison européenne est analytique par utilisation, la raison nègre, intuitive par participation⁹. » Il semble alors normal que les deux aient construits des organisations sociales différentes. Les races blanches sont tournées vers la maîtrise de la nature par la science et la technique. Elles produisent donc des civilisations préoccupées par une telle maîtrise. La race noire vit la nature et sa relation au monde. « Je danse donc je suis », répond-elle à Descartes. Sa civilisation sera donc marquée par cette manière d'être.

L'objectif est, contrairement à la colonisation qui les oppose, de les réconcilier en construisant une civilisation de l'universel. Rendez-vous du donner et du recevoir, chacun y apportera ses spécificités, complémentaires de l'autre. Au blanc à qui il manque le rythme celui-ci sera apporté, et le noir recevra en contrepartie la science rationnelle et la technique. Il apprendra lui aussi à dominer la nature.

⁸ Editions Réclame, 1950.

⁹ L. S. Senghor, *Ce que l'homme noir apporte*.

b) La négritude d'illustration

Aucun écrivain majeur de la négritude n'ira aussi loin que Senghor dans sa tentative de concilier l'Europe et l'Afrique. Mais on peut dire d'une frange non négligeable qu'elle s'attacha à défendre et illustrer le monde noir, en présentant à ceux qui auraient pu être sceptiques, les différentes facettes de cet univers, en ce qu'il réunit tous les traits d'une civilisation.

Il y aura ceux qui travailleront sur leurs langues. L'une des meilleures illustrations est l'œuvre d'Elonguè Epanya Yondo qui écrit en duala et en français¹⁰. Pour les comprendre il faut se rappeler que dans la hiérarchie coloniale, la langue africaine ne peut exprimer que des émotions primaires, et non la science ou la poésie. Aussi, quand Cheikh Anta Diop traduit en Wolof la théorie de la relativité¹¹, il ne produit pas qu'une simple œuvre de traduction comme ce serait le cas s'il passait en anglais ou en français le texte allemand. Il démontre *a contrario* que les langues africaines sont capables d'exprimer la raison et probablement que l'Africain est un être aussi rationnel (on peut entendre aussi civilisé, non-sauvage) que l'Européen. Il y aura ceux qui travailleront sur les contes, poèmes, chansons ou proverbes pour bien montrer le degré d'élévation des productions de l'Afrique noire, la finesse de l'expression esthétique (qui n'est pas cantonnée aux émotions les plus grossières), la sagesse et l'humanité de ceux qui les ont produits. Birago Diop, avec *Les contes d'Amadou Koumba*¹² notamment illustre à merveille cette manière de négritude. Il y aura ceux dont les œuvres s'attacheront à décrire l'univers africain ordinaire, dans ses forces et faiblesses, Ousmane Socé Diop (*Karim* (1935)), Camara Laye (*L'enfant noir* (1953)), Chinua Achebe (*Le monde s'effondre* (1958)), Bernard Dadié (*Climbié* (1956)), Abdoulaye Sadjji (*Maimouna* (1958))...

c) La négritude de combat

En complément de cette négritude de conciliation et d'illustration on trouve la négritude de combat. Aimé Césaire qui en est incontestablement le leader se situe sur le terrain politique et social et n'aura de cesse de dénoncer les ravages de la colonisation sur les colonisés. Il faut s'empresse de souligner que le combat ici n'est pas le combat contre le blanc ou l'Occident, bien au contraire. Dès les premiers moments, Césaire précise que sa négritude est attachée à l'universalité et refuse la haine et de la détestation, du blanc notamment :

¹⁰ Elonguè Epanya Yondo, *Kamerun, Kamerun*, poèmes bilingues, duala-français, Présence africaine, 1960.

¹¹ *Nations nègres et culture*, Paris, Présence africaine, 1954.

¹² 1947, suivis des *Nouveaux contes d'Amadou Koumba*, 1958.

...préservez-moi de toute haine
 Ne faites point de moi cet homme de haine pour qui je n'ai que haine
 Car pour me cantonner en cette unique race
 Vous savez pourtant mon amour tyrannique
 Vous savez que ce n'est point par haine des autres races
 Que je m'exige bêcheur de cette unique race
 Que ce que je veux c'est pour la faim universelle
 Pour la soif universelle.

Ecrit-il dans son *Cahier d'un retour au pays natal*¹³. Cela se comprend dès l'instant qu'on prend en compte le fait qu'il s'agit pour lui de nier une négation et donc d'affirmer une humanité, celle de l'homme noir. Cet impératif ne contient pas comme préalable la négation de l'homme blanc. Elle conduit plutôt à une affirmation encore plus forte du caractère général de l'humanité.

Ainsi, affirmer le noir, c'est dénoncer les déshumanisations auxquelles donne lieu l'ordre colonial. Les Antilles qui ont faim, les Antilles grêlées de petite vérole, dynamitées d'alcool de Césaire répondent en écho à la dénonciation par René Maran des brutalités de la colonisation en Oubangui et plus généralement dans les colonies : « civilisation, civilisation, orgueil des Européens, de leur charnier d'innocents, Rabindranath Tagore, poète hindou, un jour à Tokio, a dit ce que tu étais ! Tu bâtis ton orgueil sur des cadavres. Quoi que tu veuilles, tu te meus dans le mensonge. A ta vue, les larmes de sourdre et la douleur de crier. Tu es la force qui prime le droit. Tu n'es pas un flambeau, mais un incendie. Tout ce à quoi tu touches, tu le consumes »¹⁴. C'est donc bien la colonisation qui est la cible, les dérives, les dévoiements de l'ordre humain auxquels elle conduit. La négritude de combat, pour autant qu'elle est tournée vers l'Europe, voudra améliorer celle-ci, la rendre cohérente avec ses propres principes, dévoyés par des intérêts particuliers, économiques notamment, et des dérives autoritaires mal justifiées par le droit. C'est chez Césaire en particulier le produit de l'influence marxiste qui enseigne à distinguer les peuples des groupes d'intérêt qui tournent leurs options universelles en particularismes mesquins et partisans.

On verra donc la négritude de combat s'en prendre à l'ordre policier, aux commerçants responsables des dérives dont nous parlons. « Au bout du petit matin...

Va-t-en, lui disais-je, gueule de flic, gueule de vache, va-t-en, je déteste les larbins de l'ordre et les hannetons de l'espérance » [*Cahier...*, p. 7]. *Ville cruelle* de Eza Boto/Mongo Beti montrera du doigt l'ordre économique, celui des commerçants qui dépouillent les paysans de leur travail en trafiquant leur cacao. La négritude de

¹³ Edition définitive, Paris, Présence africaine, 1956. Première publication, in revue *Volontés*, Paris, 1939.

¹⁴ *Batouala, véritable roman nègre*, 1921, p. 11

combat à l'image de Ferdinand Oyono, (*Le vieux nègre et la médaille*¹⁵, *Une vie de boy*¹⁶) s'attaquera à l'administration, aux commandants de cercle, à la milice et ses brutalités.

D'un point de vue positif, elle essaye d'affirmer le noir, l'humanité nègre dans l'esthétique et l'action. La beauté noire, soulignée de manière paradoxale chez le nègre du tramway de Césaire (*Cahier d'un retour au pays natal*), Rama Kam de David Mandessi Diop qui chante la beauté noire¹⁷, en sont les illustrations. La portée révolutionnaire du Rebelle de *Et les chiens se taisaient* (1956, Césaire), Henri Christophe, héros politique haïtien lancé, dans le théâtre de Césaire, dans une œuvre de rattrapage de l'Occident et de sortie de la raque de l'histoire, ou le rappel de la destinée de grands hommes noirs tels que Toussaint Louverture, sont ces manières de donner sens à l'humanité nègre.

II-Le tournant des indépendances : la démarcation par rapport à soi et l'identification ambiguë à l'Europe

1- Le dépassement de la négritude et du pan-négrisme

Mais la colonisation allait bientôt prendre fin, et avec elle la nécessité de s'affirmer. La seconde phase, de même que ce que nous estimons être la troisième sera marquée par la démarcation par rapport à soi et une identification ambiguë à l'Europe. L'Afrique est désormais confrontée à elle-même ; ce sont les lignes de fracture de cette situation qui deviennent premières. Il va alors apparaître que le soi et le soi-même peuvent être tendus vers des réalisations différentes, et l'identité universelle des hommes noirs ou seulement de manière plus restrictive des Africains d'Afrique Noire s'avèrera de plus en plus contrastée.

Il y a quelque part dans cette phase une continuation par rapport à la négritude de combat, puisque ce sont les préoccupations sociales qui vont arriver au premier plan. L'exaltation de soi avait un intérêt tant que la dévalorisation de l'homme noir faisait partie du système de justification de la domination qu'il subissait. Une fois que celle-ci, du moins sur le plan formel, prend fin, cette simple dimension devient dérisoire au regard des enjeux qui seront ceux que les Africains percevront comme constitutifs de l'indépendance. Le discours de démarcation par rapport à l'Europe se maintiendra mais en porte-à-faux, tandis que dès les premiers moments surgira le discours de remise en question de l'Afrique par les Africains.

¹⁵ Paris, Julliard, 1956.

¹⁶ Paris, 1956.

¹⁷ *Coups de pylon*, Présence africaine, 1956.

a) Les attaques contre la négritude

Les écrivains de l'indépendance vont s'attaquer au premier moment de la réflexion africaine en soulignant le caractère trop large, trop inefficace et même auto-réfutant de la négritude. Ainsi, les assauts commencèrent là où la révolte était partie : à l'universalité nègre répondit la spécificité des Antilles, et au-delà, des Amériques. Edouard Glissant en publiant son *Discours antillais* en 1981 allait rejeter le caractère schématique de la négritude. Aux conceptions simplistes, ne décrivant la rencontre éventuellement qu'en termes d'addition des identités, il préférera la complexité. L'antillanité est ainsi fondée sur la notion d'« identité multiple » ou d'« identité rhizome », ouverte sur le monde. Plus tard, Raphaël Confiant, Patrick Chamoiseau et Jean Barnabé, en faisant *l'Eloge de la créolité*, allaient venir renforcer cet éloignement, marqué par des critiques acerbes contre Césaire¹⁸.

Dans le monde anglophone, le pan-négrisme du premier Panafricanisme allait être sérieusement réaménagé. Il sera ramené à la dimension continentale, c'est-à-dire élargi à l'Afrique au nord du Sahara¹⁹. Des attaques encore plus vives allaient venir de Wole Soyinka qui déplore le caractère simplement proclamatoire de la négritude là où il est question de se réaliser de manière pratique : « le tigre ne passe pas son temps à proclamer sa tigritude, il saute sur sa proie et la dévore ».

En Afrique francophone, les philosophes tendront à limiter la négritude à la lutte contre la colonisation. Conjointe à l'ethnophilosophie, la critique, dirigée il est vrai en particulier contre la version senghorienne, dira combien il est contradictoire de plaider auprès de l'autre la reconnaissance de son humanité. Marcien Towa dénoncera la servitude dans laquelle la négritude senghorienne maintient²⁰, tandis que Ebooussi Boulaga mettra en exergue dans sa critique, la catégorie du « aussi ». L'Africain de la négritude n'essaye pas d'être un homme par lui-même, l'humanité qu'il trouve en lui est celle de l'autre.

b) Les attaques contre les indépendances

Tout se noue dans la manière dont l'Afrique s'est acheminée vers l'indépendance, et les termes tragédie et farce n'ont rien ni d'exagéré, ni de caricatural. Il y eut du sang et des larmes au Cameroun et au Congo belge, des morts suspects pour ne pas parler d'assassinats comme en Centrafrique avec la disparition de Barthélémy Boganda. Le premier en tire sa justification. Mais là où les choses se déroulèrent dans le calme et une atmosphère en apparence bon

¹⁸ Jean Barnabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Eloge de la créolité*, 1989, Gallimard.

¹⁹ Voir Kwame Nkrumah, *Africa must unite*, 1963 ou Cheikh Anta Diop, *Fondements économiques et culturels d'un Etat fédéral d'Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1990.

²⁰ Léopold Sédar Senghor, *Négritude ou servitude*, Yaoundé, CLE, 1971.

enfant, l'intelligentsia africaine fut unanime à n'y voir qu'une continuation déguisée de la colonisation. Parler de farce, parfois bouffonne comme au Gabon, souvent plutôt tragi-comique comme au Togo, traduit la manière dont unanimement en dehors des cercles politiques acquis à l'Europe fut appréhendée l'indépendance. On peut dire que la littérature africaine sera une longue traduction de cette lecture.

Ici encore, l'œuvre de Césaire est centrale, elle qui saisit le tournant des indépendances sous le prisme de la tragédie. Celle du roi Christophe qui figure celle des dirigeants progressistes d'Afrique ; celle du Congo qui figure le sang et les larmes que l'on fera verser à toute Afrique qui voudra son indépendance et non la continuation de la colonisation par d'autres moyens.

Dans *Une saison au Congo*, Césaire met dans la bouche d'un fou des propos qui ne peuvent sembler incohérents que si l'on ne tient pas en considération le fait que le fou est précisément dans l'atmosphère de violence de l'indépendance, le seul qui impunément compte tenu du peu de crédit que l'on accorde à ses déclarations, peut proposer la critique la plus ravageuse et la plus profonde de l'effectivité. « Alors c'est vous, les nouveaux blancs... » [p. 53] lance-t-il aux membres du gouvernement nouvellement indépendant du Congo avant de se livrer à une critique amère des noirs et de regretter que les blancs soient partis : « j'ai descendu le fleuve pour retrouver les hommes blancs qui ont quitté mon village, je ne les ai point retrouvés ; les blancs ont quitté le village et les hommes noirs sont mauvais ! Les hommes noirs sont maudits de Dieu... » [p. 54]. C'est clairement situer l'indépendance comme une continuation plus violente et plus méchante de la colonisation, la couleur de peau n'y changeant rien. La recherche de l'homme blanc dont le fou appelle le retour est peut-être celle de l'autre Afrique, celle qui sera indépendante et défenseuse de la liberté, qui rejettera l'oppression, qu'elle soit noire ou blanche. « Il est temps de mettre à la raison ces nègres qui croient que la Révolution ça consiste à prendre la place des blancs et continuer, en lieu et place, je veux dire sur le dos des nègres à faire le blanc » lançait déjà le personnage de Christophe dans *La tragédie du roi Christophe*²¹ [p. 84].

Ainsi se met en route le processus de construction de l'identité par la démarcation par rapport à soi-même et l'identification ambiguë à l'Europe. Elle va constituer la trame des discours africains de la seconde phase.

La tragédie congolaise est l'occasion de démarquer radicalement deux types de personnages africains, et éventuellement un troisième. Il est clair ici que le chef d'orchestre est l'Ambassadeur Grand Occidental, auto-institué gendarme et pompier du monde. Sous prétexte de lutter contre la pyromanie communiste il s'autorise à jouer du colt et à étouffer dans le sang toute révolte populaire. Mais son entreprise

²¹ Présence africaine, 1963.

est favorisée quand elle n'est pas devancée par l'attitude de certains Africains dont l'opportunisme, le manque d'envergure, l'absence de scrupule et la légèreté morale les ouvrent à toutes les trahisons, pourvu qu'elles les mènent au pouvoir et les y maintiennent. Le personnage de Mokutu (dans l'histoire réelle de l'Afrique il s'agit de Mobutu Sesse Seko) incarne cet Africain dont l'écriture appelle à se démarquer. Le combat de l'Afrique pour l'indépendance, incarné par le personnage de Lumumba (le héros réel de la lutte pour l'indépendance africaine) n'en est alors que plus chargé d'enjeux quant au devenir de l'Afrique contre elle-même, le rendant nécessairement tragique. On retrouve entre les deux des Africains prêts à s'accommoder de tout, tels que Kala-Lubu (Kasavubu).

Cette manière de démarquer l'Afrique par rapport à ses dirigeants va avec une démarcation plus globale, qui touche le renoncement de l'Afrique à prendre à bras le corps l'entreprise d'indépendance et les contraintes qu'elle suppose dans un univers dans lequel tout le monde est développé et où aucune indépendance n'aura jamais de sens si elle n'est assise sur un développement. *La Tragédie du roi Christophe* est celle de la lutte de l'Afrique contre une certaine Afrique. Prenant en modèle (de manière ambiguë) l'Europe, une Afrique veut relever le défi de l'indépendance qui est celui de la souveraineté réelle par la défense au besoin violente du territoire et la satisfaction des besoins matériels. Elle est confrontée à l'Autre Afrique, celle de la liberté de ne rien faire, du chant et de la danse. Il n'est pas question pour nous ici de tradition et de modernité comme une approche trop facile laisserait croire, mais de la manière dont les ressources de l'Afrique sont mobilisées pour répondre aux enjeux du présent. Clairement, on voit que l'une puise dans l'Afrique des fiers guerriers, des empires, des grandes cités, tandis que l'autre convoque l'Afrique des plaisirs faciles du bien-être sans contrainte.

Ainsi, tout une littérature africaine s'engagera dans la critique politique des indépendances, depuis Mongo Beti de *Remember Ruben*²² jusqu'à Léonora Miano des *Aubes écarlates* (2009) en passant par Ahmadou Kourouma, Sony Labou Tansi ou René Philombe.

La thématique des soleils des indépendances mérite d'être rappelée ici. Le roman éponyme d'Ahmadou Kourouma confronte justement les gens de rien avec les promesses des indépendances. Il montre comment tout en ayant détruit l'ordre colonial marqué par ses propres limites, il ne l'a remplacé que par un arbitraire encore plus inique. Le personnage principal en vient à regretter la colonisation. « Mais alors, qu'apportèrent les Indépendances à Fama ? Rien que la carte d'identité nationale et celle du parti unique. Elles sont les morceaux du pauvre dans le partage et ont la sécheresse et la dureté de la chair du taureau. Il peut tirer dessus avec les canines d'un molosse affamé, rien à en tirer, rien à sucer, c'est du nerf, ça ne se mâche pas.

²² Paris, 10/18, 1974.

Alors, comme il ne peut pas repartir à la terre parce que trop âgé (...), il ne lui reste qu'à attendre la poignée de riz de la providence d'Allah en priant le Bienfaiteur miséricordieux, parce que tant qu'Allah résidera dans le firmament, même tous les conjurés, tous les fils d'esclaves, le parti unique, le chef unique, jamais ils ne réussiront à faire crever Fama de faim. » [p. 25] L'Afrique indépendante n'a pas réalisé les promesses de la lutte contre la colonisation. Les nouveaux dirigeants n'ont fait que prendre la place des anciens, tout en maintenant l'arbitraire et la violence qu'ils croient moins telles parce qu'elle est tournée à leur profit. Mais « La colonisation, les commandants, les réquisitions, les épidémies, les sécheresses, les Indépendances, le parti unique et la révolution sont exactement des enfants de la même couche, des étrangers au Horodougou, des sortes de malédictions inventées par le diable » [p. 132]. Moins véhément verbalement, mais probablement plus ravageur, Sony Labou Tansi choisira la dérision et l'absurde : « l'indépendance ça n'est pas costaud costaud »²³ écrit-il. Sous sa plume, elle a donné lieu à un système de dévolution du pouvoir entre guides suprêmes dont personne ne voit où ils veulent mener le pays, si ce n'est dans leur assiette cannibale ou dans leur lit. Face à eux, l'Afrique se dresse immortelle mais zombifiée en la personne de l'opposant Martial, saigné à mort, découpé en tranches et dévoré, mais qui refuse de mourir.

On peut sans risque généraliser cette lecture en disant que l'écriture africaine sera dirigée contre les dictatures, qu'elle soit d'ailleurs celle des écrivains littéraires ou qu'elle adopte la truculence populaire. Jusqu'à sa mort Mongo Beti n'abandonnera jamais cette ligne de critique, que l'on voit encore à l'œuvre dans l'un de ses derniers livres, *Trop de soleil tue l'amour*²⁴ ...

Ce rejet n'épargne pas les opposants décrits à travers leurs dérives bouffonnes, simplement pathétiques ou tragiques ainsi qu'on le voit dans les écrits plus récents de Léonora Miano. Dans *Les aubes écarlates* notamment, elle met en scène des dirigeants « révolutionnaires » préoccupés par un simple redécoupage tribal de l'Afrique, obsédés par le sexe, tenant un discours simplement haineux, et n'aspirant qu'aux plaisirs et à la vie facile qu'offrent les ores du pouvoir. Ahmadou Kourouma dans *Allah n'est pas obligé* (2000) traitait déjà pouvoirs et oppositions, pris dans les délires de la guerre civile, de « bandits de grand chemin » : « quand on dit qu'il y a la guerre tribale dans un pays, ça signifie que les bandits de grand chemin se sont partagé le pays. Ils se sont partagé la richesse ; ils se sont partagé le territoire ; ils se sont partagé les hommes. Ils se sont partagé tout, et tout le monde entier laisse faire. Tout le monde les laisse tuer librement les innocents, les enfants et les femmes. » [p. 49]

²³ *La vie et demie*, p. 41.

²⁴ Paris, Julliard, 1999.

c) La critique sociale

La deuxième forme de démarcation par rapport à soi se trouve dans le rejet d'une certaine Afrique incarnée par des classes sociales de possédants ou par l'insistance sur des dispositions culturelles dépassées. La littérature se livre à une critique sans complaisance de l'Afrique, incarnée chacun à sa manière par les auteurs dramatiques, ou les femmes.

Quand ils sont tournés vers les possédants, les écrivains à l'image de Bernard Nanga dans *Les chauve-souris*²⁵ ou de Henri Lopès dans *La nouvelle romance*²⁶ dénoncent les dérives de la bourgeoisie, enfoncée dans la dépravation des mœurs, la corruption, la superficialité et incapable de faire face aux impératifs de développement. D'où d'ailleurs le *xala*, l'impuissance dont ils sont frappés chez Sembène Ousmane²⁷.

Mais abordé du point de vue du petit peuple, cela donne une mare grouillante de souffreteux sans envergure qui vivent de mendicité plus ou moins déguisée. *Le mandat* de Sembène Ousmane²⁸ décrit un monde pitoyable de petites gens rongées par la pauvreté et la misère, une atmosphère étouffante dans laquelle tout le monde épie tout le monde dans une vie qui rend impossible toute intimité. C'est un monde de petites dettes, de petits comptes mesquins, de boutiquiers qui se payent sur la bête, de sangsues et de parasites en tout genre. C'est lui que l'on retrouve plus ou moins chez Kourouma des *Soleils des indépendances*²⁹ qui nous présente des mendiants et nécessiteux encore plus méchants et lubriques que les possédants. Chez Mbankou, dans *Verre cassé*³⁰, cela se disperse en un petit monde de gueules cassées, d'Africains sans envergure, de prostituées incapables, traînant leurs petits malheurs et leurs petites misères sur fond d'une Afrique à la dérive.

Rien n'incarne davantage cette volonté de démarcation que le théâtre comique qui met en scène précisément cette Afrique de la bourgeoisie ou des valeurs anciennes mal adaptées aux temps nouveaux. Guy Menga dans *La marmite de Koka Mbala*³¹ met en scène le dévoiement de la tradition par des chefs aussi séniles que tyranniques exclusivement désireux de préserver leur mainmise sur la société, et prêts pour cela à toutes les extrémités, notamment l'extermination de la jeunesse, coupable à leurs yeux d'irrévérence. C'est le rejet de la gérontocratie rétrograde dans laquelle se complaît l'Afrique à une époque où la survie dépend de la libération des forces de l'innovation, de l'audace créatrice, incarnée notamment par la jeunesse.

²⁵ Présence africaine, 1980.

²⁶ Yaoundé, CLE, 1980.

²⁷ Sembène Ousmane, *Xala*, Paris, Présence africaine, 1973.

²⁸ Paris, Fernand Nathan, 1965.

²⁹ Paris, Le seuil, 1976.

³⁰ Paris, Le seuil, 2005.

³¹ Yaoundé, CLE, 1976.

Guillaume Oyono Mbia dans *Trois prétendants un mari*³² s'attaque à la famille et à sa prétention à régenter la vie de la jeunesse. On voit s'enfoncer dans le ridicule ceux qui veulent marier à tout prix leur fille à un notable, en fait tirer d'elle revenus et placements sociaux. Des valeurs telles que l'amour, le bonheur individuel percent de cet ensemble et se déploient comme un horizon possible pour l'Afrique.

Bien entendu, la littérature féminine ne sera pas en reste, elle qui tendra à défendre une autre Afrique, dans laquelle la femme, la liberté, l'amour auront une plus grande place et l'hypocrisie beaucoup moins. Mariama Bâ en est une pionnière, *Une si longue lettre* (1979) est avant tout une remise en question du système polygamique qui donne toute puissance à l'homme et marginalise la femme. C'est la défense d'une Afrique neuve marquée par des relations nouvelles entre l'homme et la femme, dans lesquelles l'amour et le respect tiennent une place plus importante. La thématique est présente dans les diverses œuvres de Lydie Dooh Bunya, *La brise du jour*³³, d'Aminata Sow Fall, *La grève des Battu*³⁴, de Fatou Diome, *Le ventre de l'atlantique*³⁵ ou dans celle plus tournée vers l'essai de *Parole aux négresses*³⁶ d'Awa Thiam. De telles préoccupations ne sont néanmoins pas étrangères à la littérature masculine, à commencer par Henri Lopes de *La nouvelle romance*, à la fois violente dénonciation de la superficialité masculine et défense lyrique de l'amour et des relations saines entre homme et femme. Avant lui Seydou Badian s'en prenait déjà dans *Sous l'orage*³⁷ à la tentative de mainmise de l'ordre ancien sur la liberté de la jeunesse et défendait l'amour.

2-La place de l'Occident.

Dans tous les cas, les Africains sont d'abord préoccupés par la démarcation d'avec soi-même. Les discours africains ne sont que de manière marginale dénonciation de l'Europe. Cette dernière préoccupation se développe dans un cadre bien circonscrit, et d'ailleurs quand elle prend certaines proportions, elle se trouve renvoyée à des cadres lénifiants, tandis que du point de vue positif, c'est l'identification à l'Europe qui prend la première place, bien que de manière ambiguë.

³² Yaoundé, CLE, 1964.

³³ Yaoundé, CLE, 1977.

³⁴ Dakar, NEA, 1979.

³⁵ Paris, Anne Carrière, 2003.

³⁶ Paris, Denoël Gonthier, 1978.

³⁷ Paris, Présence africaine, 1957.

L'analyse économique consacre la critique de la mainmise européenne sur l'Afrique. Deux économistes méritent ici d'être cités : Joseph Tchuidjang Pouemi et Samir Amin. Ils décortiquent les mécanismes par lesquels l'essor économique de l'Afrique est rendu impossible.

Samir Amin propose une analyse générale de l'économie africaine dans laquelle il met en exergue le fait que l'Afrique soit placée dans le cercle de la dépendance. L'intégration de celle-ci au marché mondial n'a pas comme conséquence le développement du capitalisme mais un développement du sous-développement. Il l'observe à travers l'endettement croissant, la tendance à la croissance des importations, et l'accroissement des distorsions structurelles telles que l'extraversion, la prédominance des activités d'exportation, l'hypertrophie du secteur tertiaire. Il montre comment cette organisation génère le développement de couches sociales chargées de jouer le rôle de courroies de transmission et produit des masses marginalisées³⁸.

Tchuidjang Pouemi est remarquable quant à l'étude qu'il consacre à la monnaie, notamment au franc cfa et à la manière dont il met en évidence la répression monétaire dont souffrent les Africains et les conséquences pour le dynamisme économique. En particulier, comment en empêchant le développement de la monnaie, non seulement on met fin à une continuité historique bien antique en Afrique mais en plus on prive la conduite du développement de l'un de ses leviers majeurs et on pompe financièrement les ressources africaines³⁹.

L'analyse politique cependant, bien qu'appuyée sur l'économique, ne tire aucune conclusion tendant à la dénonciation simple de l'Europe, entendez une dénonciation qui ferait de l'Europe la seule source des malheurs de l'Afrique ou même seulement la source principale. Le discours de l'indépendance demeure obstinément tourné vers l'Afrique et ses dirigeants. Ce sont eux les principaux coupables. Ce que dénoncent les analystes, c'est le dévoiement de la lutte politique dans des compromissions inacceptables avec l'Europe, normales quand on est européen puisque les Etats ne sont pas des amis, mais critiquables du point de vue africain dans la mesure où la tâche assignée aux dirigeants était la défense et la consolidation de l'indépendance de l'Afrique. Un *Opus classicum* de cette tendance critique est *Néocolonialism the last stage*⁴⁰ de Kwame Nkrumah. D'autre part, le

³⁸ Samir Amin, *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Minit, 1973. On lira avec profit Philippe Hugon, « A propos de l'ouvrage de Samir Amin », *Revue Tiers Monde*, 1974, Vol. 15, n° 58, pp. 421-434. Voir aussi Auguste Mpacko Priso, « Où sont passées les ressources qui manquent pour le développement de l'Afrique. Une lecture de *Pillage à huis clos* de Xavier Harel », in *Revue subsaharienne d'économie et de finances* n° 1, Chennevières, Dianoiã, 2009.

³⁹ Joseph Tchuidjang Pouemi, *Monnaie Servitude et liberté*.

⁴⁰ London, Thomas Nelson & sons, 1965.

discours politique ne s'enferme pas dans la dénonciation, puisqu'il va de pair avec quelques propositions majeures que l'on retrouve notamment chez Samir Amin : déconnexion, développement auto-centré.

Le discours de dénonciation de l'Europe disparaît-il pour autant ?

Il demeure présent, parfois fortement, mais il a un statut lénifiant prononcé. Si on le remarque bien, la critique de la négritude en voulait au fait qu'il est paradoxal de revendiquer son humanité auprès de celui qui la dénie. C'est celui qui est convaincu de sa non-humanité qui se met à la revendiquer à cor et à cri. Dans le même ordre de pensée, le discours de dénonciation simple de l'Europe est perçu comme celui de la déresponsabilisation. Quand Césaire s'en prend au Grand Occidental, ce n'est jamais sans oublier la responsabilité écrasante des hommes politiques africains, et on voit que chez lui le tragique se situe non pas au moment où l'Europe maltraite l'Afrique, mais quand les Africains incarnés par Mokuu (Mobutu) s'en prennent aux Africains (*Une saison au Congo*), ou quand le peuple haïtien, enivré par l'alcool et les discours démagogiques d'hommes politiques tels que Boyer, renonce à la tâche d'édification d'une nation forte pour s'adonner aux plaisirs faciles et à la sorcellerie (*La tragédie du roi Christophe*). Dès lors, quand la dénonciation simple se poursuit, on voit se dégager le type de personnage qui en est le véhicule. Dans la littérature, une des meilleures exemplifications se trouve chez Alain Mabanckou qui en fait le discours pitoyable et pathétique du Président-de-la-République-Général-des-armées qui, toute honte bue et dans un déni total de ses propres responsabilités et de son incompétence se livre à une diatribe contre les Européens, dans laquelle le ridicule le dispute à l'absurde et même à la puérilité. Le dictateur a baptisé ses propres avenues des noms de René Coti ou de Georges Pompidou. Il demande que les Occidentaux fassent pareillement avec les noms de Mobutu-Sesse-Seko, Idi Amin Dada, Jean Bedel Bokassa, « ... et bien d'autres illustres hommes qu'il avait connus et appréciés pour leur loyauté, leur humanité et leur respect des droits de l'homme ». Il dénonce l'exploitation du pétrole par les grandes compagnies occidentales (lui qui a pourtant signé ces contrats), il critique la formation des nègres-banania dans les écoles occidentales (lui qui pourtant octroie des bourses pour y accéder)⁴¹.

En bref, après les indépendances la démarcation par rapport à l'Europe, devient le discours d'occultation des dictatures, celui qui veut masquer la réalité de l'incompétence des élites au pouvoir qui ne se sont jamais donné pour tâche de réaliser concrètement l'indépendance. Face à la dégradation de plus en plus inacceptable de la situation, elles déniaient leurs responsabilités en récupérant l'ancien discours nationaliste qu'elles avaient combattu durant la colonisation. Dans la

⁴¹ Alain Mabanckou, *Verre cassé*, pp. 30 et ss.

première phase en effet, le nationalisme par dénonciation *de la colonisation* avait un sens dans la mesure où il s'agissait de s'affirmer et de s'acheminer vers l'indépendance. Ce nationalisme était prudent et tourné, non contre l'Europe qu'elle appelait de tous ses vœux à coopérer avec l'Afrique au développement de l'Afrique (cf. Lumumba, ses relations avec Jean van Lierde), mais combattait une certaine Europe de l'exploitation. Mais le même discours après les indépendances, tenu par les dirigeants, est un aveu : ils ne sont que des laquais galonnés, ainsi que le craignait déjà Césaire au moment des indépendances (*La tragédie du roi Christophe*). Dans les faits, hors la philosophie de bistrot des bars populaires de Kinshasa, des *Chantiers* de Yaoundé ou des *Maquis* d'Abidjan, des générations d'enfants des indépendances ont été nourris de tels discours que relayait complaisamment la propagande officielle. Radio Cameroun dans ses divers journaux n'avait pas d'autre explication de la stagnation ou de la régression dans laquelle s'enfonçait le pays, remettant en question avec des accents qui se voulaient révolutionnaires « la détérioration des termes de l'échange », la mainmise des marchés de Londres sur les matières premières, l'inégalité Nord-Sud, oubliée qu'elle était de la répression sanglante qui s'était abattue sur les nationalistes qui visaient l'indépendance, oubliée des compromissions dans lesquelles s'était enfoncé le dictateur dont le renoncement à toute ambition d'indépendance réelle, de développement économique, de redistribution sociale des différentes mannes pétrolières et minières étaient le prix à payer pour un soutien occidental armé à la consolidation de son pouvoir.

En revanche, les discours africains ne s'y sont jamais trompés en ramenant la responsabilité aux élites politiques qui, à l'indépendance, avaient pris la place des nationalistes qui s'étaient battus pour celle-ci. Une bonne manière de le voir est de consulter les œuvres dans lesquelles on observe en même temps que celle de l'Afrique, la présence de l'Europe. Nous avons déjà parlé de Césaire. *La vie et demie* de Sony Labou Tansi⁴², de même que *Monné outrages et défis*⁴³ de Ahmadou Kourouma peuvent servir d'illustration. Dans le premier, on voit en arrière plan des sanglantes dictatures des Guides providentiels successifs « la puissance étrangère qui fournit les guides », par la protection qu'elle lui offre. Mais le poète congolais ne le traite jamais comme un transfert de responsabilités, bien au contraire. C'est le Guide providentiel qui de manière active part à la recherche de cette protection, brandissant un « paravent idéologique... pour se donner des amis extérieurs et qui s'appelait le "communautarisme tropical" » [p. 64]. La farce équatoriale qu'il organise en Katamalanasia est entièrement sienne, qu'elle concerne la gloutonnerie, les meurtres, ou la lubricité. A aucun moment le poète congolais ne laisse entendre que sa main est guidée par autre chose que sa volonté, sa cruauté, sa gourmandise ou sa cupidité.

⁴² Paris, Le seuil, 1979.

⁴³ Paris, Le seuil, 1990.

C'est dans le même esprit que l'on peut lire *Monnê, outrages et défis*. Sous prétexte de parler de la période de la colonisation, Kourouma nous dépeint l'Afrique indépendante, qui reste dépendante en effet puisque le royaume de Djigui Keita a été conquis et est sous administration coloniale. Mais le récit, publié en 1990, est en réalité celui de l'incapacité, du manque d'envergure et de l'incompétence des dirigeants africains. C'est le renoncement à toute résistance, commandée pourtant par le prestigieux Samory Touré. L'acceptation de boire publiquement la coupe de l'humiliation. C'est la participation active à la mise à mort de sa propre population, ponctionnée dans son corps le plus jeune et le plus vigoureux pour des travaux qui ne la concernent pas et la feront mourir sous les coups, les chiques, les maladies, pour des guerres qui ne la concernent pas et en feront des morts sans gloire et des éclopés. C'est le procès du dirigeant africain des indépendances qui se complaît dans la dépendance, qui ne peut mobiliser les savoir faire et les idéologies anciennes, ni se servir pour son peuple des opportunités que lui offre la situation nouvelle.

3-L'identification ambiguë à l'Europe

Quel est alors le statut de l'Europe, quelle est sa place dans la construction de l'identité africaine ?

La volonté de Co-exister en affirmant une humanité qui pouvait co-habiter le monde, qui était première dans le discours sous la colonisation laisse place à celle de s'identifier à l'Europe, l'Europe qui compte, celle qui a de la valeur. C'est la philosophie qui thématise avec clarté et lucidité cette approche, bien qu'il faille ajouter immédiatement qu'une défense vigoureuse de la tradition africaine demeure une tendance importante du discours, notamment dans la philosophie anglophone. La littérature, à travers le théâtre de Césaire ou le roman de Cheikh Hamidou Kane avait déjà annoncé la couleur. Ce que le premier donne en modèle dans *La tragédie du roi Christophe* (1963), c'est la solidité de l'institution européenne symbolisée ici par un roi, une noblesse, une cour, un clergé catholique. La volonté est clairement d'acquérir rapidement la solidité institutionnelle de l'Europe en même temps que sa prospérité économique. *L'aventure ambiguë* qu'écrit le second, paraît fort opportunément en 1961, au lendemain des indépendances. Le récit donnera une orientation remarquable à la quête de soi de l'Africain, en indiquant à ce dernier l'Europe comme modèle d'identification. Prenant prétexte de la problématique de l'école, Cheikh Hamidou Kane va exposer les réticences des Africains, ici les Diallobé, à y envoyer leurs enfants, certains qu'ils sont de les perdre, l'école étant occidentale. Mais le personnage le plus marquant du dialogue prônera le renoncement à soi, quitte pour les Diallobé à être oubliés par leurs enfants. Car c'est l'école occidentale et donc l'occidentalisation qui fera aller de l'avant : « l'école où je pousse nos enfants tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons avec soin, à juste titre. Peut-être notre souvenir lui-même mourra-t-il en eux. Quand ils nous reviendront de

l'école, il en est qui ne nous reconnaîtront pas. Ce que je propose c'est que nous acceptions de mourir en nos enfants et que les étrangers qui nous ont défaits prennent en eux toute la place que nous aurons laissée libre. » [p.57] on assiste à la renonciation à soi d'un groupe social. Confrontés à l'école qui symbolise l'Occident et donc la négation d'eux-mêmes, les Diallobé acceptent de renoncer à garder leurs enfants avec eux et de les envoyer à l'école. Ils sont certains au moment où ils le font qu'ils seront coupés de leurs enfants et les perdront, mais leur européanisation leur paraît être le prix à payer pour leur survie.

Le courant camerounais de la philosophie développera avec rigueur la nécessité d'être et de renoncer à défendre une identité africaine figée dans une tradition dont on ignore tout. Marcien Towa incarne cette tendance, lui qui d'ailleurs se situe dans la continuité de Césaire et de Cheikh Hamidou Kane. Son idée est que la nécessité d'être soi qui est celle des Africains impose précisément de renoncer à soi pour être en profondeur l'autre⁴⁴.

Il part de la rencontre conflictuelle entre l'Afrique et l'Occident, marquée par la défaite de la première. Remonter à l'explication de cette défaite consiste pour lui d'une part à montrer du doigt les causes internes, les faiblesses diverses de l'Afrique, et d'autre part, à attirer l'attention sur la grande force de l'Occident. Son idée est que les Africains doivent effectivement essayer de se débarrasser de leurs faiblesses et de s'emparer du « secret » de la victoire européenne. Mais une telle démarche ne peut qu'aller de pair avec une renonciation à toute recherche de spécificité : « Si la libération est notre but, alors la chose la moins avisée que nous puissions entreprendre est certainement la restauration du monde ancien, la conservation de notre spécificité, le culte de la différence et l'originalité, puisque la cause de notre défaite et de notre condition actuelle de dépendance effective est à chercher dans notre spécificité, dans ce qui nous différencie de l'Europe, et nulle part ailleurs » [*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p ; 40]. La négritude essayait de défendre la spécificité africaine mais pour Towa, l'Afrique ancienne n'est pas compossible avec l'Europe, si ce n'est au prix de la continuation de l'aliénation et de l'esclavage. Prendre aux Européens le secret de leur victoire c'est se préserver d'un asservissement futur. Europe et Afrique étant profondément différentes, toute tentative pour la seconde de prendre quoi que ce soit à la première devra assumer un total bouleversement de soi, une renonciation à soi : « pour s'assumer, le soi doit se nier, nier son essence et donc aussi son passé. En rompant ainsi avec son essence et son passé, le soi doit viser expressément à devenir comme l'autre, semblable à l'autre, et par là incolonisable par l'autre ». [*Essai*, p. 42]. Marcien Towa appelle donc les Africains à renoncer à toute recherche de la spécificité au profit d'une européanisation en profondeur.

⁴⁴ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 1971.

Eboussi Boulaga, tout en critiquant la pensée de Towa, s'engage dans une ligne de pensée voisine qui conduit tout autant vers l'Europe⁴⁵. D'emblée, il s'éloigne de ce qu'il appelle l'ontologisation de la tradition, qui renvoie plus ou moins à l'attitude des défenseurs africains d'une authenticité par retour à l'Afrique de nos ancêtres. Ce n'est là qu'une façon de se raccrocher à l'imaginaire et de valoriser de manière aveugle et insensée les carences anciennes simplement retournées et rebaptisées⁴⁶. Il exprime néanmoins son pessimisme quant à l'idée que l'on puisse ainsi embrasser l'Occident sans que cette action soit un renouvellement de l'aliénation et de l'esclavage. Son idée est précisément d'élaborer méthodologiquement la manière d'y parvenir. C'est ainsi qu'il propose le *déplacement* qui est une des formes de ce qu'il appelle la *transfonctionnalisation*. Il faut déplacer vers l'Afrique la philosophie occidentale, et au-delà, l'Occident. Cela implique des transformations de cette philosophie qui ne sera plus dans le même jeu de questions et de réponses et apportera l'Europe à l'Afrique, sans les esclavages⁴⁷.

L'Europe est donc devenue l'horizon de l'Afrique. Etre soi c'est tout à la fois être l'autre, être comme l'autre et être soi. L'Europe devient ce que l'Afrique veut être. La recherche simple de la spécificité, si elle ne disparaît pas, perd de sa prégnance au profit des distinctions dans la géographie ou dans la trajectoire historique. Si nous parlons d'identification ambiguë, c'est qu'il n'est pas toujours clair s'il s'agit d'être européen ou de prendre l'Europe comme modèle pour se construire. Une étude détaillée viendrait préciser les nuances, qui confirmeraient que chez des auteurs aussi différents que Paulin Hountondji ou Njoh Mouelle, on ne trouve pas de ligne radicale séparant l'Afrique de l'Europe mais plutôt la volonté de faire de la première quelque chose qui se rapproche, est similaire à ou est comme la seconde. Mais ce serait éventuellement l'objet d'une autre recherche.

Conclusion

Il nous apparaît donc que l'Afrique en quête d'identité a d'abord été l'Afrique en confrontation avec elle-même. L'histoire de l'identité sur le continent est celle de la manière dont les Africains construiront cette confrontation. La recherche de la rédemption sur le terrain de la religion en ce sens fut un bon annonciateur, elle qui visa avant tout à faire des noirs des fils de Dieu comme les autres, pécheurs mais dignes de rachat. En retrouvant l'Afrique ancienne ou présumée telle, les premiers

⁴⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu ; authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977

⁴⁶ Voir Emboussi Nyano : « Eboussi Boulaga, philosophe de l'histoire : *La crise du muntu* et la transfonctionnalisation de la tradition » in *Cameroonian Studies in Philosophy*, n° 1.

⁴⁷ Voir Emboussi Nyano : « La transfonctionnalisation selon Eboussi, jeu philosophique, détournement des règles et transformation de la modernité auto-négative. », *Revue sénégalaise de philosophie*, n° 19.

écrivains cherchaient un modèle d'identification qui leur permît de nier les négations par lesquelles ils étaient jusque-là définis. La critique de la colonisation qui allait avec cette redécouverte n'est qu'un visage de cette quête d'humanité, elle qui ne se confond jamais, même chez les plus radicaux, avec un rejet pur et simple de l'Europe. C'est tout naturellement qu'après les indépendances l'attention des Africains sera attirée par leurs propres défauts, sur fond d'obligation de produire des résultats concrets, au-delà de l'affirmation simple qu'ils sont des hommes. L'Afrique devint alors la principale pourvoyeuse en anti-modèles permettant, par le rejet qu'ils suscitaient, de faire entrer définitivement le continent dans la modernité.

La nécessaire critique par les Africains d'eux-mêmes fait que de nombreux discours ont été conduits à dénoncer chez les Africains la tendance à l'épanchement sur eux-mêmes. Mais les tenants d'une telle critique, en fait sans s'en rendre compte, s'inscrivent dans une longue tradition de la pensée africaine qu'ils ont simplement perdue de vue. Le discours lacrymal en Afrique est paradoxalement le fait des régimes les plus conservateurs qui l'ont longtemps servi à leurs populations pour se situer dans la continuité des nationalismes indépendantistes qu'ils avaient pris le soin d'éliminer ou de bâillonner. L'orientation principale de la réflexion entre-temps était passée à la critique des régimes en place. L'Europe devient le modèle ambigu qui suscite admiration pour ce qu'elle est, en dépit du conflit dans lequel les relations économiques et politiques maintiennent les deux continents.

REFERENCES

- Achebe Chinua, *Le monde s'effondre*, (1958), tr. fr., 1973, Paris, Présence Africaine, 2000.
- Amin Samir, *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Minuit, 1973.
- Bâ Mariama, *Une si longue lettre* (1979), Paris, Serpent à plumes, 2001.
- Badian Seydou, *Sous l'orage*, Paris, Présence Africaine, 1957.
- Blyden Edward, *The Negro in Ancient History*, 1869.
- Blyden Edward, *Christianity, Islam and the Negro Race*, 1887.
- Blyden Edward, *West Africa before Europe*, 1905.
- Césaire Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Edition définitive, Paris, Présence Africaine, 1956. 1^{ère} publication, in revue *Volontés*, Paris, 1939.
- Césaire Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1950.
- Césaire Aimé, *Et les chiens se taisaient* (Théâtre), Paris, Présence Africaine, 1956.
- Césaire Aimé, *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence Africaine, 1963.
- Césaire Aimé, *Une saison au Congo*, Paris, Le seuil, 1963.
- Chamoiseau Patrick et Barnabé Jean, *Eloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1993.

- Coquery Vidrovitch Catherine, « Traite négrière et démographie. Les effets de la traite atlantique », in S. Daget (dir.), *De la traite à l'esclavage*, Nantes-Paris, SFHOM-CRHMA, 1985.
- Coquery Vidrovitch Catherine, *Afrique noire, Permanences et ruptures*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- Dadié Bernard, *Climbié*, 1953, Paris, Seghers, 1971.
- Delafosse Maurice, *Les nègres*, 1927.
- Diome Fatou, *Le ventre de l'atlantique*, Paris, Anne Carrière, 2003.
- Diop Birago, *Les contes d'Amadou Koumba* (1947), Paris, Présence Africaine.
- Diop Birago, *Les Nouveaux contes d'Amadou Koumba* (1958), Paris, Présence Africaine.
- Diop Cheikh Anta *Fondements économiques et culturels d'un Etat fédéral d'Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1990.
- Diop Cheikh Anta, *Nations nègres et culture*, (1954), Paris, Présence Africaine, 2005.
- Diop David, *Coups de pylon*, Paris, Présence Africaine, 1956.
- Diop Ousmane Socé, *Karim* (1935), Paris, Nouvelles Editions Latines, 2000.
- Dooh Bunya Lydie, *La brise du jour*, Yaoundé, CLE, 1977.
- Du Bois W.E.B., *Les Âmes du peuple noir* (1902), Paris, La Découverte, 2007.
- Eboussi Boulaga Fabien, *La crise du Muntu ; authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977.
- Emboussi Nyano : « Eboussi Boulaga, philosophe de l'histoire : *La crise du muntu* et la transfonctionnalisation de la tradition » in *Cameroonian Studies in Philosophy*, n° 1.
- Emboussi Nyano : « La transfonctionnalisation selon Eboussi, jeu philosophique, détournement des règles et transformation de la modernité auto-négative. », *Revue sénégalaise de philosophie*, n° 19.
- Epanya Yondo Elolouguè, *Kamerun*, Kamerun (1960), poèmes bilingues, duala-français, Paris, Présence africaine, 1999.
- Eza Boto (Mongo Beti), *Ville cruelle* (1954), Paris, Présence Africaine, 2003.
- Frobénius Léo, *Histoire de la civilisation africaine*, 1938.
- Garvey Marcus, *Selected Writings and Speeches of Marcus Garvey*, New York, Dover, 2004.
- Gide André, *Voyage au Congo* suivi de *Le retour du Tchad*, Paris, Folio, première publication, 1927-28.
- Glissant Edouard, *Discours antillais* (1981), Paris, Gallimard, 1997.
- Gobineau Arthur, *Essais sur l'inégalité des races humaines*, 1853.
- Hugon Philippe, « A propos de l'ouvrage de Samir Amin », *Revue Tiers Monde*, 1974, Vol. 15, n° 58, pp. 421-434.
- Hume, "Of national characters", in *Essays, moral, political and literary*, première publication, 1742.
- Kane Cheikh Hamidou, *L'aventure ambiguë* (1961), Paris, 10/18, 1999.
- Kom Ambroise, *Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française en Afrique au sud du Sahara*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Kourouma Ahmadou, *Allah n'est pas obligé*, Paris, Le Seuil, 2000.
- Kourouma Ahmadou, *Les Soleils des indépendances* (1976), Paris, Le Seuil.
- Kourouma Ahmadou, *Monnê outrages et défis*, Paris, Le Seuil, 1990.

- Labou Tansi Sony, *La vie et demie*, Paris, Le Seuil, 1979.
- Lagneau Kesteloot Lilyan, *Anthologie négro-africaine*, Paris, Marabout, 1967.
- Laye Camara, *L'enfant noir*, (1953), Paris, Presses Pocket, 2012.
- Lévy-Bruhl Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF, 1910.
- Lévy-Bruhl Lucien *La mentalité primitive*, Paris, PUF, 1922.
- Lévy-Bruhl Lucien, *Carnets*, PUF, 1949.
- Lopes Henri, *La nouvelle romance*, Yaoundé, CLE, 1980.
- Mabankou Alain, *Verre cassé*, Paris, Le seuil, 2005.
- Maran René, *Batouala, véritable roman nègre*, (1921), Paris, Albin Michel, 1999.
- Marchand Suzanne, « Leo Frobenius and The Revolt Against the West », *Journal of Contemporary History*, vol. 32, n° 2, avril 1997.
- Menga Guy, *La marmite de Koka Mbala*, Yaoundé, CLE, 1976.
- Miano Léonora, *Les aubes écarlates*, Paris, Plon, 2009.
- Mongo Beti, *Remember Ruben*, (1974), Paris, L'Harmattan, 2000.
- Mongo Beti, *Trop de soleil tue l'amour*, Paris, Julliard, 1999.
- Mpacko Priso Auguste, « Où sont passées les ressources qui manquent pour le développement de l'Afrique. Une lecture de *Pillage à huis clos* de Xavier Harel », in *Revue subsaharienne d'économie et de finances* n° 1, Chennevières, Dianoïa, 2009.
- Nanga Bernard, *Les chauve-souris* (1980), Paris, Présence Africaine, 2003.
- Nkolo Foe, « Léo Frobénius : aux sources de l'épistémologie para-scientifique africaine », in *Zeen Bulletin*, 1992, pp. 53-82.
- Nkrumah Kwame, *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Présence Africaine, 2009.
- Nkrumah Kwame, *Néocolonialism the last stage*, Londres, Thomas Nelson & sons, 1965.
- Oyono Ferdinand, *Le vieux nègre et la médaille*, Paris, 10/18, 2005.
- Oyono Ferdinand, *Une vie de boy*, Paris, Pocket, 2006.
- Oyono Mbia Guillaume, *Trois prétendants un mari* (1964), Paris, Pocket, 2007.
- Padmore Georges, George Padmore. *Panafricanisme ou communisme ?* Paris, Présence Africaine, 1960.
- Philombe René, *Africapolis*, Éditions Semences africaines, 1978.
- Sadji Abdoulaye, *Maimouna*, Présence Africaine, 1958.
- Sembène Ousmane, *Le mandat*, (1965), Dakar, NEA, 1983.
- Sembène Ousmane, *Xala*, (1973), Paris, Présence Africaine, 1995.
- Senghor L.S., *Liberté I, négritude et humanisme*, Paris, Le Seuil, 1964.
- Sow Fall Aminata, *La grève des Battu*, Dakar, NEA, 1979.
- Tchuidjang Pouemi Joseph, *Monnaie Servitude et liberté*, (1980), Paris, Menaibuc, 2000.
- Thiam Awa, *Parole aux négresses*, Paris, Denoël Gonthier, 1978.
- Titi Nwell Pierre, *Thong Likeng, fondateur de la religion du nyambebantou*, L'Harmattan, 1986.
- Towa Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 1971.
- Towa Marcien, *Léopold Sédar Senghor, négritude ou servitude*, Yaoundé, CLE, 1971.
- UNESCO, *Histoire de l'humanité*.

ASPECTS OF LIFE IN C.G. JUNG: ITS FIRST AND SECOND HALVES

GOZO ZENO*

ABSTRACT. As Carl Gustav Jung emphasized, our life course allows us to perform a bipartition with regard to it in a first and a second half; these segments are different from a physiological and psychological point of view by having distinct orientations, aspirations, ways of functioning and *telos*. Next to the “physics” (etymologic) of living there can be also emphasized its psychological aspects and we can conceptualise some meta-physical guidelines pointing to an existential-philosophical analyze of the anthropologic issue.

In this paper we propose to debate and to nuance the aspects concerning the Jungian bipartition of human life, to detach some perspectives in a philosophical manner, to clarify some differentiation mainlines for the so different paradigms of existence’s first and second half. The result and the implications of this approach provide some statements and some enlightenment regarding our own existential course and which are fitted for a possible implementation towards self-realisation. Thus, is observed that the *anthropos* issue is continuously rewritable, being based on the heuristic feature of the interrogative process, on its openings and on its limitations as well. Accepting the limits and exploration of the openings is certainly a part of a process of inner maturation, both psychological and spiritual, that allows the deepening of the existential given, its elaboration, its grounding on rational bases that can substantiate the second part of life.

Key words: *curriculum, telos, individuality, mid-life-crisis, existential, balance.*

„... youth was his only impediment
but everyone is healing out of it.”
Isabel Allende

Introduction

In 1934, in complete creative maturity, being 59 years old, the Swiss psychologist and psychiatrist Carl Gustav Jung wrote the essay “*Seele und Tod*” (Soul and Death) in which he discusses the issue of our soul’s destiny. At first he sees death

* Lect. Dr., Faculty of Psychology, „Tibiscus” University, Timișoara, Romania, zenogozo@yahoo.com

as the final goal of our life, in which context life is just a scroll toward an inevitable and inexorable end. This course has a very clear direction even if we avoid thinking about it, even if we ignore it, overlook or suppress it. Of a clear and inevitable direction, the subliminal orientation of life, its meta-physic vector flows parallel with our daily routine, our worries, problems and concerns so engrossing, absorbing and stringent. Therefore, the purpose of our destiny is scarcely visible to a superficial look or to a hasty analysis. The subtle nature of maturation and the inevitable ageing process occur rather at an energetic level (of a psychic energy, of course) that brings to mind the entropy issue of the Thermo-dynamics:

Life is an energy process. Like every energy-process, it is in principle irreversible and is therefore directed towards a goal. That goal is a state of rest. In the long run everything that happens is, as it were, no more than the initial disturbance of a perpetual state of rest which forever attempts to re-establish itself.¹

We notice that, read in such a way, life, as it is commonly understood, is a race (lat. *curriculum*), full of difficulties, hindrances, obstacles, problems to be passed or which, once resolved, they immediately point to the next ones and so on, and so forth. The objectives shake hands, the goals are knitting, the purposes jump higher and higher, becoming more ambitious and more difficult to achieve – all repeated endlessly by a teleology that generally slips our understanding (or about that we are not fully and completely aware) and that looks like it is getting away from any serious, deep or definitive analysis. Because the great majority of impulses, desires and drives have their headquarters and their engine in the unconscious there's no surprise that they elude the rational approach that could have opened up some philosophical perspective upon them. Thus, the human being sees himself put in front of an un-repressible and enigmatic (inner and outer) life-movement: the demand that only wants to be satisfied without needing any justification from reason.

The two halves of life

Life, stressed Jung, can be understood as having two halves, respectively two different registers which are clearly paradigmatically differentiable. These are two separate and independent systems, including benchmarks, values and different goals and implicit *telos*. In the following, we shall present these two existential landmarks, by exploring nuances and aspects that are over the Jungian psychological.

In the first half of life (from birth until about 35-45 years) the human being is put in, or "thrown" into the world, given into social placement (the family, at the beginning). He opens himself – through his sense organs to the world around and his

¹ Carl Gustav Jung, *Wirklichkeit der Seele*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1992, p. 118.

mission is to enter the mundane, especially in society, to explore it, to understand it, to deal with it. Out of this confrontation and his daring there will detach itself an Ego, an individuality on its own that was formed, was given shape and whose place and meaning were defined by the world and society. Yet, we notice that, on the other hand in order to delineate itself as an individualized, autonomous and independent person, the Ego must resist society and stated norms and values. And these delineations, detachments and/or differentiations are in connection with the (implicit) mission of life's first half. We distinguish here an acceptance of, an absorption in, and a concordance with the social rules but also a detachment, rejection and dissonance with these. The psychological process of maturing of the human being is accompanied, from a sociologic point of view, by the paradox of inclusion and exclusion within/from the group. This spiritual drama troubles a lot the adolescents, seeding in this way, the germs for their first philosophical debates.

The beginning of the first half of life is comparable, in Jung's opinion, to spring, to the awakening of nature to a manifest life, to the onset of vegetation: and we are talking about the bud full of sap, already containing leaves, flowers, fruits and even seeds. The young person is eager for new experiences, having so many potentialities, yet on hold, to achieve. The future lies before him/her, strange and plenteous, saturated with *fascinosum* and towards that future he/she is eagerly heading. The psychic energy is oriented to the world and, through that, it takes distance from the origin, in order to become, after a long and difficult process of education (Lat. *educere* = to exit, to evacuate, to drive, to get out), an individuality all on its own.

In this context we point out that the individuality is not enough for itself, it wants to be inserted, engaged, supported, validated, certified and valued by others. In this way it is conducive to an attraction towards the social miracle, an irresistible magnet, full of promises of satisfying the insatiable need for embedding and being embedded, insertion and integration within the society at large. We have here the paradox of the gregarious individuality. In the very first moment the new personality is set and the individuality is crystallized (succeeding the stormy adolescence), this new personality finds itself, and wants itself integrated, socially inlaid, mired in the relational network: at first among his/her colleagues and friends then, by founding a nuclear family and having children and also by socio-professionally engaging his/herself with the others. No matter how special the individual wants to be, he does not escape the need of belonging; and is the reason for some powerful tensions between two opposing and irreducible tendencies: centrifugal and centripetal.

If we draw a parabola by focusing upwards, then the first half of life is the left half of the parabola, climbing rapidly and unexpectedly to the top. As a psychologist and psychiatrist Jung also assessed the en-route stumbling due to neurosis or other problems (mainly mental) that were leading to alienating stases. But if things go well and the individual passes all obstacles successfully, he reaches,

worn by a youthful enthusiasm, an élan, the peak of life's parabola. From here onwards and for the first time, he is being offered an overview of the surrounding landscape. If the way up was full of adventures and remarkable efforts have been made in order to keep it going, the joy of being there is just as rewarding as we start to see new horizons, to embrace the possibility of new perspectives. This is, we might say, the proper moment for the necessary detaching required by the philosophical reflection, for getting a wider grasp of the existential universe – the personal one as much as the general one.

But as every climber knows, the way to the top is only half the route; there comes, unavoidably, the descent back into the valley (a track at least as difficult as the first one). From the top and only from there, one can see (also) the downward slope that was hidden to the eyes of the climber by the very top ahead. Also from up there, one can see the travelled road as well, that is his whole personal past, its implications and its achievements; which gives us a wonderful opportunity for reviewing, reconsidering and summarizing. Compared with a daily programme this is the time when the sun is high in the sky, the midday, the climax, followed inevitably by the way down towards the sunset.

To reach the peak (that happens around the age of 40, considering the actual average life expectancy) we have been trained for years: preschool education in manners and etiquette, followed by numerous schools (primary, secondary, university etc.), tests, exams, courses, employment and occupation. It is curious that, as much as it is invested in this training that much is neglected and ignored in the preparation for the second life's half and for its goal; perhaps because:

The youngster, too, especially him, wants to live long. But seldom there is co-present here the desire to be old, that is rarely exercised. A young man can imagine himself as a man but he can hardly see himself as old, the morning shows the afternoon, not the evening.²

Hence, the lack of preparation for what is to come; in consequence we may ask: How one could not parade, during the second half of his/her life, with flying colours what he/she has achieved during its first half? According to Jung's impressive theory, to its idealistic and spiritual aspects, we notice that, generally, there is no profound psychological crisis to tackle with (as the Swiss psychologist underlined), and that in the best case some small physiologic dysfunctions appear to be affecting us (and for those we refer to the medical doctor). Our general tendency seems to be the continuation, the developing or at least reiterating the life course we happen to find ourselves thrown into, rather than stopping for a moment of reflection or at least interrogation that might acknowledge the existence of a crisis.

² Erich Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Band I, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1979, pp. 38-39.

From this point of view Jung's explanations are a beautiful theory, at a specific distance from a contemporary reality with obvious materialist and consumerist accents, reality in which the problems that pop-up are equally on a physiologic level triggering some great mental agitation. As long as the stress lies exclusively on the exoteric aspect, it's obvious that the esoteric remains occulted to the sight, attention and intelligence.

But, from an esoteric perspective, the values of the first half of life, even if they were appropriate for their time, are, from a specific age onwards, at least morally obsolete; holding on to them is dictated by self-accommodated and self-assumed inertia, by lack of alternatives, by the exhaustion of experiential options or simply just by a homeostatic conservatism characteristic of any system or structure, established in time and enforced by it. All these movements, all these circular movements, permutations and rearrangements within the same realm, close off and keep the human being within a limited and narrow mental horizon that cannot prepare the great paradigmatic shift of the second part of life. The individual that doesn't free himself from this realm will remain arrested in the monad of his own conceptions and expectations, chained in the daily typical, shackled by social, familial or professional expectations, without, at least, (fore)seeing a chance to explore an unknown located beyond the habitual markers: "The cause lies in the ambiguity or un-disambiguation of the gain brought by old age despite all its negative harshness that could be, and they are, involved here."³

Because, as also Ernst Bloch underlines (in his "*Das Prinzip Hoffnung*" – The principle of hope), the second half of life has a different *telos*, a different location than the first one; what was true in the first one, becomes contingent, old and obsolete in the end. Things change or rather, our relationship to them is modified, the joy and satisfaction's source are no longer the same, expectations too are metamorphosed; it all begins to sound rather in the register of the "well tempered clavichord" than in *allegro assai* or in *molto vivace* – so characteristic for the adolescence and youthhood. Now it becomes clear that the descent, withdrawal, calming, settling down and resting, preserving the forces and not wasting them, begin to gain reality. On the other hand, to face the significance of descending is to recognize, in the most serious and urgent way that this actually shows, as Jung said, the way to death, for: "From mid-life onwards, remains alive only the one who wants to die with life. For what is happening in the dusk of life, is the turning of the parabola, the giving birth to death."⁴

One can reach the peak at the median point, the point of equilibrium between the two tendencies, one that points to life (lived or to be lived) and another that points to death. From here we may say that we are placed in a present-time

³ Erich Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Band I, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1979, pp. 39-40.

⁴ Carl Gustav Jung, *Wirklichkeit der Seele*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1992, p. 119.

that offers a possibility of a stasis that invites to reflexions, recollections, cataloguing and eventually deepening, searching for meaning, existential reconsiderations and re-indexing. Simultaneously, the future is not any longer perceived vaguely, as an extremely wide opening, almost endless, “full” of time, in an indefinite way, a realm of all possibilities, fertile in expectations and fulfilments, but rather as a destination where one can guess or infer the finish line, the terminus point. The sand from the half of the hourglass ran out so we have to turn it upside-down; and if during the first half of life we have been prepared by others (parents, grandparents, school, educators, teachers etc.), for the second we have to prepare ourselves! The road to death is also the road to loneliness, a loneliness that, in the end, recuperates the loneliness of birth. The climax is the momentum (remembering here the “generativity” – a characteristic of maturity – the concept of Erik H. Erikson) when takes place: “(...) a reversal of values. Before, we have extracted knowledge from outside, we let it enter into ourselves, and now we pass those acquired values, in a processed and improved form, to the outside, as wisdom for the world.”⁵

Delineations, differentiations, accents

From our perspective, a radical transformation occurs at all levels, activated by an inner voice that tells us that something must change. If we are quite aware of it, we can go along with the great flow of our inner nature. But of course that here there is no compulsion or obligation necessary, the idea/tendency is rather implicit and insidious, and it can become explicit only through a self-analysing effort accompanied by a genuine initiation towards awareness, towards essentially reframing, towards existential relocation accompanied by a ruthless hermeneutic, axiological and gnoseological rehabilitation or purification. The character of changes, occurring at the crossroads of middle age, is not very easy to reckon with but it is a development of something already constituted in the past, evolving through successive accumulations that are juxtaposed within the box of personal destiny. We have here more of a leap to a different axiological system of values, quite contrary, often antagonistic, but also complementary to the values defining the first part of life.

We may also state, that the child’s selfishness becomes the selfishness of the adolescent and of the youngster that must make way (after mid-life) for a real and sincere anthropocentrism, i.e. a search for the essence of the human being at its very core. If the first part (of life) was characterized by a centrifugal motion, the second half becomes centripetal in order to recuperate itself, to re-find itself in a well-tempered and carefully directed anthropology (from within and with its own

⁵ Gudrun Burkhard, *Das Leben in die Hand nehmen, Arbeit an der eigenen Biographie*, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1995, p. 23.

forces, in a solipsistic manner). From now on the scenario is no longer written by others for me (I cannot work in this case only as an actor), but maybe it's time to become co-author and even co-producer in the work about myself and on my own life's stage. The subject (etymologically: the one cast below), under regulations, rules, laws etc., is transmuted into object (etymologically: the one thrown outside himself), cast outside and beyond the stated and customary values. Therefore, the individual doesn't have to bear anymore, to be subjected to actions and to pressures from outside, he can detach himself, on an inner plane, from them, he can meta-position himself with respect to the socially predetermined and directed given. Thus appears the chance to objectify, to shift the accent from the particulars of the Ego to the more general and all-encompassing *anthropos*.

Hence, we have two existential sides, two parts of life: carnal and mundane on one hand and spiritual on the other hand, two halves without which we just cannot form a whole. Only by matching the two parts will result a whole, coagulated and harmonized, having beginning and end, with a starting line and with a finish one as well. But generally, the facts are not put in such a dual register and that is for several reasons clearly stated by Corneliu Mircea in "Ființă și extaz" (Being and ecstasy):

Being fascinated by the visible forms and by the current experience through which we are put in relation with the visible world, we can seldom notice the spiritual essence of our being. The scientific-positivist education (dominant in the last century) imposes itself more and more aggressively, blurring the "metaphysical sense" and excessively simplifying the human essence, reduced to a rudimentary "assembly" of parts in the structure of a whole deprived of any horizon and lacking, depth, as well. Sufficiency of this understanding reinforces the sufficiency of thinking.⁶

We might talk here also about self-sufficiency of thinking through which we see the regular and quotidian adult defined, registered in the socially validated and generally accepted networks (for this reason never, or very rarely, under discussion). The critical and the crisis moment of life happens when (self)sufficiency of thought, of concepts and of "official" normative prescriptions is no longer sufficient. This is the period when we can recognize their necessity but not at all their sufficiency; this is a critical moment of re-evaluation of all values, of recognizing their necessary insufficiency. The critical moment we were talking about is one of a careful weighing out of what it was against what will come (or may come, to be precise), a balancing act (currently) between past and future, between the already accomplished and what could be accomplished or completed. Or, all this accomplishment needs a strong and flexible intellectual device, capable to detach itself from the immediate purposes of

⁶ Mircea Corneliu, *Ființă și extaz*, Editura Paideia, București, 2002, p. 250.

life, purposes that, at least temporarily, can be put between the brackets of contingency. Only by detaching oneself from “the immediate” allows a philosophical approach of a wider breath, a differentiation, from an existential position, between the necessary and the contingent.

The spirit, respectively the spirituality, is yet to be found, the relationship to the absolute, to the transcendence and the connection to the impersonal are to be discovered in the second half of life. Because once the biological, physiological and sociological conditioning of the first half of life are exceeded, there can be gained, by cultural awakening, the dynamic inherent to the spirit. Its voice, of course, was not mute before, but it was covered by all imperative requirements and needs of a life heavily involved in the “achievements”: personal, familial, professional, social, financial, domestic and so on. Life itself wanted to be lived, the experiencing was full of life, the living simply was confused with life, not leaving any niche for transcendence; the immanence of life was the self-sufficient watchword, which is nevertheless limiting and restricting too. That’s why the metamorphosis that the second part of life makes possible is due to the change of direction of the energy flow in general and of the psychical energy in special, as Gudrun Burkhard specifies in *“Das Leben in die Hand nehmen, Arbeit an der eigenen Biographie”* (Taking control of life, Work on the progress of your personal biography): „The more the deconstruction of the body progresses, the more the conscience develops. Thanks to degenerative processes in this period are issued vital powers possible to be used by the awareness.”⁷

Because, says the author: “(...) man is not only a biological being, but also a soul and spiritual being.”⁸ This is the stage where the relativity of the engagement in life’s agitation, fuelled by continuously coming desires, makes room, because of the exhausting of physiologic possibilities and limitation of psychological horizons, to the absolute of transcendence and death. Thus, the problem of continuation and reiteration is placed on some brand new coordinates, for: “Life is the bridge between two infinities.” as once said Mircea Florian. From this point of view, after the age of 40, life is a preparation for death or, in other words, for the transcendent, for the infinite waiting for us at the end (and from where we first appeared); life must be left behind, let be, come off, settle down old businesses, but also it must recover undone things, because “Now, during this period I’m highly confronted with my limits. Not everything is possible; I can only accomplish certain parts of me. I’m not allowed to overestimate myself.”⁹

⁷ Gudrun Burkhard, *Das Leben in die Hand nehmen, Arbeit an der eigenen Biographie*, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1995, p. 20.

⁸ *idem*, p. 21.

⁹ Gudrun Burkhard, *Das Leben in die Hand nehmen, Arbeit an der eigenen Biographie*, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1995, p. 101.

But the very recognition of personal limits, opens the possibility, giving even its condition, to start walking the self-exploring path from the position of an appropriate knowledge of the (psychical and physical) reality available – freed of the distortive thickening given by the wishful thinking so characteristic to childhood, adolescence and youth.

The questions that arise during this period can be oriented for finding out: “What impulses, needs and necessities were left without coverage (at the draft stage)? Or what unfulfilled intentions did I left behind? How would I like my aging (growing old) to look like? Because the encounter with death, with absolute finality, has to be a “done deal”, the destiny wants to be fulfilled and completed. As life does not accept any unresolved tasks and pushes us further towards their fulfilment, we cannot approach death “with the unlearned lessons”, with “undone homework” or “arrears” – of course this type of learning is not an obligatory one, the individual choice is open, as there is also the tendency of the unconscious which “concerns with how we die and if the conscious attitude suits death or not.”¹⁰

The unconscious is, in that respect, the undercurrent carrying vital energy and that imprints a sense of which the consciousness becomes, as the years pass, more and more aware. By this approach (in Jung’s view) is facilitated, and becomes possible, the meeting between conscious and unconscious. The dynamics of the two components of the psyche is increasingly coherent (as we mature and grow old) which produces a harmonization and an integration of the human being towards the being in general. This integration aims to the sub-stance, the sub-layer of our being, aims to the forces and energies that make life possible and which determine its under-course, its basal trends, its major options, regarding the daily struggling so ubiquitous and so rebarbative.

The meaning of the second half of life is a spiritual one, the goals that we have set transform themselves from personal, self-centred goals into expanded and generalized goals, tailored according to other needs. In our opinion life cannot remain confined to the pettiness of materiality only; when the unavoidable and inevitable ingredient of death is added, the narrow *peratology* has to make room, to create a *topos* as wider and roomy as possible for the spirit. All the masks we used to wear and all the roles we used to play are slowly emptied of attractiveness and sense, they gradually become contingent; the psychical energy that has powered and maybe over-invested them (at least sometimes) is changing its focus. This is the best opportunity to demystify our dreams (of magnification: fame, fortune and glory), to defuse our loads and unexpected investments, to slow down and calm our passionate impulses, to shift from the Baroque or Rococo of our emotional and mental youth-related constructs to those, rather classical, of the middle age – it is a crisis of identity and authenticity here that, teleologically and axiologically, cannot satisfy us anymore.

¹⁰ Carl Gustav Jung, *Wirklichkeit der Seele*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1992, p. 123.

The teleological crisis in which we are thrown by the transition to the second half of life, to the part still to live, is also an axiological crisis of tremble and an eventual reversing of the values. Overcoming this critical period is facilitated by a process of honest introspection that opens towards a new gnoseological level. Somehow, this leap is like the transition from physics to metaphysics, from the physical and biological which are defining the first half of life, to the metaphysical that transcends, through the cultural, the natural given. Jung's opinion was that the pattern of the first half of life is the nature, and nature (lat. – *nasci*) refers to being born, to appear, grow, and its Greek equivalent *physis* means: that which increases, growth. Martin Heidegger's understanding of *physis* was that of "the manifestation of being that forms itself into everything." This would be the deepened understanding of nature under whose sign lie both childhood and youth; that refers to something currently growing, and by growing is seeking its fulfilment precisely due to the un-fulfilment of his birth and his being. But exactly this un-fulfilment gives the impulse for search and, hence, the implicit tendency towards growth, towards evolution and personal maturity. From this point of view maturity calls to itself, irresistibly attracts, vectoring a process otherwise stochastic.

Culture, on the other hand, is the umbrella that spreads over maturity and oldness, a specific human product, opposite but also complementary to nature, it is a creation of the manhood *par excellence*, in general, but it may be the work of the man *per se*, in particular. While the man of nature is created by it (nature), the man of culture is the creator of it (culture). Precisely this distinguishes the second part of life: man creates his own values and his own benchmarks, of course "unnatural", and through this creation, he continuously builds up himself, cultivating himself for himself and his own fulfilment. In consequence we may say that through culture, he surpasses himself, transgressing the natural limits of the *ontos*, of his simply existing, he goes towards *episteme*, towards knowledge overcoming the level of commonly used *doxa*. Thus, the cultural space becomes the mark of maturity, an elective locus for the creation of spiritual values involved in a permanent self-transcending. In this way nature, in its immanence, is obsolete and, together with it are obsolete all the conditionings imposed by immanence: "Personality maturing triggers the fact that we don't want any more to live for opinion (*Schein*) – but for being (*Sein*)."¹¹

Not being fascinated and irresistibly attracted by all things, at this stage we have the chance to become more critical and more realistic because we have learned to read between the lines, to see and perceive under-texts and under-meanings; it is like we are not willing anymore to take everything as we were told, presented or dictated *ex cathedra*. We are (as grown-ups) able to step back, to assume a rather

¹¹ Gudrun Burkhard, *Das Leben in die Hand nehmen, Arbeit an der eigenen Biographie*, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1995, p. 100.

interrogative and reflexive attitude rather than engulf ourselves willingly in a credulous and trusting one. Certainly, there is a danger that this critical attitude may become a criticism and may be directed outwards: to the party, politics, state, Church etc. This would be, however, a useless and copious waste of precious energy, which, would be more beneficially used if directed towards ourselves and towards the honest assessment of our values and benchmarks. Only such a creative and centripetal approach would bring a real gain, because the demystification of established values holds not only a deconstructive value, but it may equally create an emptying and a levelling that generates resources, potential *par excellence*, which would function like a drainage that cleanse and prepares the spiritual land. Only after this thorough cleaning and preparing of the field, there may be put in the vacant place the authentic personal values ensued from the relationship that the Ego has established with its own self, based on acquired experience, rationally reflected upon and directly implemented. In such moments, one can realize that he/she is indeed condemned to freedom (Sartre) and may proceed to form a genuine self-defined Self: "To establish our own being, we must exist away from ourselves and this would involve some voiding of founded being as founded being, a duality that is going to be unity."¹²

Thus, the need to choose a specific ontic position becomes an apodictic desiderate of being that establishes the boundaries and the for-self limitations. This for-self was formed by the educational-formatting pressure of the family, society, school and even of self-education (generally fused by reverberations, resonances and/or opposition to external conditionings). But the for-self is incomplete without its connection to the in-self; the in-self which only partially is engaged in a search that tends asymptotically towards to targets decided from outside. This path has, however, a big challenge to confront – the mid-life-crisis –after which nothing can be as before, for:

For the conscience, this implies the permanent possibility to make a break with the personal past, to break away in order to consider it, in the light of a non-being, and to be able to give its significance starting from a project of a sense that doesn't belong to it.¹³

The break with the world and with his own, or at least with stated values and benchmarks, creates a void (in a painful and dramatic way), but exactly this deconstructive reduction to zero creates the premises for redefining and liberation. It's certain that the voiding of the benchmarks is not easy to bear, it is traumatic and

¹² Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Editions Gallimard, Paris, 1943, p. 116.

¹³ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Editions Gallimard, Paris, 1943, p. 480.

therefore most people avoid it. To fully realize the liberating possibilities and potentialities of voiding, we must first stop the vibrant race of life, in order to have the courage to stand in this being-ness gap that is formed by the loosing of the human form (of the pattern that formed and formatted us). Juan Matus (the famous character of the novels of Carlos Castaneda) said that the day when you lose the human form is the most dramatic of one's own life and that happens because all benchmarks are blown to pieces. However a "well supported" void-ness of the being may become creative, it is (re)filled with benchmarks that originate in another ontic, epistemic, ethical and axiological universe; the new benchmarks and values are not any longer the familial or familiar ones, educationally or socio-economico-politically predetermined and widely accepted (these, even when are still valid, can at any time be put into brackets by the consciousness of the individual). Perhaps the most painful part of mid-life is to become aware of its *aporia* of tendencies, expectances and wishes. The (youth's) eudaemonism, so much expected and so frequently invoked, in time, to be emptied of values and content, sterile and useless, unusable and poor, maybe necessary but insufficient when placed in a more profound context.

The harvest of the being-ness void that results in the aftermath of the mid life crisis is, or at least it could be (if things go by the script we are discussing) of a spiritual nature: in the psychological domain they bring us closer to the main archetypes of our collective unconscious such as they have been delineated by Jung (the shadow, animus or – according to the case – anima and last but not least, the Self), while in the philosophical domain they direct us towards an ethic, which is personalized and cleaned of the stereotypical *doxas*, and, from a metaphysical perspective, they open to us the doors of the authentic being and of transcendence. The values of maturity and mostly of the old age are rather disinterested and conditioned by the absolute of death, put in perspective by the inexorable end, differing from the values of youth that are determined and structured by the social relativity in the broadest sense (influences, fashion, group ideologies and so on). What makes so different the two types of life and their specific idiosyncrasies, is the eschatology so characteristic to the advanced age and the lack of it or the superficiality of the young individual. As long as for the ageing individual the debate regarding the end is something usual, for the young individual the final theme (and mostly, the personal one) conveys something embarrassing and is totally unworthy of being taken serious.

Maturity – four approaches

In the following section of this paper we proceed to delineate another way of detecting the maturation of the individual, namely by the depth of his reporting to the "Questions and Answers" rubric. We can see at least four different approaches, respectively epistemological rapports:

1. Childhood is the time for questions (of the “why?” type) that need stringent, immediate, answers – we must know how is the world made, how are the things intermingled, in order to understand the world and to fit in it in an appropriate and functional way. We can see here the child’s wonder towards everything surrounding him, a maximum openness towards the new and unprecedented, his capacity to be surprised and to learn.

2. Adolescence and youth come with a need for more elaborate answers, documented, scientifically proved eventually, whose character is to be irrefutable – investigations are taking place, researches, experiments etc., in order to gain legitimate and sophisticated evidences and explanations. The child’s wonder directs to knowledge, *doxa* wants to be *episteme*, the questions are searching to dispel the complexity of the world and they are not happy with only facile answers. Certitude searched by the adolescent must be rationally based, must have meaning for the mind, to be valid and, in the end, to provide some intellectual comfort to the one having so many uncertainties and doubts.

3. Then, sometime around mid-life, once having gathered many and various explanations, man notes that the need to search for answers is reducing; that is because the responses might occur by themselves (without necessary looking or searching for them). Meanwhile, the mind, respectively the human spirit had plenty of time to become complex enough to meet all sorts of questions. Yes, at some point responses occur spontaneously, they are auto-generative, producing quality results by engaging with complex intellectual and cultural system we acquired in the meantime. This causes amazement at first and then satisfaction, but with time, it gradually trivializes and enters the normal-ness of specific life stages. And this makes possible the next step.

4. Beyond the question (obvious at first, then contingent): where do these answers come from? We might think, after a specific age, at the very necessity of questions themselves. In other words, if questions do not have any point left since all the answers seem to be at hand, we can conclude that we don’t have a stringent need for questioning anymore (about the world and life etc.) because the existence has to be lived and not questioned (more or less compulsively). To live is to be present “body and soul” existentially immersed, *ontically* contaminated, engaged in life, captured in the events, while the interrogative direction is only an activity of the mind, partial and contextual, placed only on the intellectual slice, limited at the cultural horizon, strictly epistemic and without necessarily involving the being in its behavioural and operational wholeness (just *verba* without *facta*). All this advocates for the recognition of the interrogative activity’s contingency, for (re)arranging it in its own place in the wider economy of life and human destiny in general. Once arrived here the human being starts noticing the harvest of maturity and elderness that come

with its calmness, peace and with the detachment from that “must” so characteristic to the preceding periods. We find here the possibility of admitting the fact that the intellectual represents only a part of the general assembly of life and living. Thus, the whole intellectual and cultural horizon of questions and answers is seen somehow fallacious, nothing more than a partial coverage and in continuous move, relative and superficial. As a consequence the attitude towards the interrogative horizon may change because the need for questions and answers becomes relative. Human being may find his happiness and spiritual peace even within this horizon, appealing – we have to admit – but also tautological in its ultimate state. After all, living the life as it is represents the true totality, the whole that comprises all the rest, including the intellectual activity. Once a specific life philosophy was established the individual does not need anymore the interrogative signs. The grown-up individual, cognitively matured can dispense with the model of adolescence that, in the end, risks to impede the normal course of life. After the mid-life-crisis the living, in its essence, becomes of a first rank; the intellectual games may be apprehended in their partiality, always insufficient and unsatisfactory. All these accomplishments of the age do not eliminate the need for philosophizing, but they may be the premise for climbing to a new level of intellectual development that searches to comprise life in its wholeness. It is known that too much theory is bad because it puts distance from practice. Or, the wholeness of life firstly asks from us the living of life and not theorizing it.

On the other hand the grown-up individual is capable to admit, after the acquisition of a serious cultural load, how lacking, unsafe and in a perpetual move is the theoretical knowledge. No science, no philosophy and no work of art have the last word. Each domain is actually a site under construction which requires a continuous development, adding, completing and revising. Taking some distance from the domains of human knowledge, which is achievable only with age, we may admit that the true and desired answers will not arrive from such dynamic areas. From this perspective our mind is kept in a state of permanent intellectual hunger. The frustration given by such a state may be easily eliminated, or at least circumscribed, by putting the inherent intellectual appetite between some rigorous brackets. Because the intellectual is not more than one of the life’s aspects, an extraordinary aspect it’s true but partial and confined at its own domain. If youth excels in searching, investigation and discovering, the maturity, in its genuine mission, may insist on finding, sizing, settling and, mostly, on self-(re)finding.

Conclusion

We have presented above at least some possible reflection and conceptualization on Jung’s ideas on the two largest segments of life; we may conclude therefore that:

- The first part of life is heading mainly to the future, towards activity, towards engagement and involvement; time seems to be indefinitely open because there always is a tomorrow, vitality is increasing, the young human being is in an expansive process; at a psychological level it takes place the process of individualisation – the construction and implementation of the Ego – crystallization of the personality and, through that, of an idiosyncrasy that quickly becomes redundant.

- The second segment of life, much calmer, more settled (perhaps because the possible finish is already foreseen) has to square accounts and to prepare for death; the process of individuation begins – the realization of the Self (according to Jung's conception). Therefore, this is the right time for the emergence of new values belonging to the metaphysical, philosophical, esoteric or religious registry. Therefore it can be achieved a deep conceptual leap over a fracture of the destiny that appears around the age of 40 (fracture that can or cannot be noticed). In this respect Jung stated: "Only the one, who consciously can say yes to the power that comes to meet him, can become a personality; the one who obeys, becomes the servant of the blind flow of chance by which he will be destroyed."¹⁴ As: "He suspended for himself the validity of all other roads. He put his own law above all conventions and by that he gathered for himself not the things that prevented the great danger, but even those which urged it."¹⁵

Between the first and second part of life there is a hiatus, the first part lays under the significance of nature while the second part is under the significance of culture. There are two different paradigms that require different approaches. Mid-life-crisis is a difficult time because it involves a mourning process for an ethical, axiological and gnoseological system (of youth) that has become obsolete. The shift towards the paradigm of the second half of life is actually realized by a leap over the crack appeared at the turn between youth and maturity. The second segment of human existence gives the chances of disconnecting from the historical, socially, politically and materially circumscribed human being, as a basic orientation. Such deployment enables and requires a reorientation, retuning or reprogramming (neuro-linguistically and spiritually) towards the ethical (rather than towards deontological), cultural, spiritual (in a broad sense), anthropological (in the etymological sense) aspects, for self-building, self-purifying, self-realization, self-committing and self-fulfilment. In other words, we may speak of an attempt of a soteriological direction that is expected from an individual passing the mid-age stage.

¹⁴ Carl Gustav Jung, *Wirklichkeit der Seele*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1992, p. 108.

¹⁵ *idem*, p. 107.

For a better differentiation of the two discussed existential modalities we may use a comparison borrowed from the Earth Physics, namely the movement of tectonic plates. The continents with their different countries and nations would be the visible and superficial level of some movements that take place at two levels at the same time. Under the whole agitation, of the civilisation, representing the conscious and diurnal level of our comparison, it manifests itself the subterranean movement of the tectonic plates – the hidden level, unconscious and subliminal. Between the two universes: terrestrial and subterranean, there aren't necessary any connections that may influence each-other (maybe some calculations of building structure in the sensitive areas). However the tectonic move of the plates is not affected by what is happening above, it inexorably continues by private lows, but with influences and movements observable at the surface. In the same way we may understand the subterranean influence of the impulses coming from the unconscious zones – having their private internal functioning lows – that affect our life at the surface, especially if we pay attention to what happens in the depts. Certainly, we have here two possibilities: First: life goes on (even after the age of forty), as if nothing strange is there lurking in the depts, as if no signs are detectable, no clues are observable towards change and taking action. Second: We mind the signs from the “underneath” (those related to the body as well as those related to the mind and soul), we pay attention to the “movement of the tectonic plates of the psyche”, recognizing their remarkable forces. Thus we can either flow with the wave or with the subterranean stream, in harmony with the inner impulses from the deepness of our psyche or we may discount such considerations, refusing them as specious or useless. Neither of the two options is apodictic, the fundamental freedom of the human being is not affected by the fact that life's path may bifurcate some time. In the end, choosing one or another of the two options depends on an individual factor. To chose the option presented in the text above (the one pointing towards awareness) might bring not only a plus of consciousness concerning the processes that animate our life but also a plus of harmony with our intimate nature, with the general course of life. In consequence we might have an individual embedded in “the great chain of life”, a person that opted for a life aware of itself, adapted for the both ups and downs of personal existence, as Jung used to say in his seminars held in 1931: “(...) that the purpose of existence is that one should become conscious. Consciousness redeems one from the curse of that eternal flowing on in the river of unconsciousness.”¹⁶ In the end everything goes down to the option to take the well known path, common and impersonal or the special road, always new, of the continuous self-innovation and self-reinventing as a function of personal life requests.

¹⁶ Claire Douglas, edited by, *Visions, Notes of the Seminar Given in 1930-1934 by C.G. Jung*, vol. 1, Princeton University Press, New Jersey, 1997, p. 323.